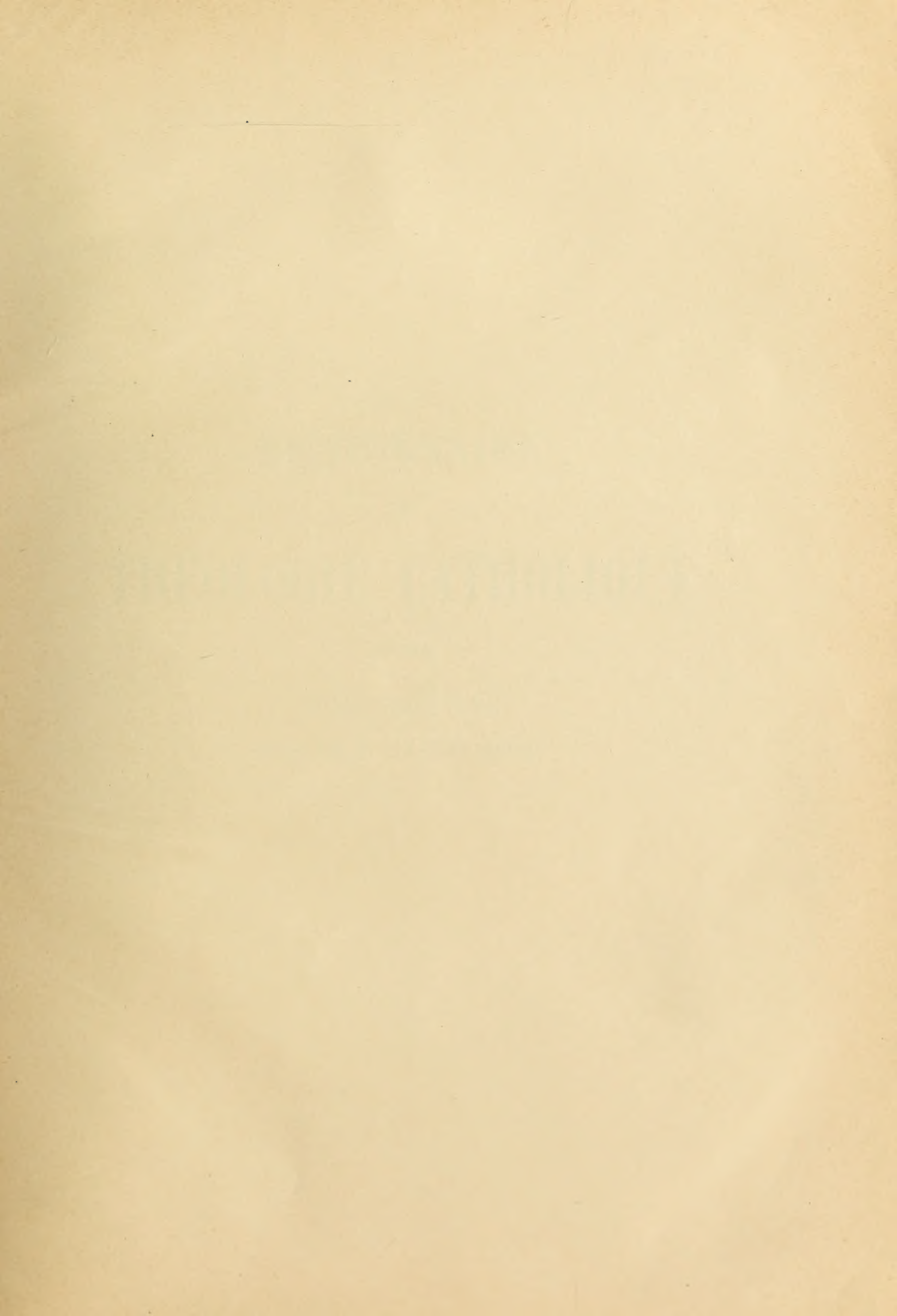
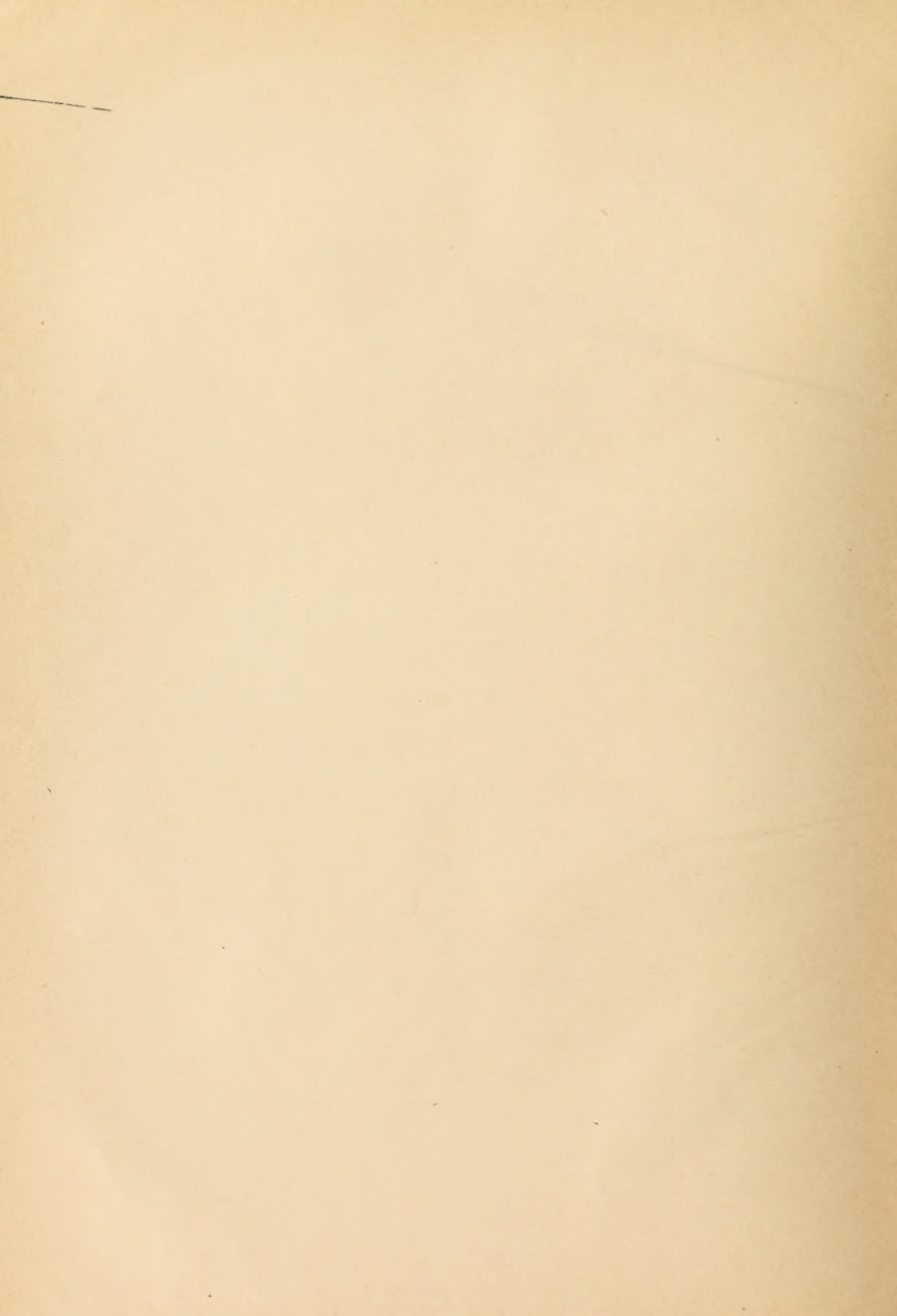








DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TROISIÈME

CLARKE-CZEPANSKI

Imprimatur

Parisiis, die 3ª mensis Decembris 1907.

† Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

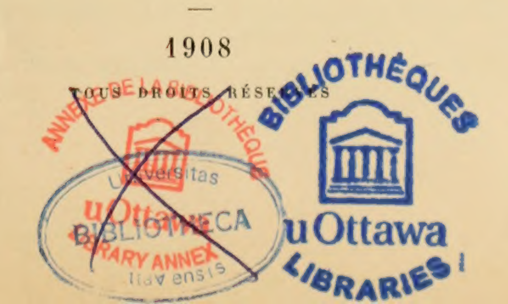
CLARKE-CZEPANSKI

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

1908



LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME TROISIÈME

MM.

ANTOINE (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).

AUTORE (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence (Italie).

BAINVEL, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BARRE (de la), professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.

BAUDRILLART (Mgr), professeur d'histoire ecclésiastique, puis recteur de l'Institut catholique de Paris.

BERNARD, à Paris.

BLANC (le R. P.), de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, professeur d'Écriture sainte au scolasticat d'Attert (Belgique).

BOIS, à Saint-Pétersbourg (Russie).

BOUR, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Metz.

BRIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat de Hastings (Angleterre).

BRUCKER, ancien rédacteur aux *Études*, à Paris.

CARRA DE VAUX (le baron de), professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.

CHOLLET, professeur de morale aux Facultés catholiques de Lille.

CLERVAL, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

CONSTANTIN, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

COULON (le R. P.), des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), puis à Rome.

DESBRUS (le R. P.), de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, à Billens (Suisse).

DOLHAGARAY, chanoine pénitencier, à la cathédrale de Bayonne.

DUBLANCHY (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au scolasticat de Differt-Messancy (Belgique).

DUTOUQUET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Enghien (Belgique).

ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, archiviste de l'ordre à Rome.

MM.

ERMONI, ancien professeur au scolasticat de Saint-Lazare, à Paris.

FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

FRINS (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Fulda (Allemagne).

GARDEIL (le R. P.), des Frères Prêcheurs, régent du Collège théologique, à Kain (Belgique).

GODET, à Rosnay (Vendée).

HARENT (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).

HEMMER, vicaire à Paris.

HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes, à Ryde (Ile de Wight).

INGOLD, à Colmar (Alsace).

JUGIE (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).

LEJEUNE, curé-archiprêtre de Charleville.

LŒVENBRUCK, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy, puis curé de Dieulouard (Meurthe-et-Moselle).

MAHÉ (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à la Maison Saint-Louis (Ile de Jersey).

MARCHAL, à Paris.

MARTIN (E.), professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

MARTIN (J.-B.), maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon.

MOUREAU, professeur de théologie dogmatique aux Facultés catholiques de Lille.

MOREL, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Paris († 1905).

NAU, professeur de mathématiques à l'Institut catholique de Paris.

OBLET, professeur de morale au grand séminaire, puis curé de la paroisse Saint-Georges, à Nancy.

ORTOLAN, supérieur du grand séminaire, puis vicaire général à Ajaccio.

PALMIERI (le R. P.), de l'ordre de Saint-Augustin, à Rome, puis à Cracovie.

MM.

PÉCHENARD (Mgr), recteur de l'Institut catholique de Paris, puis évêque de Soissons.

PETIT (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, supérieur des religieux de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

PINARD (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Florennes (Belgique).

QUILLIET, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

RENARD, maître de conférences à la Faculté de droit de Nancy.

RUCH, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.

SALEMBIER, secrétaire général des Facultés catholiques de Lille.

SCHWALM (le R. P.), des Frères Prêcheurs, à Nice.

MM.

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, à Jambes-les-Namur (Belgique).

SERVIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat de Hastings (Angleterre).

TOUSSAINT, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de la Rochelle.

VACANDARD, premier aumônier du lycée Corneille, à Rouen.

VAILHÉ (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, rédacteur aux *Échos d'Orient* à Constantinople.

VALTON, ancien professeur au grand séminaire de Langres, à Paris.

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lyon.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CLANDESTINITÉ. Voir PROPRE CURÉ.

1. CLARKE Adam, prédicateur et théologien méthodiste (1762-1832), né en 1762 à Moybeg, comté de Londonderry, en Irlande, fit ses études au séminaire wesleyen de Kingswood, près de Bristol. De 1779 à 1805, il mena la vie active d'un prédicateur méthodiste ambulant; dans l'intervalle de ses courses apostoliques, il se consacrait à des travaux de bibliographie et d'exégèse. A partir de 1805 il résida d'ordinaire à Londres. Ses principaux ouvrages sont : 1° *A bibliographical dictionary,* Londres, 1802, dans lequel on trouve la liste et les principales éditions des meilleurs ouvrages publiés en grec, en latin et dans les langues orientales, depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'en 1800; un supplément, paru en 1806, énumère les principales traductions anglaises des ouvrages anciens; 2° *The succession of sacred litterature,* donnant la liste chronologique des auteurs d'ouvrages de religion et de leurs œuvres depuis l'invention de l'alphabet jusqu'en 345 de notre ère, Londres, 1807; en 1831, son fils Jean-Baptiste continua l'ouvrage jusqu'en 1446; 3° *Commentary on the Bible,* Londres, 1810-1826; 4° en 1816, sur la demande des commissaires des archives d'Angleterre, il entreprit une réédition du célèbre ouvrage de Thomas Rymer, *Fœdera inter reges Angliæ et alios reges;* le premier volume et la première partie du second étaient imprimés quand il mourut; ils portent son nom. Ses œuvres mêlées ont paru en 13 vol. à Londres.

An account of the infancy, religious and literary life of A. Clarke, Londres, 1833; Dunn, *Life of Adam Clarke,* Londres, 1863; Etheridge, *Life of Adam Clarke,* Londres, 1858; Everett, *Adam Clarke portrayed,* Londres, 1843; *The life and labours of Adam Clarke,* Londres, 1842; articles de Häusle dans le *Kirchenlexikon,* de Blaikie dans le *Dict. of nat. biography.*

J. DE LA SERVIÈRE.

2. CLARKE Robert, chartreux anglais, né à Londres, vers le commencement du XVIIe siècle, étudia la philosophie et la théologie au collège catholique anglais de Douai, et y enseigna les humanités. En 1632, il entra à la chartreuse de Nieuport, au diocèse d'Ypres, dans la Flandre, où s'étaient réunis (1626) les enfants de saint Bruno proscrits de l'Angleterre. Dom Robert, après sa profession, vécut toujours exemplairement et refusa toute charge qui pouvait le distraire de la prière et de l'étude. Il cultiva beaucoup la poésie religieuse, et c'est avec raison qu'on l'appela le *Virgile chrétien.* Il mourut pieusement le 31 décembre 1675. Comme théologien il composa une dissertation *De dignitate confessarii,* qui ne paraît pas avoir été imprimée. Nombreuses sont ses poésies, mais on n'a publié que son grand ouvrage intitulé : *Christiados, sive de passione Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi,* in-8°, Bruges, 1670; Augsbourg, 1708; Ingolstadt, 1855; trad. allemande par M. l'abbé Walthierer, 1853. M. Sébastien Mutzl, recteur du gymnase d'Eystadt, a publié une étude sur cet ouvrage dans l'*Eos,* en 1829.

S. AUTORE.

3. CLARKE Samuel, théologien et prédicateur anglican (1675-1729), naquit le 11 octobre 1675 à Norwich dans le comté de Norfolk, et fit ses études à Caius College, Cambridge. La philosophie dominante à Cambridge était alors le cartésianisme; Clarke, que la lecture des premiers ouvrages de Newton avait conquis aux idées philosophiques du grand astronome, entreprit de les introduire à l'université; dans ce but, il traduisit en latin la *Physique* de Rohault, *Jacobi Rohaulti physica,* Londres, 1697, et l'accompagna de notes philosophiques conformes aux théories newtoniennes. Cet ouvrage, qui eut en peu de temps six éditions, servit pendant de longues années de *text book* à Cambridge. Clarke en publia aussi une traduction anglaise. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris, 1854, t. II, p. 497.

A peine Clarke eut-il reçu les ordres, que l'évêque de Norwich, John Moore, frappé de ses talents, le prit pour chapelain, et lui conféra d'importants bénéfices; chez l'évêque, Clarke trouvait une des plus belles bibliothèques de l'Angleterre; il put se donner tout entier à ses études, et multiplier ses publications. En 1699 parurent de lui deux traités; l'un, signé : *Three practical essays upon baptism, confirmation, repentance, Works,* t. III, destiné à ramener l'Église anglicane à l'austérité de la primitive Église, et à critiquer la conception romaine des sacrements; l'autre, anonyme, *Reflexions on part of a book called Amyntor, Works,* t. III, où Clarke défendait l'authenticité de plusieurs monuments de l'ancienne littérature chrétienne contre l'*Amyntor* de Toland. En 1701, Clarke publia *Paraphrases on the four Gospels, Works,* t. III, court et clair commentaire où il s'attache avant tout au sens littéral du texte sacré.

En 1704, il fut appelé à donner à Saint-Paul de Londres les *Boyle lectures,* ou conférences établies en 1691 par Robert Boyle, célèbre physicien et fondateur de la Société royale de Londres, pour la défense de la religion naturelle et de la révélation contre l'athéisme et le matérialisme. Devant cet auditoire, le plus distin-

gue du Royaume-Uni. Clarke s'attacha à réfuter en huit conférences Hobbes, Spinoza, « et autres contempteurs de la religion naturelle et révélée, » en prouvant l'existence et les attributs de Dieu. *A discourse concerning the being and attributes of God*, *Works*, t. II. Un être immuable et indépendant existe de toute éternité; il est distinct du monde matériel; nous ne pouvons comprendre son essence, mais beaucoup de ses attributs sont démontrables, p. 524-539. Ces attributs sont l'éternité, l'infinité, l'omniprésence, l'unité, p. 539-543; cet être, à en juger par son œuvre, est une intelligence infinie, il est libre; il est maître souverain de toutes choses et son omnipotence s'accorde bien avec la liberté humaine, p. 543-566; il est infiniment sage, bon, juste et vrai; l'existence du mal dans le monde ne prouve rien contre sa providence, p. 566-571.

Ces conférences, où l'auteur montrait une connaissance approfondie des erreurs les plus en vogue, eurent un tel succès, que Clarke fut prié de continuer son œuvre l'année suivante devant le même auditoire. Il choisit pour sujet en 1705 les obligations de la loi naturelle, et la certitude de la religion révélée, *The obligations of natural religion, and the truth and certainty of the christian revelation*, *Works*, t. II. Certaines obligations morales s'imposent à toute créature raisonnable, indépendamment de toute institution positive et de toute attente de récompense et de châtiment; l'auteur répond à l'objection tirée des divergences des différents peuples dans leurs appréciations du bien et du mal, p. 608-631; les théories de Hobbes sur l'origine de l'obligation et du droit sont réfutées, p. 631-637. Ces obligations morales universelles, sorties de la nature même des choses, sont la manifestation de la volonté de Dieu à ses créatures raisonnables; elles doivent avoir une sanction, et cette sanction n'existant pas toujours en cette vie, l'existence d'une vie future s'impose; les principales preuves de l'immortalité de l'âme sont développées, p. 637-643. Malgré la certitude de ces vérités naturelles, l'homme est tellement faible et corrompu, qu'à de rares exceptions près il ne peut les conquérir et les conserver sans un enseignement positif; cet enseignement, la philosophie humaine n'a pas suffi à le donner; contre les déistes ses contemporains Clarke prouve la convenance et l'utilité d'une révélation divine, p. 643-673. Cette révélation divine, seul le christianisme la possède et en donne des preuves; ses enseignements sont en parfait accord avec les vérités que la raison naturelle nous fait découvrir, p. 673-680. Les points sur lesquels les diverses communions chrétiennes diffèrent sont en petit nombre et de peu d'importance; toutes enseignent également les grandes vérités nécessaires à la conduite de la vie humaine, p. 680-695. Les miracles du Sauveur, l'accomplissement des prophéties en sa personne, le témoignage que lui rendent les apôtres, prouvent clairement sa mission divine; à ces preuves, on ne peut raisonnablement résister, p. 695-737.

Les *Boyle lectures*, qui firent à Londres la réputation de Clarke, furent presque aussitôt éditées par lui sous forme de traité; elles furent traduites en français par Ricotier, Amsterdam, 1727; cette traduction est reproduite dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. V, col. 936 sq.

En 1706, Dodwell ayant publié un écrit où il prétendait que l'âme humaine était naturellement mortelle, mais que, avec le baptême, elle recevait surnaturellement de Dieu l'immortalité, Clarke reprit la plume pour développer quelques-unes des thèses énoncées par lui l'année précédente, et dans une lettre à Dodwell, *Letter to Mr Dodwell*, *Works*, t. III, p. 721 sq., il réfuta ses arguments et prouva que l'immortalité était naturelle à l'âme, par des arguments de raison; il rétablit de plus le vrai sens des citations des Pères que son adversaire avait apportées en faveur de sa thèse; une intéressante correspondance s'engagea à la suite entre lui et un défenseur de Dodwell. *Works*, t. III, p. 757 sq.

Ces graves travaux n'absorbaient pas tous les instants de Clarke; la même année 1706 il trouva le loisir de traduire en latin l'*Optique* de Newton, *Newtonis optice*; le grand savant fut si satisfait de cette œuvre, qui permettait à l'Europe savante de s'initier à ses découvertes, qu'il fit présent à son ami de 500 livres sterling, 100 pour chacun de ses cinq enfants.

Tous ces travaux confirmaient l'évêque de Norwich dans la haute idée qu'il s'était faite du talent de son protégé; il lui fit conférer en 1706 la paroisse de Saint-Bennets Paul's Wharf, à Londres, et l'introduisit à la cour de la reine Anne; trois ans plus tard, la reine le présentait pour la paroisse Saint-James de Westminster, et Clarke devenait un des prédicateurs de la chapelle royale; en 1709, pour se rendre plus digne de ces grandeurs, il allait prendre à Cambridge son doctorat en théologie, après une brillante soutenance de cette thèse, qui lui était chère, qu'il y a parfait accord entre les vérités de l'ordre naturel et les vérités révélées.

Une grave épreuve allait bientôt empêcher Clarke de parvenir aux premiers honneurs de l'Église établie que tout semblait lui présager. En étudiant les Pères de l'Église, il s'était persuadé que la doctrine qui prévalut au concile de Nicée sur la consubstantialité du Père et du Fils n'était pas celle des premiers siècles chrétiens; et il se crut la mission de ramener l'Église anglicane sur ce point au christianisme primitif. Dans ce but, il publia en 1712 sa *Scripture doctrine of the Trinity*, *Works*, t. IV; en vain lord Godolphin et plusieurs autres personnages de la cour de la reine Anne étaient intervenus auprès de lui pour arrêter la publication de ce livre dont ils prévoyaient les conséquences: Clarke se croyait obligé en conscience à expliquer dans quel sens il fallait entendre ceux des 39 articles de l'Église établie qui concernaient la trinité. L'ouvrage a deux parties; dans la première, tous les textes de la sainte Écriture qui ont trait aux trois personnes divines sont cités et brièvement commentés; la seconde énonce les conclusions que Clarke croit devoir tirer de ces textes. Il n'y a qu'une seule cause suprême de toutes choses; une personne divine, auteur de tout être, source de tout pouvoir; avec elle existe de toute éternité une seconde personne divine, le Fils, une troisième, l'Esprit du Père et du Fils. Le Père seul existe par lui-même et a un être indépendant; seul il est dans le sens strict l'Être suprême; c'est de lui que parle l'Écriture, quand elle parle du Dieu unique, quand elle nomme Dieu sans restriction, p. 122-134. Le Fils n'existe pas par lui-même, mais tire son existence et toutes ses propriétés du Père, comme de la cause suprême; c'est une égale erreur d'affirmer que le Fils a été créé de rien, ou qu'il est une substance existante par elle-même; l'Écriture, du reste, suppose toujours que le Fils a existé avec le Père dès le commencement et avant notre monde, p. 134-141. Le Verbe, ou le Fils du Père éternel, envoyé par lui dans le monde pour s'y incarner et mourir, n'était pas « la raison ou sagesse intérieure de Dieu, attribut du Père; mais une personne réelle, la même qui depuis le commencement révéla au monde les volontés du Père », p. 146. L'Esprit-Saint est lui aussi une personne réelle, « qui n'existe pas par elle-même, mais tire son être du Père par le Fils, comme de la cause suprême. » Si la personne du Fils est parfois appelée Dieu dans l'Écriture, ce n'est pas « à cause de sa substance métaphysique, mais de ses attributs relatifs, et de l'autorité divine que le Père lui a communiquée sur nous », p. 150; c'est par lui, en effet, que le Père a créé et gouverne encore le monde; il a reçu du Père tous les pouvoirs divins qui sont communicables, « c'est-à-dire ceux qui ne renferment pas cette indépen-

dance et cette autorité suprême par laquelle Dieu, le Père universel, se distingue. » Le Fils, quelles que soient la grandeur et la dignité divine que lui attribue l'Écriture, est évidemment subordonné au Père, de qui il tire son être, ses attributs et ses pouvoirs, p. 155. Le Saint-Esprit est aussi évidemment subordonné au Père; l'Écriture le représente également comme subordonné au Fils; cela par nature, et aussi par la volonté du Père, p. 179. En conséquence, l'honneur suprême ou adoration n'est dû qu'à la personne du Père, seul auteur suprême et origine de tout être et de tout pouvoir; tout honneur rendu au Fils qui nous a rachetés, ou au Saint-Esprit qui nous sanctifie, doit être compris comme tendant finalement à l'honneur et à la gloire du Père, en vertu du bon plaisir duquel le Fils nous a rachetés et le Saint-Esprit nous sanctifie, p. 179-185. Dans une troisième partie, l'auteur examinait les différents textes de la liturgie anglicane où est exprimé le dogme de la trinité, et s'efforçait de les interpréter dans le sens de sa thèse.

Bien que Clarke protestât en maint passage de son livre de son horreur pour les doctrines ariennes, de nombreux adversaires se levèrent aussitôt contre lui, l'accusant à bon droit de manquer à la foi de Nicée. Wells, Nelson, Waterland engagèrent avec lui, au cours de l'année 1713, une violente polémique dans laquelle Clarke fut contraint de préciser encore ses opinions hétérodoxes. *Works*, t. IV, p. 225 sq. D'ailleurs, le recteur de Saint-James n'était pas seul; et plusieurs de ses amis s'avouaient hautement pour les tenants des doctrines qu'ils appelaient « eusébiennes ». Whiston, *Historical memoirs*, p. 12 sq., 32 sq.; Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1895, t. III, p. 281. Voltaire écrivait d'eux quelques années après : « Il y a en Angleterre une petite secte composée d'ecclésiastiques et de quelques séculiers très savants, qui ne prennent ni le nom d'ariens, ni celui de sociniens, mais qui ne sont point du tout de l'avis de saint Athanase sur le chapitre de la trinité, et qui vous disent nettement que le Père est plus grand que le Fils. » 7e *lettre sur les Anglais, Œuvres*, t. XXXV, p. 55. La reine Anne, elle-même, avait dû s'élever en plein parlement, le 5 avril 1714, contre « ces hommes qui devraient se tenir tranquilles, et se mêler de leurs affaires, plutôt que de ressusciter des questions et des disputes d'une nature trop haute ». Clarke devait s'attendre à un procès en règle. Le 2 juin 1714, la Chambre basse de la « Convocation » ou concile provincial de Canterbury adressa une plainte aux évêques qui composaient la Chambre haute contre son livre, « comme contenant des assertions contraires à la foi catholique, telle qu'elle est reçue et expliquée par l'Église réformée d'Angleterre. » Le 23 juin, les passages qui semblaient les plus répréhensibles furent produits devant les évêques; Clarke fut invité à s'expliquer. Le 26 juin, il se justifia, en ne rétractant rien de ses théories, mais en apportant à leur appui de nombreux textes des Pères de l'Église et des grands théologiens anglicans. Le 2 juillet, sur la demande des évêques, il condensa sa doctrine dans cette proposition : « Le Fils de Dieu est engendré de toute éternité par l'incompréhensible pouvoir et volonté de son Père; le Saint-Esprit dérive de même du Père par le Fils. » *Works*, t. IV, p. 553. Clarke déclara de plus qu'il n'avait pas l'intention de prêcher ou d'écrire de nouveau sur la matière de la trinité, et se défendit d'avoir supprimé dans son église certaines parties du service divin, entre autres la récitation du symbole d'Athanase. Dans une lettre du 5 juillet 1714, adressée à l'évêque de Londres, il tint à bien spécifier qu'il s'expliquait, mais ne se rétractait pas. Le même jour, les évêques déclarèrent « qu'il n'y avait pas lieu de procéder contre les textes produits par la Chambre basse, et que les explications données par Clarke seraient conservées aux archives de la Chambre ». La Chambre basse protesta avec indignation, le 7 juillet, contre cette absolution donnée à Clarke « sans aucune rétractation de ses hérésies »; mais les évêques tinrent bon, et l'affaire en resta là. *Ibid.*, p. 557, 558.

Toutes les pièces de ce curieux procès, qui en dit long sur l'état des esprits dans l'Église anglicane au début du XVIIIe siècle, se trouvent dans les *Œuvres* de Clarke, t. IV, p. 542 sq.

A la suite de ce procès, Clarke fut vigoureusement attaqué par plusieurs de ses amis comme n'ayant pas soutenu ses idées avec assez de franchise, Whiston, *Historical memoirs*, p. 66 sq.; pris de remords, il se refusa, jusqu'à la fin de sa vie, à accepter aucun emploi ecclésiastique qui l'obligerait à souscrire de nouveau les 39 articles; c'était se fermer la route des premiers honneurs. Voltaire, 7e *lettre sur les Anglais, Œuvres*, t. XXXV, p. 56, raconte que la reine Anne ayant pensé à lui pour l'archevêché de Canterbury, l'évêque Gibson arrêta la nomination par cette simple remarque : « Madame, M. Clarke est le plus savant et le plus honnête homme du royaume, il ne lui manque qu'une chose. — Et quoi? dit la reine. — C'est d'être chrétien, » dit le docteur bénévole. Dans son emploi même de recteur de Saint-James, Clarke eut jusqu'à la fin de nombreuses difficultés avec ses paroissiens, qui plus d'une fois le dénoncèrent à l'évêque de Londres comme supprimant ou altérant dans l'office divin les textes liturgiques où le dogme de la trinité était clairement énoncé. Whiston, *Historical memoirs*, p. 53, 76 sq.

Pour dédommager Clarke des hautes situations ecclésiastiques que ses scrupules de conscience ne lui permettaient pas d'accepter, ses puissants amis de la cour lui firent offrir en 1727, à la mort de Newton, le poste de directeur de la Monnaie, que celui-ci avait occupé; Clarke refusa noblement, l'emploi lui semblant incompatible avec ses devoirs de pasteur.

Pendant les dernières années de sa vie il se consacra tout entier aux questions de philosophie et de théologie naturelle qui ne l'engageaient pas dans d'aussi brûlantes controverses. « Cet homme, écrivait Voltaire, est d'une vertu rigide et d'un caractère doux, plus amateur de ses opinions que passionné pour faire des prosélytes, uniquement occupé de calculs et de démonstrations, aveugle et sourd pour tout le reste, une vraie machine à raisonnements. » 7e *lettre sur les Anglais, Œuvres*, t. XXXV, p. 56.

Après la mort de la reine Anne, Clarke devint un des intimes de la princesse de Galles, plus tard la reine Caroline, femme de George II. Chaque semaine, la princesse réunissait un petit cercle de savants pour des entretiens philosophiques; le recteur de Saint-James était un des plus assidus à ces réunions. En novembre 1715, Leibnitz ayant publié une lettre où il se plaignait du progrès de l'incrédulité en Angleterre et l'attribuait en partie aux doctrines philosophiques de Locke et de Newton, la princesse Caroline invita Clarke à prendre la défense du grand astronome son ami, et se chargea de transmettre à Leibnitz sa réponse; il s'exécuta, et une correspondance très intéressante s'engagea entre les deux savants; elle dura jusqu'à la mort de Leibnitz (14 novembre 1716). Clarke la publia lui-même en 1717. Elle comprend cinq lettres de chacun des adversaires, reproduites dans les Œuvres complètes de Clarke, t. IV, p. 575 sq. Les questions les plus intéressantes, abordées sans grand ordre dans cette correspondance, se rapportent au dogme de la providence, aux notions de l'espace et du temps, à la défense de la liberté humaine.

Leibnitz avait attaqué Newton comme soutenant que Dieu était obligé continuellement de « corriger et retoucher son ouvrage par un concours extraordinaire». « Selon mon sentiment, ajoutait-il, la même force et vigueur subsiste toujours dans le monde, et passe seulement

de matière en matière suivant les loix de la nature et le bel ordre préétabli, » p. 587. « Je ne dis point que le monde corporel est une machine, ou une montre qui va sans l'intervention de Dieu, et je presse assés que les créatures ont besoin de son *influence continuelle*, mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa *correction*, autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remédié à tout par avance, il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablie, » p. 595. « Ceux qui soutiennent, répond Clarke, que l'univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et gouverne continuellement, avancent une doctrine qui tend à le bannir du monde... L'idée que le monde est une grande machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue à se mouvoir sans le secours de son horloger, cette idée introduit le matérialisme et la fatalité; elle tend effectivement à bannir du monde la providence et le gouvernement de Dieu, » p. 590, 591. « Le mot de correction ou de réforme, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous... L'état présent du monde, le désordre où il tombera, et le renouvellement dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé... La sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein que sa puissance met continuellement en exécution, » p. 599.

Pour Leibnitz, l'espace « est quelque chose de purement relatif comme le temps, un ordre des coexistences comme le temps est un ordre des successions... Tout espace vuide est une chose imaginaire; l'espace doit être la propriété de quelque substance; l'espace vuide borné que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété et l'affection ? » p. 613; cf. p. 644 sq. Clarke au contraire nie que l'espace soit seulement « l'ordre des choses qui coexistent, pas plus que le temps n'est l'ordre des successions dans les créatures », p. 608. « L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle; l'espace n'est pas borné par les corps, mais il existe également dans les corps, et hors des corps, » p. 623. « L'espace vuide n'est pas un attribut sans sujet, car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps; Dieu est certainement présent dans l'espace vuide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles ni apperçues par aucun de nos sens... L'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout, » p. 623, 624.

Enfin Leibnitz déclarait, au sujet de la volonté humaine, « que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effect que les poids font dans une balance... Vouloir que l'esprit préfère quelques fois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui comme le poids est distingué de la balance, et comme si, dans l'esprit, il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, » p. 631, 635. Clarke critiqua vivement ces comparaisons qui lui semblaient détruire l'idée même de liberté. « Une balance poussée des deux côtez par une force égale, ou pressée des deux côtez par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement; et supposé que cette balance reçoive la faculté d'appercevoir, en sorte qu'elle scache qu'il lui est impossible de se mouvoir... elle se trouveroit précisément dans le même état où le scavant auteur suppose que se trouve un agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue... Mais un agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également raisonnables et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir, » p. 672.

Clarke ne perdit pas cette occasion de railler une des idées les plus chères de son adversaire. « L'harmonie préétablie n'est qu'un mot ou un terme d'art, et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet aussi miraculeux [que] les rapports de l'âme et du corps, » p. 628. « C'est une hypothèse étrange que celle de l'harmonie préétablie, selon laquelle l'âme et le corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre que deux horloges, qui vont également bien quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque, » p. 696.

Cette controverse, dont les plus savants compatriotes de Clarke suivaient avec passion les péripéties, augmenta encore sa réputation de philosophe. Elle eut pour suite diverses correspondances avec des philosophes anglais, surtout Antoine Collins, pour la défense de la liberté humaine. *Works*, t. IV, p. 701 sq.

Ces travaux ne lui faisaient pas négliger son ministère à Saint-James; un premier volume des sermons prêchés à ses fidèles parut en 1724; puis, en 1729, *Exposition of the Church catechism*, résumé de son enseignement; ce catéchisme est fort intéressant pour qui veut connaître les doctrines de l'Église établie, à cette époque. *Works*, t. III, p. 639 sq.

Clarke mourut, des suites d'un refroidissement pris en prêchant, le 17 mai 1729. Après sa mort, Benjamin Hoadly publia en 1731 dix volumes de ses sermons avec une bonne notice; enfin le même Hoadly fit paraître en 1738 les Œuvres complètes de son ami, en 4 in-fol.

The Works of Samuel Clarke, Londres, 1738 sq.: cette édition, dédiée à la reine par la veuve de Clarke, est précédée de la notice d'Hoadly; Whiston, *Historical memoirs of the life of Dr Clarke*, Londres, 1748. A la suite de l'ouvrage de Whiston sont imprimés les deux opuscules suivants: Sykes, *Elogium of Dr Clarke*; Emlyn, *Memoirs of the life and sentiments of Dr Clarke*; Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, *Œuvres complètes*, Paris, 1827, t. XXXV; Zimmermann, *Samuel Clarke's Leben und Lehre*, Vienne, 1870; notices par Hausle dans le *Kirchenlexikon*, par Leslie Stephen dans le *Dict. of nat. biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

1. CLAUDE Jean, célèbre ministre de l'Église réformée de France au XVII[e] siècle, connu surtout pour ses controverses avec Bossuet et Port-Royal et pour la défense qu'il prit de son parti. Né à la Sauvetat du Drot, dans le Bas-Agenois en 1619, il mourut à La Haye le 13 janvier 1687. Fils d'un pasteur, il devint, après de fortes études à Montauban, pasteur lui-même à La Treine, 1645, à Saint-Affrique, 1646, et à Nîmes, 1654. Ses coreligionaires apprécient déjà la solidité de sa doctrine et l'habileté de ses conseils, puisqu'ils l'appellent à professer à l'Académie de théologie de Nîmes et, dès 1659, ils le désignent comme modérateur-adjoint au synode provincial de Montpellier et comme délégué-suppléant au synode national qui devait s'ouvrir à Loudun. Pasteur et professeur très influent malgré une controverse en faveur du cartésianisme avec son célèbre collègue Derodon, il fut bientôt suspect au pouvoir. Survint à Nîmes le synode provincial de 1661. Claude en fut élu modérateur. Ce synode eut à discuter un projet de réunion au catholicisme, présenté par le gouverneur du Languedoc, le duc de Conti. Claude s'éleva contre ce projet avec une vigueur qui triompha, mais qui lui valut du roi l'interdiction d'exercer ses fonctions et même de séjourner dans le Languedoc. Venu à Paris en octobre 1661 pour solliciter son pardon, il y séjourna sans l'obtenir jusqu'en mai 1662; mais c'est alors que s'ébauchèrent ses controverses avec Nicole, la princesse de Turenne l'ayant appelé, sur sa réputation, à défendre la foi protestante auprès du maréchal que Port-Royal s'efforçait de convertir. Sur ces entrefaites, l'Église de

Montauban le demanda, mai 1662; son zèle et son succès lui créèrent les mêmes difficultés qu'à Nîmes et il allait être averti d'avoir à chercher un poste au nord de la Loire, lorsqu'il fut appelé à diriger l'Église de Paris comme pasteur de Charenton. « A Paris, dit Franck Puaux, Claude devait être bientôt le représentant le plus autorisé du protestantisme français et pendant vingt ans il lutta pour le maintien des droits et des libertés de ses coreligionnaires. » Non seulement il est élu en 1669 modérateur du synode provincial de Charenton, représentant de la province de Paris au futur synode national de Saumur, et des synodes provinciaux, celui de Saumur par exemple, engagent les pasteurs à suivre ses avis, mais les catholiques eux-mêmes le considèrent comme le grand homme et le chef de son parti. Il soutint, en effet, avec les plus illustres d'entre eux, deux controverses célèbres, où sa seule infériorité fut de défendre le protestantisme.

1° *Controverse avec Nicole à propos de la transsubstantiation.* — Nicole avait écrit, vers 1659, sur l'eucharistie un petit traité, qui, après avoir dû servir de préface à un *Office du Saint-Sacrement,* fut écarté « comme sentant trop la contestation », dit Sainte-Beuve, mais circula manuscrit sous ce titre : *Traité contenant une manière facile de convaincre les hérétiques, en montrant qu'il ne s'est fait aucune innovation dans la créance de l'Église au sujet de l'eucharistie.* Claude l'ayant tenu du protestant Menjot, médecin de Mme de Sablé, le réfuta, sur la demande de la princesse de Turenne, par un traité également manuscrit, 1662. Nicole se décida alors à faire imprimer son premier écrit et une réfutation de l'écrit de Claude. Ce livre, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie,* plus connu sous le nom de *La petite perpétuité,* in-12, Paris, 1664, avec nom d'auteur : le sieur Barthélémy, provoqua de la part de Claude une *Réponse aux deux traités intitulés : la perpétuité de la foy,* etc., in-8°, Charenton, 1665; La Haye, Genève, 1666; in-12, Charenton, Saumur, 1667; Rouen, 1670. Un jésuite, le P. Nouet, ayant attaqué cet écrit, Claude fit paraître aussitôt un *Traité de l'eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet, jésuite, intitulé : La présence de Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foy,* in-8°, Amsterdam, 1668; Genève, 1670. Le *Journal des savants* ayant donné des extraits du livre avec attaques contre Claude, celui-ci répond par la *Lettre d'un provincial à un de ses amis sur le sujet du Journal du 28 juin 1667,* qui parut d'abord anonyme, puis fut ajoutée au *Traité de l'eucharistie.* Mais en 1669 paraissait le Ier volume de la *Grande perpétuité;* le IIe devant paraître en 1672 et le IIIe en 1674. Il parut sous le nom d'Arnauld, mais Nicole y avait eu la part de beaucoup la plus large. Claude lançait dès 1670 sa *Réponse au livre de M. Arnauld intitulé : La perpétuité, etc.; avec cette devise : Veritas fatigari potest; dédié à MM. les ministres et les anciens du consistoire qui s'assemble à Charenton,* in-8°, Quevilly, 1670; Genève, 1670, avec en plus une *Réponse à la dissertation qui est à la fin du livre de M. Arnauld touchant le livre du corps,* etc. Arnauld lui répliqua par une *Réponse générale au nouveau livre de M. Claude,* in-12, Paris, 1671. Cette fois, Claude se tut. La question débattue était celle-ci : la foi de l'Église relativement à l'eucharistie a-t-elle varié? La foi en la présence réelle, affirmait Claude, s'est formée petit à petit. Et il faisait valoir avec plus de force et d'habileté les textes de l'Écriture ou des Pères déjà invoqués en faveur de la même thèse par le ministre Aubertin, dans son traité : *L'eucharistie de l'ancienne Église,* Genève, 1633. A cette méthode de *discussion,* Nicole opposait la méthode de *prescription.* Prenant comme point de départ la condamnation de l'hérésie de Berenger, l'Église, démontrait-il, n'a *pu* varier ni avant, ni après. Un point fut spécialement étudié dans la *Grande perpétuité* : la croyance des Églises grecque et orientales en la présence réelle. Claude l'avait contestée; l'ambassadeur du roi à Constantinople, Nointel, en fournit à Nicole des preuves officielles. Cf. *Revue catholique des Églises,* mars 1905, p. 144-148. Richard Simon, qui trouvait « la science du ministre très médiocre », son éloquence « artificieuse », *Lettres choisies,* 2e édit., Amsterdam, 1730, t. III, p. 27; cf. p. 20, intervint dans la controverse. Arnauld ayant opposé à Claude un passage de Gabriel de Philadelphie, où la croyance des Grecs sur la transsubstantiation et sur l'adoration de Jésus-Christ dans l'eucharistie est exprimée en termes formels, le ministre éluda ce témoignage, sous prétexte qu'on ne l'avait pas cité en grec, mais en français seulement et sur l'autorité du cardinal du Perron. Richard Simon réédita le texte grec, imprimé à Venise, des opuscules de Gabriel et y joignit une traduction latine : *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula nunc primum de græcis conversa... adversus Claudium calvinianum,* in-4°, Paris, 1671, 1686. Cf. *Bibliothèque critique,* Paris, 1708, t. I, p. 333-336; *Lettres choisies,* t. II, p. 81-91; cf. p. 130. Le P. de Paris, chanoine régulier de Saint-Augustin, publia aussi : *La créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation défendue contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld,* 2 in-12, Paris, 1672, 1674; reproduite dans Migne, *La perpétuité de la foy,* t. IV, col. 295-472.

Les luttes de Claude n'en finirent pas là contre Port-Royal trop heureux de faire preuve d'orthodoxie et de se séparer des hérétiques. En 1671, Nicole publiait un livre intitulé : *Préjugés légitimes contre les calvinistes,* Claude y répondit par : *La défense de la Réformation, contre le livre intitulé : Préjugés, etc., dédié à M. de Ruvigny,* in-4°, Quevilly, 1673; 2 in-12, La Haye, 1682; Amsterdam, 1683. Claude y légitime la réforme par la corruption de la cour de Rome. Nicole répondit par ses *Prétendus réformés convaincus de schisme,* Paris, 1688. Cf. Richard Simon, *Lettres choisies,* t. II, p. 92-99. Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal,* 5 in-8° et 7 in-18, Paris, 1840-1860.

2° *Controverse avec Bossuet.* — En 1678, une nièce de Turenne, Mlle de Duras, sur le point de se convertir, mais désirant ou en finir avec de derniers doutes, ou entourer d'éclat sa conversion, mit en présence Claude et Bossuet, chez sa sœur, la comtesse de Roye. La controverse porta sur l'autorité de l'Église, sa nécessité et ses limites. Bossuet triompha, mais l'habile argumentation de Claude l'émut plus d'une fois. Bossuet ayant écrit de cette controverse une relation manuscrite qui circulait, Claude en fit également une, que Bossuet jugea « ne faire honneur ni à Claude, ni à lui-même ». Il lui offrit une nouvelle conférence publique, mais Claude se déroba. Il crut alors devoir publier sa *Relation de la conférence de Bossuet avec le ministre Claude,* avec des réflexions, in-12, Paris, 1682; et Claude se hâta de publier une *Réponse au livre de Monsieur de Meaux intitulé : Conférences avec monsieur Claude, ministre de Charenton,* in-8°, Charenton, La Haye, 1683. Voir t. II, col. 1000.

3° *Écrits en faveur des protestants français.* — Claude fut le défenseur officiel de l'Église réformée de France que menaçait la révocation de l'édit de Nantes. Dès 1666, quand Louis XIV, résumant sa politique depuis 1661, parla dans sa déclaration du 2 avril de « respecter *exactement* l'édit de Nantes ». Claude publia une *Relation succincte de l'état où sont maintenant les Églises réformées de France,* in-4°, qui fut immédiatement supprimée par ordre du parlement. Il y eut un moment de détente; mais, après l'échec des controverses et des projets de réunion, les mesures de rigueur

reparurent, trouvant toujours en face d'elles « l'inflexible Claude ». Le 17 juin 1681, une déclaration du roi portait que les enfants de la R. P. R. pourraient se convertir dès l'âge de 7 ans. Claude rédigea aussitôt, au nom de tout son parti, une *Requête présentée au roi par MM. de la R. P. R. au mois de juillet mil six cent quatre-vingt-un*, in-4°. En 1682, l'Assemblée générale du clergé de France lança l'*Avertissement pastoral de l'Église gallicane à ceux de la R. P. R. pour les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Église*, et le roi appuya cette démarche. Claude fit alors paraître successivement ses *Réflexions solides sur le monitoire de l'Assemblée du clergé de France adressé aux protestants du royaume et sur les Lettres du roi très chrétien aux évêques et aux intendants sur le même sujet*, in-12, Paris, 1682, et ses *Considérations sur les Lettres circulaires de l'Assemblée du clergé de France de 1682*, in-12, La Haye, 1683. Enfin, en janvier 1685, il présentait encore au roi une *Requête* au nom des réformés : ce devait être la dernière. Le 17 octobre l'édit de Fontainebleau était signé, qui révoquait l'édit de Nantes; le 21, il était enregistré; le 22, l'on commençait la démolition du temple de Charenton, et Claude, qui avait empêché la réunion en masse organisée un peu auparavant pour son Église, recevait l'ordre de partir dans les vingt-quatre heures. Il se réfugia à La Haye qui était devenue le centre de la résistance à la politique de Louis XIV et où son fils Isaac était ministre de l'Église wallonne. Il fut accueilli avec honneur par Guillaume III qui lui fit une forte pension. De là, il protesta encore au nom de ses coreligionnaires persécutés, faisant entendre *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, in-8°, Cologne, 1686; une nouvelle édition fut donnée par Basnage, augmentée d'une préface contenant des *Réflexions sur la durée de la persécution et l'état présent des réformés en France*, in-8°, Cologne, 1713. La dernière édition a été publiée par Frank Puaux sous ce titre : *Les plaintes des protestants..., édition nouvelle avec commentaires, notices biographiques et bibliographiques*, Paris, 1885. Louis XIV proscrivit sévèrement le livre de Claude et même le poursuivit à Londres. Denys de Sainte-Marthe essaya de le réfuter dans une *Réponse aux plaintes des protestants français touchant la prétendue persécution de France*, in-12, Paris, 1688. Claude était mort à La Haye le 13 janvier 1687. Le *Mercure galant* de février 1688 assura qu'il était mort catholique; son fils Isaac, dans les *Œuvres posthumes* de son père, et Bayle, *Dictionnaire*, Paris, 1820, t. v, p. 229, ont démontré qu'il n'en était rien. Cf. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique*, Paris, 1707, t. I, p. 505-509.

4° *Autres œuvres.* — En dehors des œuvres citées on a de Claude : 1. des sermons : *Sermon sur ces paroles de l'Épître de S. Paul aux Éphésiens, c.* IV, *ỳ. 30 : « Ne contristez point le Saint-Esprit, »* in-8°, Charenton, 1666, dédié à la duchesse de La Force qui venait de perdre sa fille, la princesse de Turenne, dont la mort devait amener l'abjuration du maréchal-général; *La parabole des noces expliquée en cinq sermons sur le c.* XXII *de saint Matthieu jusqu'au verset quatorze, prononcés à Charenton l'an 1675*, in-8°, Charenton, 1676; Genève, 1677; *Les fruits de la repentance ou sermon sur les paroles de Salomon : « Il y aura propitiation, » etc., etc., prononcé à Charenton le 3 avril 1676*, in-8°, Charenton, 1676; Genève, 1688; *Sermon sur les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, Matthieu, c.* XVI, *ỳ. 18, prononcé à Charenton le 15 novembre 1682*, in-8°, Rotterdam, 1684; *Sermon sur l'Ecclésiaste, c.* VIII, *ỳ. 14, prononcé à La Haye le 21 novembre 1685*, in-12, La Haye, 1685; Londres, 1686; *Trois sermons sur l'Épître de saint Paul aux Éphésiens, c.* II, *ỳ. 1 à 3*, Amsterdam, 1689; 2° *Lettre de monsieur Claude à monsieur Turretin, pasteur et professeur à Genève, du 20 juin 1675* pour supplier l'Église de Genève de ne pas tomber dans l'intolérance, publiée dans le *Fasciculus epistolarum latinæ et gallicæ in quibus Ludovicus Molinæus satisfacere conatur celeberrimo theologo dom. Johanni Claudio*, Eleutheropoli, 1676, et *Lettre écrite de Suisse*, Dordrecht, 1690, où Claude attaque saint Augustin; 3° *Explication de la section* LIII *du catéchisme*, in-8°, Charenton, 1682; 4° *L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion, suivi des Psaumes qui se chantent aux jours de la sainte cène, suivant l'ordre de l'Église réformée*, in-12, Charenton, 1682; 5° *Traité en forme de lettres à un ami sur la lecture des Pères et la justification par J.-C.*, in-8°, Amsterdam, 1685; 6° *Réponse à un traité de l'eucharistie attribué à M. Le Camus, évêque de Grenoble*, in-8°, Amsterdam, 1687; 7° *Les œuvres posthumes*, 5 in-8°, Amsterdam, 1688-1689, comprenant entre autres un *Traité de la composition d'un sermon*, un *Traité de J.-C.*, un *Commentaire sur les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains*, et la *Correspondance* de Claude, 45 lettres. En 1676, les ministres de Charenton s'étant associés pour travailler à une version française de la Bible, qui ne favoriserait aucun parti, le Pentateuque échut à Claude. Mais le projet n'aboutit pas. Richard Simon, *Lettres choisies*, t. III, p. 267-291.

Abrégé de la vie de M. Claude par A. R. R. D. L. D. P. (A. R. de Ladevèse), *pasteur à La Haye*, Amsterdam, 1687; Dictionnaires de Bayle, Chauffepied, Moréri, Bossuet, *Histoire des variations*, Paris, 1688; Grenn, *Essai sur le ministère de Claude*, 1831; Haag, *La France protestante*, 10 in-8°, Paris, 1846-1858; 2° édit., 1877-1895, t. IV, col. 459-476, art. de Frank Puaux; les commentaires et notices des *Plaintes des protestants*, édit. Puaux, Paris, 1885; les *Histoires de Louis XIV*; les *Histoires du protestantisme français* de N.-A.-F. Puaux, de Felice, de Drion; l'*Histoire de l'édit de Nantes*, par Élie Benoist, etc.

C. CONSTANTIN.

2. CLAUDE DE TURIN. — I. Vie. II. Doctrines.

I. VIE. — Claude de Turin a été confondu à tort avec Claude Clément l'Écossais par Trithème, *De scriptoribus ecclesiast.*, c. CCLVIII, dans J. A. Fabricius, *Bibliot. ecclesiast.*, IIIe partie, Hambourg, 1718, p. 70; Bellarmin et Labbe, *De scriptoribus ecclesiast.*, Venise, 1728, p. 271, etc. Cf. N. Antonio, *Bibliot. hispana vetus*, Madrid, 1788, t. I, p. 459-461; *P. L.*, t. CIV, col. 612-616. Il fut sûrement d'origine espagnole. Cf. Jonas, évêque d'Orléans, *De cultu imaginum*, præf. et l. I. *P. L.*, t. CVI, col. 306-308. Il naquit au VIIIe siècle; il n'est pas possible de préciser la date. Sa jeunesse ne nous est pas connue. Jonas d'Orléans, *ibid.*, col. 309; cf. Dungal le reclus, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, prol., *P. L.*, t. CV, col. 466, en fait un disciple de Félix d'Urgel, et cela *ab ineunte ætate*. Claude, *In libros informationum litteræ et spiritus super Leviticum*, præf., *P. L.*, t. CIV, col. 616, déclare qu'il est inhabile à écrire, *quia nec sæcularis litteraturæ didici studium nec aliquando exinde magistrum habui*. Du vivant de Charlemagne, nous le trouvons à la cour de Louis le Débonnaire, alors roi d'Aquitaine; il remplit l'office de chapelain et, semble-t-il, enseigne l'Écriture sainte. Il écrit un commentaire sur la Genèse, vers 811, *in Cassinologio palatio, natali Ludovici regis loco*. Cf. E. Dümmler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. IV, *Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 590-593, et, pour l'identification de Cassinogilum, Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 600. Vers 813, pendant qu'il est dans le palais royal d'Ebreuil en Auvergne, cf. la lettre dédicatoire de l'*Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, *P. L.*, t. CIV, col. 841, Dructeran, peut-être abbé de Saint-Chaffre (diocèse du Puy), à qui il a dédié son commentaire de la Genèse, le presse d'entreprendre « un travail fructueux » sur les Épîtres de

saint Paul. Louis le Débonnaire étant devenu empereur par la mort de Charlemagne (814), Claude le suit à Aix-la-Chapelle, où il explique l'Écriture aux clercs de l'école palatine. Il y rencontre Juste, abbé du monastère de Charroux (diocèse de Poitiers), qui lui demande, pour ses moines, une exposition de l'Évangile de saint Matthieu; Claude la compose en 815 ou 816. De tous ses écrits c'est celui qui nous a été conservé par le plus grand nombre de manuscrits; E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte der K. preus. Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1895, p. 430, mentionne neuf manuscrits. Vers la même date Claude dédie à Dructeran son commentaire de la lettre aux Galates. Louis le Débonnaire le nomme évêque de Turin, vers la fin de 817 ou en 818. Cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi di Torino,* Turin, 1889, p. 38-40; E. Comba, *I nostri protestanti,* t. I, *Avanti la Riforma,* Florence, 1895, p. 121-123.

C'est le temps où avait éclaté la révolte de Bernard, roi d'Italie, contre l'empereur, son oncle. F. Savio regarde comme probable que Louis le Débonnaire préposa Claude à l'Église de Turin pour avoir, dans ce poste important, un homme énergique et dévoué, ce qui était d'autant plus utile que Bernard avait compté des partisans dans le clergé italien; il explique, *op. cit.*, p. 42, 50-51, 55, par les services rendus, la faveur dont Claude jouit à la cour impériale et l'indulgence qu'il y trouva jusqu'à la fin de sa vie. Claude fut-il promu malgré lui, comme il l'affirme? C'est là, observe Jonas d'Orléans, *P. L.*, t. CVI, col. 315, une chose qu'il faut laisser au jugement de Dieu. Du reste, Jonas, *ibid.*, col. 310, dit qu'il fut choisi par l'empereur *ut aliorum utilitati, doctrina prædicationis evangelicæ, quæ illi admodum inesse videbatur, consuleret,* et que, de fait, Claude s'appliqua au ministère de la prédication *pro viribus.* Tout absorbé qu'il fût par les soucis de la charge pastorale et par des préoccupations d'ordre profane (il dut combattre les Sarrasins), Claude n'abandonna pas ses études sur l'Écriture. Après les commentaires sur les lettres aux Éphésiens et aux Philippiens, dédiés à Louis le Débonnaire et qui sont à peu près de la même date que la nomination au siège de Turin, il rédigea des commentaires sur les autres Épîtres de saint Paul, sur le reste du Pentateuque, sur Josué, les Juges, Ruth, les Rois. Un de ses compatriotes, Théodemir, abbé du monastère de Psalmody (diocèse de Nimes), était son meilleur ami et le principal excitateur de ses travaux; la plupart lui furent dédiés.

Or, le commentaire sur la lettre aux Corinthiens (vers 820) ayant effarouché l'orthodoxie de Théodemir, celui-ci envoya ce commentaire à la cour d'Aix-la-Chapelle, pour en obtenir la condamnation. Claude l'apprit (vers 822) par une lettre venue de l'entourage de l'empereur. Il composait alors, pour Théodemir, son commentaire sur les Rois; il le continua, non sans ouvrir une parenthèse dans laquelle il adressait des reproches à Théodemir et lui disait qu'à Aix-la-Chapelle, loin de condamner son ouvrage, on lui avait fait un accueil flatteur. Cf. *P. L.*, t. CIV, col. 811. Théodemir répliqua par une lettre où il pressait Claude d'abandonner ses opinions hétérodoxes. Nous savons par ailleurs, cf. *P. L.*, t. CV, col. 460, 465; t. CVI, col. 311, que, dès son arrivée dans son diocèse, Claude avait combattu absolument le culte des images, et ordonné de détruire toutes celles — et elles étaient nombreuses — qu'il y avait dans les églises; de là beaucoup d'agitation parmi les fidèles. Le pape Pascal Ier infligea à Claude un blâme, demeuré platonique. La lettre de Théodemir n'eut pas plus de succès. Claude répondit (vers 825) par l'*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theodemirum abbatem;* il y reprenait ses idées favorites, s'il ne les accentuait encore. En 825 se tint, à Paris, un synode qui, d'une part, protesta contre le culte des images, mais, d'autre part, défendit de les détruire et déclara que c'est une injustice de comparer les images à la croix. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, t. V, p. 236-242. Ces deux derniers points contredisent l'enseignement de Claude, et il semble que Dungal ait en vue ce synode quand il dit, *P. L.*, t. CV, col. 529-530, cf. col. 468, que Claude refusa de s'y rendre, l'appelant une « assemblée d'ânes », et que les évêques trop patients eurent le tort de l'épargner. Cf. Savio, *op. cit.*, p. 47-48. En tout cas, les doctrines de Claude furent condamnées par l'empereur et « les hommes très prudents de son palais ». Cf. Jonas, *P. L.*, t. CVI, col. 306. Louis le Débonnaire envoya des extraits de l'*Apologeticum* à Jonas d'Orléans, qu'il invita à en écrire la réfutation. Peut-être fit-il la même demande à d'autres personnages. L'hypothèse est vraisemblable en ce qui concerne Dungal le reclus, lequel, dans ses *Responsa* contre Claude (vers 827), reproduit et réfute ces fragments. Quant à Éginhard, a-t-il écrit à la demande de l'empereur son traité *De adoranda cruce,* et même ce traité, qui est des environs de 830, fut-il dirigé contre Claude? Le peu que nous savons de cet ouvrage, par Servat Loup de Ferrières, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. CXIX, col. 445, ne permet pas de répondre à ces questions. Claude, d'humeur combative et d'une grande ténacité de caractère, ne se laissa pas amener à d'autres idées que celles qu'il avait soutenues. D'ailleurs, Louis le Débonnaire et son fils Lothaire, roi d'Italie, ne le troublèrent pas dans la libre possession de son évêché, en dépit des exhortations de Dungal, *P. L.*, t. CV, col. 466-467, à le châtier rigoureusement. Claude demeura fidèle jusqu'au bout aux doctrines qui lui avaient valu la contradiction; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiast.*, c. VIII, *P. L.*, t. CXIV, col. 929, dit que *suo judicio damnatus interiit,* ce qui est la formule usitée par les auteurs ecclésiastiques pour indiquer l'obstination finale dans l'erreur. Cf. Savio, *op. cit.*, p. 50. Sur des légendes ultérieures relatives à sa mort, cf. E. Comba, *I nostri protestanti,* t. I, p. 148. Il mourut certainement avant le 22 janvier 832, date où son successeur Vitgaire figure dans un acte de partage de biens de l'abbaye de Saint-Denis, cf. Mabillon, *De re diplomatica,* 2e édit., Paris, 1799, p. 519, et p. 450, table 53 — et probablement vers 827, car, si Dungal acheva vers cette date, et du vivant de Claude, ses *Responsa,* Jonas d'Orléans, qui avait entrepris, vers le même temps que Dungal, de réfuter l'évêque de Turin, arrêta la rédaction de son traité en apprenant la mort de Claude. Plus tard, après la mort de Louis le Débonnaire (840), donc entre 840 et 843, année où il mourut lui-même, Jonas reprit la plume et termina l'œuvre interrompue, car il avait été avisé que les erreurs de Claude revivaient dans ses disciples, *P. L.*, t. CVI, col. 307; il offrit son traité à Charles le Chauve.

II. Doctrines. — 1° *Doctrines certaines de Claude de Turin.* — 1. Claude comprenait les exigences de la foi catholique. Dans la préface de son commentaire sur les Rois, *P. L.*, t. CIV, col. 634, il dit qu'il n'y a qu'une chose qu'on doive examiner dans celui qui s'occupe de l'Écriture, *utrumne vera et catholica an falsa et hæretica sint quæ scribit.* Dans son *Apologeticum*, *P. L.*, t. CV, col. 459, il déclare tenir à l'unité : *ego enim non sectam doceo qui unitatem teneo et veritatem proclamo.* Il est vrai qu'il ajoute qu'il a toujours combattu et qu'il ne cesse pas de combattre de son mieux « les sectes, les schismes et les superstitions », c'est-à-dire le culte des images. On sait — qu'il suffise de se rappeler les livres carolins, voir t. II, col. 1792-1799, le concile de Francfort (794), le synode de Paris (825), cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* sæc. IV, part. II, Paris, 1677, p. XI-XXIX — les idées assez généralement admises dans l'Église franque sur les images; si l'on protestait qu'il ne faut pas les détruire, on leur déniait toute espèce de culte, même de dulie, même relatif. L'adversaire de

Claude. Jonas d'Orléans, *P. L.*, t. cvi, col. 325, est d'accord avec lui pour rejeter ce principe que l'Église catholique a fini par faire triompher, à savoir que ce n'est pas parce qu'on pense qu'il y a quelque chose de divin dans une image qu'on la vénère, mais bien par honneur pour celui qu'elle représente. Cf. Petau, *Dogmata theolog.*, *De incarnatione*, l. XV, c. XIII, n. 5-6, édit. Fournials, Paris, 1867, t. VII, p. 264-265. Que, du reste, dans le diocèse de Turin, le culte des images dégénérât en pratiques vraiment superstitieuses, c'est très possible et même probable. Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 306, dit que ce peuple était devenu étranger à l'Évangile. Déjà le plus illustre des prédécesseurs de Claude sur le siège de Turin, saint Maxime, avait reproché à son peuple des superstitions qu'il taxait d'idolâtrie; Claude fit un grand usage des homélies de saint Maxime, et dut y trouver une sorte de confirmation et peut-être le point de départ de quelques-unes de ses idées personnelles. Cf. G. Boffito, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, Turin, 1898, t. xxxiii, p. 275-276. Il ne se contenta pas de contenir le culte des images dans certaines limites, ni même de s'opposer à ce qu'on les vénérât; il ordonna leur destruction. Les raisons par lesquelles il motive sa manière de voir et de faire sont les suivantes : Quitter le culte des démons pour vénérer les images des saints, ce n'est pas quitter les idoles mais changer leurs noms, et c'est toujours la même erreur; s'il ne faut pas adorer les ouvrages des mains de Dieu, à plus forte raison ceux des hommes; se prosterner devant les images c'est courber un corps que Dieu a fait droit et qui doit se relever et regarder en haut vers le ciel et vers Dieu; et qu'on ne dise pas que l'honneur rendu aux images s'adresse aux saints qu'elles représentent, car les saints non plus n'ont droit à aucun culte. Cf. *Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 461; *Quæstiones XXX super libros Regum*, l. IV, c. xxx, col. 825-827. — 2. De la négation du culte des images Claude passe, en effet, à celle du culte des saints et des anges. Dans son commentaire sur le Lévitique (823), il avait touché à cette question, *P. L.*, t. civ, col. 618-620. Il y revient plus fortement dans l'*Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 461, 464. Que personne ne doive s'imaginer que l'intercession des saints dispense, pour le salut, des vertus que les saints ont pratiquées, c'est ce qu'il affirme, et non pas plus clairement que l'Église. Mais il ne sait pas voir qu'on peut prier un saint et respecter les droits de Dieu qui sauve, et il avance que, si le culte des saints est légitime, il l'était bien plus de leur vivant, quand ils étaient l'image de Dieu, qu'après leur mort, lorsqu'ils ressemblent à des pierres ou à des morceaux de bois privés de sensibilité et de raison. — 3. C'est dire que le culte des reliques à son tour est condamnable. Claude ne manque pas de le proscrire; il s'en prend surtout au culte des reliques de l'apôtre saint Pierre et, par la même occasion, aux pèlerinages qui se font à son tombeau et aux basiliques des martyrs. Cf. *Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 463; Dungal, *P. L.*, t. cv, col. 465. Il croit pouvoir mettre l'origine de la pratique du pèlerinage de Rome dans une intelligence grossière et, pour ainsi dire, matérialiste du *Tu es Petrus... et tibi dabo claves*. Cf. Jonas, l. III, *P. L.*, t. cvi, col. 365-379. — 4. Claude est l'ennemi de la croix autant et plus encore que des images. Il en parle sur un ton sarcastique. Honorer la croix à cause du souvenir du Sauveur, c'est aimer en Jésus-Christ ce qui a plu aux impies, c'est-à-dire l'opprobre de la passion et la moquerie de la mort; c'est, comme les Juifs et les païens, ne pas croire à la résurrection. S'il faut adorer la croix parce que Jésus-Christ y a été attaché, il faut adorer bien d'autres choses : il faut adorer *puellæ virgines quia virgo peperit Christum*, les crèches puisqu'il est né dans une crèche, les vieux linges, *veteres panni*, puisqu'il a été enveloppé, à sa naissance, dans de vieux linges, les ânes puisqu'il est venu à Jérusalem sur un âne, etc. *P. L.*, t. cv, col. 462. — 5. Théodemir ayant dit à Claude combien l'avait affecté le blâme dont son ami avait été l'objet de la part du seigneur apostolique, le pape Pascal, Claude répond, *P. L.*, t. cv, col. 461, que celui-là n'est pas apostolique qui siège dans la chaire de l'apôtre, mais bien celui qui remplit l'office apostolique, ce qui veut dire que Pascal, l'ayant blâmé, a manqué à son devoir et n'est plus le seigneur apostolique. Assurément cette parole est une des plus graves qui aient été prononcées au moyen âge. Il est vrai que sa portée est affaiblie par ce que Claude ajoute : à ceux qui « tiennent la place et ne remplissent point l'emploi », il applique la parole de Notre-Seigneur sur les scribes et les pharisiens assis dans la chaire de Moïse : « Faites ce qu'ils disent, mais non ce qu'ils font. » Donc on doit, en somme, obéir. — 6. Il y aurait à relever encore les lignes qui terminent la préface du commentaire de la lettre aux Corinthiens, *P. L.*, t. civ, col. 840, 928. A Théodemir, qui lui demandait pour ses moines une exhortation pieuse, Claude répondit qu'il n'avait rien de mieux à lui offrir que la lettre de saint Paul aux Romains, *quia tota inde agitur ut merita humanum tollat, unde maxime nunc monachi gloriantur, et gratiam Dei commendat*. Était-ce là une pure boutade, ou une idée sérieusement exprimée? Et faut-il admettre, avec E. Comba, *I nostri protestanti*, t. i, p. 135, que ce fut là l'étincelle qui alluma l'incendie, la parole qui détermina Théodemir à dénoncer Claude? Il est difficile de le dire. Du moins, il ne fut pas question du mérite et de la grâce dans la suite du débat, et l'apologie de Claude, dans la partie qui nous est connue, n'autorise pas à croire que Théodemir l'ait contredit sur ce point.

2° *Doctrines douteuses ou faussement attribuées à Claude de Turin.* — 1. Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 307-308, accuse Claude d'arianisme; l'évêque de Turin aurait ressuscité l'hérésie arienne par ses prédications et par des écrits qu'il aurait laissés dans les archives épiscopales. Il est difficile de croire que cette imputation soit fondée. « Il se peut faire, observe Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin*, Paris, 1730, t. i, p. 286, que ce bruit de l'arianisme de Claude ait été répandu après sa mort pour rendre sa mémoire plus infâme. » Jonas, en effet, écrit après la mort de Claude, loin des lieux que Claude habita; il ne fait reposer son accusation que sur une relation qu'il croit « véridique » et sur un *fertur*, et, pour l'appuyer, il ne trouve rien à prendre dans les ouvrages de Claude. Bien plus, ces ouvrages contiennent des affirmations variées et très explicites en faveur de la divinité de Jésus-Christ et de son égalité avec le Père. Dans la belle étude qu'il a faite du commentaire inédit de l'Évangile de saint Matthieu, G. Boffito recueille, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, t. xxxiii, p. 280-283, toute une série de textes aussi clairs que possible. Il constate, p. 279, que Claude ignora les homélies authentiques de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu et qu'en revanche il lui attribua, avec tous ses contemporains, la paternité de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, qui, en réalité, on l'a démontré dans la suite, est l'œuvre d'un arien; or à cet écrit Claude n'emprunte que les passages irréprochables, si l'on excepte un mot qui pourrait être suspect à la condition de ne pas le prêter à saint Jean Chrysostome. Dans l'Écriture, Claude préfère au sens littéral, qu'il assimile à l'humanité visible du Christ, le sens spirituel qu'il assimile à sa divinité invisible. Cf. les prologues des commentaires sur le Lévitique et sur saint Matthieu, *P. L.*, t. civ, col. 617, 836. De ceux qui ont cru le Père supérieur au Fils, il dit, *In Epistolam ad Ephesios*, præf., *P. L.*, t. civ, col. 841-842 : *Hæc omnia, velut mortale præcipitium aut lethale virus, catholicis auribus demonstro fugienda*. Voir encore des fragments de ses commentaires sur saint Paul, *P. L.*,

t. CIV, col. 925-926, sa *Chronique* (si tant est qu'elle soit de lui), *P. L.*, t. CIV, col. 917. — 2. Dungal, *P. L.*, t. CV, col. 466, et Jonas, *P. L.*, t. CVI, col. 309-310, disent que Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, et Jonas ajoute même, en s'emparant d'un mot de saint Jérôme, que Félix revit dans son disciple comme Euphorbe dans Pythagore. Mais ni l'un ni l'autre ne disent que Claude a enseigné l'adoptianisme de Félix d'Urgel; il semble plutôt, à les lire de près, qu'ils tiennent que Félix a mis en Claude des tendances hétérodoxes, peut-être qu'il lui a inculqué le principe de ses erreurs sur les images et le culte des saints. Toutefois, des historiens, tel Bossuet, *Hist. des variations*, l. XI, n. 1, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 458, ont soutenu que « Claude de Turin était arien et disciple de Félix d'Urgel, c'est-à-dire nestorien de plus ». Il est possible que Félix ait été le maître de Claude, quoique le passage cité plus haut, où Claude se déclare peu expert à écrire parce qu'il n'a pas étudié la science séculière et qu'il n'a jamais eu de maître, invite à en douter; mais il est très possible également que Dungal et Jonas aient rattaché Claude à Félix parce qu'ils étaient Espagnols l'un et l'autre, ou peut-être sur la foi d'un de ces « on dit » qui circulent si aisément et si vite, afin de mieux attirer la condamnation sur l'évêque de Turin. Foss, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 137, est d'avis que quelques expressions du commentaire des Rois ont une teinte de nestorianisme, et il signale ce mot qui, en effet, pris tel qu'il sonne, est nestorien, *P. L.*, t. CIV, col. 738: *Thronus eburneus æternam judicis potestatem auro divinitatis fulgentem, quam Dominicus homo a Patre accepit, figuram gestasse non dubium est.* Mais il importe de remarquer que, selon son procédé habituel, Claude ne parle pas ici de lui-même; cette fois il reproduit un passage du pseudo-Eucher, *Comment. in libros Regum*, l. III, c. XXXIII, *P. L.*, t. L, col. 1161, tenu pour un auteur orthodoxe. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter beaucoup à cette expression, surtout si on la met en présence de tant d'autres expressions irréprochables qui se rencontrent dans l'œuvre claudienne. Et il paraît légitime de conclure, avec E. Dümmler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. IV, p. 586, que, si Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, il ne suivit pas ses idées. — 3. Les protestants ont fait figurer Claude dans la liste de leurs précurseurs, de ceux qu'ils ont appelés « les témoins de la vérité ». Ils imaginèrent d'abord une théorie, aujourd'hui tombée dans un discrédit absolu, d'après laquelle le protestantisme se rattachait aux vaudois et ceux-ci à l'âge apostolique. Claude de Turin aurait formé un des anneaux de la chaîne; il aurait laissé des partisans qui se seraient reliés aux vaudois du Piémont. Cf., par exemple, Monastier, *Histoire de l'Église vaudoise*, Paris, 1847, t. I, p. 31. On sait que Bossuet a démoli la fable de l'origine apostolique des vaudois, et que ses conclusions ont fini par s'imposer aux historiens. La connexion entre les vaudois du XIIe siècle et Claude de Turin est une supposition absolument gratuite dont il n'y a pas à tenir compte. Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. II, p. 288. Sur le système adopté par Basnage, cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 545-546. — 4. Pour N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XIIe siècle*, Paris, 1860, p. 61-62, Claude « est un disciple attardé d'Augustin, un devancier lointain de Luther, un ancêtre des réformateurs du XVIe siècle. Né sous Charlemagne, non loin de Roncevaux, Claude semble avoir trouvé dans les ravins des Pyrénées, avec la plume de Vigilance, l'épée et le cor d'ivoire de Roland ». Ceci est de la très mauvaise poésie, c'est le contraire de l'histoire. Mais il y a à retenir ce mot : « un disciple d'Augustin, » qui résume l'opinion de nombreux historiens protestants et précise le point de vue où ils se placent pour voir en Claude un protestant avant le protestantisme. C'est ainsi que E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte der K. preus. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, p. 443, soutient que Claude avait entrevu la contradiction que les protestants considèrent comme établie entre les idées de saint Paul et de saint Augustin, d'une part, et, d'autre part, les idées qui dès longtemps ont prévalu dans l'Église. Cf. A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 249; E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, p. 135, 144, 151; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 16-17. Ce dernier va plus loin; il voit en Claude, p. 20, « un réformateur biblique et un *Aufklärer* critique, » et, dans sa doctrine, le germe non seulement du protestantisme, mais encore du rationalisme. Cf. F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 154. Ce n'est pas le moment d'examiner si la doctrine officielle de l'Église catholique est en désaccord avec les doctrines de saint Paul et de saint Augustin et si l'augustinisme a préludé à la Réforme. Voir, pour ce dernier point, t. I, col. 2323-2325. Ce qui est vrai, c'est que Claude de Turin a été un précurseur du protestantisme, comme l'ont été les iconoclastes, Vigilance, Eustathe, en ce sens qu'il a rejeté quelques-uns des enseignements de l'Église qui furent plus tard rejetés par le protestantisme. S'il avait nié « même que la puissance de saint Pierre survive et qu'elle se rattache à un siège spécial », Ebert, *op. cit.*, t. II, p. 249, il aurait été un des écrivains hétérodoxes du moyen âge qui sont arrivés le plus près de la doctrine protestante; mais il semble que la parole de Claude sur le « seigneur apostolique » n'est qu'une parole de mauvaise humeur du condamné contre son juge. Sur son commentaire du *Tu es Petrus* et sur sa doctrine eucharistique, cf. Boffito, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, t. XXXIII, p. 284. Quant à faire de lui un « réformateur biblique », la prétention est insoutenable. Ses travaux sur l'Écriture n'ont rien qui les distingue de la littérature scripturaire contemporaine. Ce sont des *catenæ Patrum*, comme il en parut alors en assez grand nombre, cf. Boffito, p. 261-262; G. Heinrici, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 766; à l'instar des autres, ni plus mal ni mieux, Claude, en s'attachant de façon presque exclusive au sens spirituel, recueillit des textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Saint Augustin était de beaucoup l'auteur universellement préféré; Claude, à son tour, le préféra à tous. Voir l'éloge qu'il en fait, *P. L.*, t. CIV, col. 635, 835, 841, 927. Plus encore que de considérer Claude de Turin comme un réformateur biblique, il est impossible de voir en lui un précurseur de l'*Aufklärung*, tel que le définissent Tröltsch, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 225-226, et Reuter lui-même, *op. cit.*, t. I, p. V. Claude est bien un homme du moyen âge. — 5. Mentionnons, pour mémoire, l'attribution à Claude par A. de Castro, *Adversus hæreses*, l. III, *De baptismo*, Paris, 1534, fol. LIV, de l'opinion que le baptême est invalide si l'on ne fait pas le signe de la croix sur le front du baptisé; le bon frère mineur montre, par là, qu'il a eu raison d'avouer plus haut, l. II, *De adoratione*, fol. XXXI, qu'il connaît mal Claude de Turin.

I. SOURCES. — Dans *P. L.*, t. CIV, col. 615-928, on a les commentaires de Claude sur les Rois et les lettres aux Galates et à Philémon, la préface et la fin du commentaire du Lévitique, les préfaces des commentaires de saint Matthieu et des lettres aux Corinthiens et aux Éphésiens, de courts fragments des commentaires sur saint Paul, ainsi qu'une brève et insignifiante chronique d'une authenticité douteuse. Les importants extraits de l'*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem* sont dans *P. L.*, t. CV, col. 459-464. Ils ont été réédités avec les préfaces ou lettres d'envoi des commentaires déjà connues, les préfaces inédites des commentaires de la

Genèse, de Ruth, de Josué et des Juges, et la lettre de Théodemir demandant à Claude de commenter les Rois par E. Dümmler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. IV, *Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 586-613. La lettre de Théodemir est aussi dans *P. L.*, t. CIV, col. 623-624. Nous n'avons pas la lettre de Théodemir qui provoqua l'*Apologeticum* de Claude. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, Lucques, 1739, t. II, p. 457, suivi par dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2ᵉ édit., Paris, 1862, t. XII, p. 325, et aussi Hefele, *Kirchenlexikon*, trad. Goschler, Paris, 1864, t. IV, p. 376, dit que Théodemir répondit à cette apologie par une seconde lettre divisée en deux parties, et que la deuxième partie a été insérée par Jonas d'Orléans dans le l. III du *De cultu imaginum*. Il y a là une méprise. Jonas annonce au commencement du l. III, *P. L.*, t. CVI, col. 365, qu'il va répondre à chacune des affirmations de Claude *et pro nobis et pro eodem venerabili abbate* (Théodemir), *imo pro defensione sanctæ matris Ecclesiæ*, puis, quand il arrive à la partie de l'apologie qui vise personnellement Théodemir, il fait parler Théodemir lui-même pour réfuter Claude, col. 369 : *His ita se habentibus, voce ejusdem venerabilis abbatis respondemus : Ideo, o Claudi...* C'est là un procédé littéraire ; mais, en réalité, ce qui suit est de Jonas, et dans le même ton et du même style que le reste du traité. Ce traité de Jonas est dans *P. L.*, t. CVI, col. 305-388 ; cf. Servat Loup de Ferrières, *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. CXIX, col. 476. Les *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias* de Dungal le reclus sont dans *P. L.*, t. CV, col. 465-530. Voir encore Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiast.*, c. VIII, *P. L.*, t. CXIX, col. 928-929 ; Paschase Radbert, *Expositio in Matthæum*, l. XI, c. XXIV, *P. L.*, t. CXX, col. 834-835 ; Hugues de Fleury, *Historia ecclesiast.*, l. VI, *P. L.*, t. CLXIII, col. 854.

II. TRAVAUX. — Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 353-365 ; Id., *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin*, Paris, 1730, t. I, p. 284-290 ; N. Antonio, *Bibliot. hispana vetus*, Madrid, 1788, t. I, p. 458, 461, reproduit dans *P. L.*, t. CIV, col. 609-616 ; C. Schmidt, *Claudius von Turin*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1843, p. 39 sq. ; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 47-58 ; Th. Förster, *Drei Erbischöfe vor tausend Jahren* (Claude, Agobard, Hincmar), Gütersloh, 1873 ; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 16-24, 267-269 ; B. Simson, *Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen*, Leipzig, 1876, t. II, p. 247-251 ; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. I, p. 341 ; L. Laville, *Claude de Turin* (thèse de théologie protestante), Montauban, 1889 ; F. Savio, *Gli antichi vescovi di Torino*, Turin, 1889, p. 31-56 ; E. Comba, *Claudio di Torino ossia la protesta di un vescovo*, Florence, 1895 ; Id., *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 117-155 ; E. Dümmler, *Ueber Leben und Lehre des Bischofs Claudius von Turin*, dans *Sitzungsberichte der K. preus. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, p. 427-443, et dans *Monum. Germaniæ hist., loc. cit.*, p. 586-589 ; G. Boffito, *Il codice Vallicelliano c III, Contributo allo studio delle dottrine religiose di Claudio, vescovo di Torino* (il s'agit du commentaire de l'Évangile de saint Matthieu), dans *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, Turin, 1898, t. XXXIII, p. 250-285 ; Foss, dans *Realencyklopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 136-138 ; A. Fisch, *Fidèles jusqu'à la mort ou précurseurs et martyrs*, Paris, 1904. Voir encore les autres travaux indiqués au cours de cet article, et Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2ᵉ édit., t. I, col. 941.

F. VERNET.

CLAUSES APOSTOLIQUES. — I. Définition. II. Clauses qui peuvent se rencontrer indifféremment dans tous les rescrits pontificaux. III. Clauses spéciales aux rescrits pour le for intérieur. IV. Clauses spéciales aux rescrits pour le for extérieur. V. Clauses spéciales aux bulles pontificales. VI. Clauses propres aux réponses des Congrégations romaines. VII. Abréviations usitées dans les clauses apostoliques.

I. DÉFINITION. — Les clauses apostoliques sont des formules insérées dans les actes pontificaux, rescrits ou bulles, et notifiant des dispositions particulières, auxquelles ont à se conformer ceux que ces actes concernent.

Les clauses sont de diverses sortes. Il y a, en effet, des clauses *dérogatoires, irritantes, révocatoires,* suivant qu'elles dérogent à quelque acte antérieur ; qu'elles annulent tout ce qui serait en opposition à l'acte auquel elles sont jointes, ou qu'elles retirent des concessions précédentes, révocables de leur nature. D'autres clauses sont *prohibitives*, *comminatoires* ou *pénales*, suivant qu'elles défendent quelque chose, qu'elles menacent d'un châtiment, ou qu'elles imposent des peines. On trouve, en outre, des clauses *conditionnelles*, *extensives* ou *restrictives*, selon qu'elles n'accordent une faveur que sous condition ; qu'elles étendent une faveur précédemment accordée ; ou qu'elles la restreignent, etc. On appelle *clauses de style* celles qu'il est d'usage d'apposer ordinairement aux actes pontificaux, et qu'on sous-entend toujours, quand elles ne sont pas formellement exprimées.

Le nombre des clauses apostoliques dépasse cinquante. Nous rapporterons et nous expliquerons ici les principales, en les classant, pour plus de clarté et de commodité, en catégories distinctes et rationnelles.

II. CLAUSES QUI PEUVENT SE RENCONTRER INDIFFÉREMMENT DANS TOUS LES RESCRITS PONTIFICAUX. — 1° *Clauses relatives à l'exactitude de la supplique présentée au pape.* — *Si preces veritate nitantur*, ou *si ita est.* — Quand elle n'est pas formellement exprimée, cette clause doit toujours être sous-entendue. Dès la fin du XIIᵉ siècle, dans une lettre adressée à l'archevêque de Cantorbéry, en 1180, le pape Alexandre III affirmait déjà que c'est là une coutume inviolable de l'Église. L. I Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. 2, *Ex parte.* Cette prescription canonique est d'ailleurs l'écho du droit romain ancien qui déclarait nul tout rescrit ne renfermant pas expressément cette clause. *Ibid., De diversis rescriptis.* La formule *si preces veritate nitantur*, signifie que si, dans la requête adressée au pape, est alléguée une fausseté essentielle, ou bien est caché un fait, qui, d'après le droit ou l'habitude de la curie romaine, devrait être exposé, le rescrit est invalide. Cela ressort d'un texte du *Corpus juris : Qui fraude, vel malitia falsitatem exprimunt, aut supprimunt veritatem, in suæ perversitatis pœnam, nullum ex iis litteris commodum consequantur.* L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. 20, *Super litteris.* Ces paroles sont du pape Innocent III, et concernent directement les rescrits de justice ; mais tous les auteurs les appliquent également aux rescrits gracieux, car personne ne doit tirer parti de sa propre malice, comme il est dit en divers endroits du *Corpus juris* L. I Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. 15, *Sedes apostolica ;* c. 16, *Ex tenore*, etc. Si la fausseté ne portait que sur un point accidentel, elle n'aurait probablement pas pour résultat d'annuler le rescrit, et, dans le doute, on pourrait conclure à sa validité, suivant l'axiome reçu : *In dubio standum est pro valore actus.* Pour les détails, voir Schmalzgrueber, qui a traité longuement et savamment cette question, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738 ; 11 in-4°, Rome, 1845, l. I, tit. III, § 3, n. 13-20, t. I, p. 70 sq.

Motu proprio. — En vertu de cette clause, disparaissent, en général, les clauses d'invalidité qui résulteraient d'une fausse allégation, ou d'une restriction coupable. Elle signifie, en effet, que le pape, pour accorder la faveur qui est l'objet du rescrit, ne s'est pas appuyé sur les motifs indiqués dans la supplique qui lui a été précédemment adressée, *ad instantiam partis*, mais qu'il a agi comme de son propre mouvement et pour d'autres motifs à lui connus. Nous avons dit *en général*, car si les causes d'invalidité étaient très graves, elles ne seraient pas compensées par la clause *motu proprio*. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XII, n. 6-17, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. VI, p. 270-274 ; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. XXIII, n. 8, t. I, p. 77 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, p. IV, n. 40-42, t. IV, p. 596 ; Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. I, tit. III, § 2, n. 12,

t. I, p. 69 sq. Cette clause paraît avoir été employée, pour la première fois, par Boniface IX. Cf. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* 29 in-8°, Paris, 1822-1827, t. VII, p. 170.

2° *Clauses ayant pour but de sauvegarder les droits acquis par des tiers.* — *Salvo jure alterius.* — C'est là également une clause toujours sous-entendue, quand elle n'est pas exprimée. En accordant une faveur à quelqu'un le pape n'a pas l'intention, à moins qu'il ne le dise formellement, d'enlever à un autre ce que celui-ci aurait déjà légitimement obtenu. Cf. l. I Decretal., tit. III, *De rescriptis,* c. 8, *Ad aures,* et Regul. XVIII Cancellariæ. Voilà pourquoi, dans les rescrits de ce genre, une clause spéciale : *Auditis interesse habentibus,* marque souvent que les intéressés ont été admis à faire valoir leurs droits, afin que nul d'entre eux ne fût lésé. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Beneficium,* a. 9, 10, t. I, p. 468-493.

3° *Clauses extensives des rescrits.* — *Quidam alii et res aliæ.* — Cette clause évidemment extensive ne s'étend pas néanmoins indifféremment. Elle n'atteint pas les personnes supérieures à celles que regarde directement le rescrit, ni les choses plus graves que celles dont il y est fait mention; mais elle vise seulement les personnes et les choses du même ordre ou d'un ordre inférieur. Ainsi, par exemple, par le mot *clercs,* on n'entend pas l'évêque, ni les religieux; par le mot *peuple* on n'entend pas les clercs. L. I Decretal., tit. III, *De rescriptis,* c. 15, *Sedes apostolica.* Il faut interpréter de la même façon la clause extensive : *Ut cognoscatis super his et aliis quibusdam causis.* Même le nombre de causes inférieures ou égales comprises dans cette formule est limité, et ne doit pas dépasser celui de trois ou quatre. L. I Decretal., tit. III, *De rescriptis,* c. 2, *Cum in multis,* in 6°; cf. Schmalzgrueber, l. I, tit. III, § 5, n. 26-29, t. I, p. 73, 74; l. V, tit. XXIII, § 4, n. 131-146, t. V, p. 253-255.

4° *Clauses concernant la durée des rescrits.* — *Usque ad beneplacitum nostrum.* — Une faveur accordée en ces termes persiste, tant que la volonté de celui qui l'a concédée la maintient. Elle cesse donc à la mort de celui-ci, car, *per ejus obitum, ipsius beneplacitum omnino extinguitur, et eo ipso expirat,* comme le déclara Boniface VIII, en 1302, par une décrétale insérée dans le *Corpus juris canonici.* L. I Decretal., tit. III, *De rescriptis,* c. 5, *Si gratiose,* in 6°. Néanmoins, malgré ce texte de droit, plusieurs auteurs graves considèrent comme légitime la coutume introduite plus tard, et d'après laquelle on suppose persévérer après la mort du pape les faveurs et privilèges concédés *ad beneplacitum nostrum.* Cette clause pourrait donc, d'après eux, être interprétée bénignement. Elle manifesterait simplement l'intention du pontife d'empêcher que la concession ne constitue une sorte de droit acquis, comme par contrat ou pacte quelconque, qui fonderait une apparence d'obligation pour lui ou pour ses successeurs. Cette clause aurait donc pour but principal de rappeler que cette concession est révocable sans autre motif que la volonté du concédant : *ad beneplacitum nostrum.* Assurément c'est de la nature d'un privilège d'être révocable, et il n'est pas toujours nécessaire de le dire; mais, c'est parfois fort utile, ne serait-ce que pour enlever toute hésitation à ce sujet, suivant l'axiome : *Abundans cautela non nocet.* Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.,* l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis,* § 5, n. 156, t. V, p. 255; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *De privilegiis,* c. I, p. IX, n. 149, t. IV, p. 423. — *Usque ad beneplacitum sanctæ sedis.* — Quand la clause est ainsi formulée, la concession est perpétuelle, et, par suite elle ne cesse pas à la mort du pape qui l'a octroyée, selon cette même déclaration de Boniface VIII, *quia sedes ipsa non moritur, durabit perpetuo gratia, nisi a successore fuerit revocata.* Il n'en serait pas autrement, si le prédécesseur avait accordé la grâce avec cette clause : *Donec revocavero,* car la mort n'est pas assimilable à un acte de révocation. Cf. Regul. XII Cancellariæ; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Beneficium,* a. 9, t. I, p. 473; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* 6 in-fol., Venise, 1775, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis,* § 8, n. 170, t. V, p. 288; Suarez, l. VIII, *De legibus,* c. XXXII, n. 2-6, *Opera omnia,* t. VI, p. 370 sq.; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV, *De legibus,* c. XXIII, n. 17, t. I, p. 82; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis,* § 5, n. 156-159, t. V, p. 255 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 13, t. IX, p. 127. Si la clause porte : *Donec voluero,* la faveur probablement persévère après la mort du concédant. Cf. Salmanticences, *loc. cit.,* n. 149, t. IV, p. 423; S. Alphonse, *loc. cit.*

III. Clauses spéciales aux rescrits pour le for intérieur. — 1° *In foro pænitentiæ tantum,* ou *Dispensatio in foro externo,* ou *judiciario nullatenus suffragetur.* — Par cette clause, il est affirmé que la faveur concédée ne l'est nullement pour le for extérieur. Ainsi, par exemple, si un empêchement occulte de mariage, pour lequel la Pénitencerie accorde une dispense, devenait public, on devrait nécessairement recourir, en outre, à la Daterie, qui a la faculté de dispenser des empêchements pour le for extérieur, *secus ipsa proles reputaretur illegitima, licet in foro conscientiæ matrimonium valeret.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* 2 in-8°, Paris, 1891, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 390, t. I, p. 243. Il ne faudrait pas croire que ces paroles : *in foro pænitentiæ,* ou *in foro conscientiæ,* sont synonymes de celles-ci : *in sacramentali confessione.* D'après l'avis commun des théologiens et des canonistes, celui qui a le pouvoir d'absoudre d'une censure *in foro conscientiæ* peut le faire, même *extra confessionem.* La formule *in foro conscientiæ,* ou *in foro pænitentiæ* signifie donc seulement ceci : l'absolution ainsi donnée ne sera d'aucune utilité au pénitent pour le for extérieur, dans lequel il sera considéré comme non absous, et restera passible des peines établies par le droit. Cf. Suarez, *De voto,* l. VI, c. XVI, n. 4; *De legibus,* l. VIII, c. VI, n. 16, *Opera omnia,* t. XIV, p. 1118; t. VI, p. 250; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. X, *De censuris,* c. II, p. IV, n. 44, t. II, p. 336; tr. XVIII, *De privilegiis,* c. I, p. III, n. 33, t. IV, p. 394; de Lugo, *De fide,* disp. XXIII, sect. III, n. 64, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon, 1652, t. III, p. 654; Bonacina, *Theologia moralis,* 3 in-fol., Venise, 1710, tr. III, *De censuris,* disp. I, q. III, p. VI, n. 8, t. I, p. 371; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VII, *De censuris,* c. I, dub. V, n. 126, t. VII, p. 225; Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 4, t. IX, p. 121; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* 2 in-8°, Rome, 1893, *De censuris,* c. I, n. 954, note, t. II, p. 962 sq.

2° *Audita prius sacramentali confessione,* ou *In actu sacramentalis confessionis tantum.* — Le pape, par ces paroles, impose à l'impétrant l'obligation de se confesser à celui-là même qui est chargé de fulminer la dispense. En conséquence, le confesseur absoudra tout d'abord le pénitent comme à l'ordinaire, et ensuite s'acquittera de la commission qui lui est confiée. Aucune formule particulière n'est prescrite pour cela. Même dans le cas où l'absolution précédente aurait été reçue sans les dispositions requises pour éviter le sacrilège, la dispense n'en resterait pas moins valide. Ce point de doctrine a été précisé par plusieurs décrets de la Pénitencerie, entre autres par celui du 4 janvier 1839, et par un décret de la Propagande, du 16 janvier 1794. Mais le confesseur qui s'aperçoit que le pénitent, manquant des dispositions requises, ne saurait être absous de ses péchés, doit néanmoins ne négliger aucun effort pour le bien disposer. S'il n'y réussit pas, il renverra à plus tard, avec l'absolution des péchés, la concession de la dispense,

à moins que quelque nécessité pressante ne l'empêche de différer plus longtemps. Des cas se présentent donc parfois dans lesquels le confesseur est amené à concéder la dispense, quoi qu'il soit contraint, pour le moment, de refuser l'absolution des péchés. Décret de la Pénitencerie du 19 mai 1851. D'ailleurs, la clause ne dit pas : *impertita prius sacramentali peccatorum absolutione*; mais seulement, *audita sacramentali confessione*, ou *in actu sacramentalis confessionis*. Il suffit donc que l'absolution de la censure, ou la concession de la dispense, ait été précédée par une accusation des péchés qui soit sacramentelle. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 381, t. I, p. 240 sq.

3° *Injuncta ei pro modo culpæ gravi pænitentia salutari.* — On doit entendre cette clause de l'obligation, pour le délégué, d'imposer, outre la pénitence sacramentelle, une pénitence grave relativement aux forces et à la condition du pécheur. C'est ce que la Pénitencerie expose elle-même dans sa déclaration du 8 avril 1890 : *In præfinienda pænitentiæ qualitate, gravitate, duratione*, etc., *quæ dispensantis aut delegati arbitrio juri conformi remittitur, neque* SEVERITATIS, *neque* HUMANITATIS *fines esse excedendos, rationemque esse habendam conditionis, ætatis, infirmitatis, officii, sexus*, etc., *eorum quibus pœna irrogari injungitur*. Cf. Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, 2 in-4°, Venise, 1788, inst. LXXXVII, n. 38, t. II, p. 119. L'omission de la pénitence fixée est une faute; mais elle ne rend pas la dispense invalide, même si la pénitence n'a été acceptée qu'avec l'intention secrète de ne pas l'accomplir. Décrets de la Pénitencerie du 14 septembre et du 12 novembre 1891.

Quelquefois la pénitence est déterminée par le rescrit lui-même, par exemple : une confession mensuelle, ou un jeûne hebdomadaire. Dans ce cas, c'est évidemment celle à laquelle le confesseur s'arrêtera. D'autres fois, la clause porte : *Injuncta pænitentia gravi et longa.* La pénitence, alors, se continuera au moins une année entière, et consistera, pendant tout ce temps, en quelque chose de grave, comme serait, par exemple, durant l'année, de s'approcher des sacrements une fois par mois, ou de jeûner une fois par semaine, ou bien d'assister tous les jours à la messe, de réciter le rosaire plusieurs fois la semaine, etc. Si la clause porte : *Gravi et diuturna pænitentia*, la pénitence, suivant le style de la curie, s'étendra à trois ans. Si elle est infligée *ad perpetua*, elle est pour toute la vie. Quand la pénitence demandée est *gravissima*, il faut alors prescrire, en même temps, plusieurs des œuvres satisfactoires indiquées plus haut. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 374, t. I, p. 236 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. VIII, sect. III, c. III, § 4, n. 820, t. II, p. 587.

4° *Satisfacta parte*, ou *Remoto, quatenus adsit, scandalo.* — Un tiers a-t-il été lésé par la faute qui a entraîné une censure, la faculté d'absoudre de celle-ci est accordée, mais à la condition expresse que le tort causé aura été préalablement réparé. L'absolution octroyée avant la satisfaction accomplie, quand celle-ci est possible, est certainement et gravement illicite. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, § 1, n. 101, t. V, p. 334; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 121, t. VII, p. 224, qui donne cette solution comme étant le sentiment commun des théologiens. Si la satisfaction n'est pas actuellement possible, il faut, du moins, que le pénitent présente des signes non équivoques de sa volonté bien ferme de l'accomplir, dès qu'il le pourra, à moins que la partie lésée ne renonce elle-même à cette satisfaction. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. V, n. 41, t. XXIII, p. 228. Pour le même motif, l'absolution d'une censure ne peut être donnée, si le scandale public, quand il y en a eu, n'est réparé, ou du moins, si le pénitent n'est véritablement résolu à le réparer, dès qu'il le pourra, et de la meilleure manière qui sera en son pouvoir. Décret de la Pénitencerie du 5 juillet 1857. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 269, t. V, p. 333; Laymann, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, *De ecclesiasticis censuris*, part. I, c. VII, n. 7, t. I, p. 96.

L'absolution accordée avant l'accomplissement de la satisfaction, ou avant la promesse sérieuse de l'accomplir, est-elle invalide, comme elle est illicite? En d'autres termes, faut-il regarder la clause, *satisfacta parte*, comme indiquant une condition *sine qua non?* Dans certaines circonstances l'absolution paraît valide aux Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. II, n. 25, t. II, p. 333; et à Bonacina, *Theologia moralis*, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. III, p. IX, n. 3, t. I, p. 373. Mais la plupart des auteurs sont d'un avis contraire, et tiennent cette absolution pour certainement invalide. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. V, n. 42, t. XXIII, p. 229; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, tr. IV, *De pænitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 1453, t. II, p. 249; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 537, q. VII, t. V, p. 506; l. VII, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 121, t. VII, p. 223.

5° *Sublata occasione peccandi*, ou *amplius peccandi*. — L'occasion visée ici est celle qu'il est dans le pouvoir du pénitent d'écarter; car, si elle était nécessaire, il suffirait d'employer les moyens, ou de prendre les précautions qui rendraient cette occasion lointaine, de prochaine qu'elle était. L'apposition de cette clause est plutôt un avertissement pour le confesseur, que l'indication d'une condition *sine qua non*. Sa non-exécution n'annulerait pas les pouvoirs conférés par le rescrit. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio*, sect. III, c. III, § 4, n. 820, t. II, p. 587; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 382, t. I, p. 241. Cette clause est souvent remplacée par celle-ci, qui en est comme l'explication : *Postquam omnem recidivæ conversationis occasionem abstulerit.* Cf. Caillaud, *Manuel des dispenses, à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, in-8°, Paris, 1882, part. I, c. II, a. 8, n. 108-109, p. 87 sq.

6° *Dummodo impedimentum præfatum sit occultum*, ou *omnino occultum*. — L'empêchement est *omnino occultum*, ou *stricte occultum*, quand on ne trouverait pas deux témoins pour en prouver l'existence. Il est simplement *occultum*, ou *quasi occultum*, quand on arriverait à le cacher par quelque expédient, quoique plusieurs personnes en aient connaissance. Le droit ne détermine pas quel est le nombre de personnes auxquelles l'empêchement peut être connu, sans cesser d'être occulte. Ce nombre varie suivant les circonstances d'âge ou de caractère des personnes, et suivant l'importance des localités. Dans une grande ville, l'empêchement resterait occulte, même s'il était connu de sept ou huit personnes. Il faut, d'ailleurs, moins prendre garde au nombre des personnes qu'à leurs qualités et à la créance que mérite leur témoignage, pour apprécier le danger qu'un empêchement occulte ne devienne public par leurs révélations. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. II, dub. IV, n. 593, t. VI, p. 73; l. VI, tr. VI, *De matrimonio*, c. III, dub. V, n. 1111, t. VII, p. 108 sq.; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, part. II, c. I, a. 1, n. 156-182; c. II, n. 193, p. 123-128, 151; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, a. 1, § 2, n. 251-253, t. I, p. 145-152.

7° *Neque aliud obstet canonicum impedimentum.* — Le rescrit n'accorde la dispense que de l'empêchement mentionné dans la supplique. S'il y avait plusieurs

empêchements, il serait nécessaire de les énoncer tous. Quand l'empêchement occulte se complique d'un empêchement public, cette clause se complète alors par celle-ci : *Dummodo*, ou *postquam super publico impedimento dispensationis litteræ obtentæ fuerint.* Ce membre de phrase indique évidemment une condition *sine qua non,* dont la non-exécution entraîne la nullité de la dispense. Décret du Saint-Office, du 11 mars 1896. L'obligation de déclarer tous les empêchements est si rigoureuse, que si, par exemple, dans une requête adressée à la Daterie, quelque circonstance, cause d'un empêchement occulte, a été omise, il faut, en écrivant à ce sujet à la Pénitencerie, non seulement relater cette circonstance, mais en même temps, exposer tout l'empêchement déjà révélé à la Daterie, à moins qu'il ne soit question de choses absolument distinctes, et qui ne soient pas de nature à rendre l'obtention de la dispense plus difficile. Cf. Pignatelli, *Consultationes canonicæ,* 11 in-fol., Cologne, 1718, consultat. XIV, t. IV, p. 15; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect. III, c. III, § 3, n. 800, ad 5um, t. II, p. 581.

8° *Dummodo super petita dispensatione recursus ad apostolicam Datariam factus non sit.* — La Pénitencerie ajoute cette clause, parce qu'elle est autorisée à donner seulement *in forma pauperum* les dispenses qui sont directement du ressort de la Daterie. En outre, elle n'a pas la faculté d'attirer à son tribunal les causes déjà pendantes devant celui de la Daterie.

9° *Apostolica auctoritate misericorditer dispenses.* — Cette clause rappelle que, en fulminant la dispense, il faut nécessairement faire mention, en termes exprès, de la délégation reçue, à cet effet, du siège apostolique.

10° *Discreto viro N' confessario.* — On lit ces mots sur l'adresse extérieure du rescrit, quand c'est le confesseur lui-même, qui, ayant rédigé la supplique, l'a envoyée, et reçoit, avec la réponse, le pouvoir de dispenser. Si le pénitent a recouru par lui-même à la Pénitencerie, il reçoit inclus dans la réponse un pli cacheté, sur lequel se trouve l'inscription : *Discreto viro confessario ex approbatis ab ordinario.* Dans ce cas, seul le confesseur choisi par le pénitent a le droit de décacheter le pli, et, après avoir rempli les conditions imposées, de fulminer la dispense. Cf. Reiffenstuel, *Theologia moralis,* tr. XIV, dist. XV, q. X, n. 12, additio 2, t. II, p. 321; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 379, t. I, p. 239 sq.; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sacrarum Urbis Congregationum resolutiones commentarii,* in-8°, Rome, 1887, p. 85 sq.

11° *Si separatio fieri non possit, absque scandalo.* — Cette clause concerne la revalidation d'un mariage déjà contracté. Le confesseur n'a pas à s'en inquiéter outre mesure, car, dans les cas de ce genre, il est presque impossible que la séparation puisse s'effectuer sans scandale : ce serait donc une imprudence de l'exiger.

12° *Certiorata altera parte de nullitate matrimonii, sed ita caute, ut oratoris delictum nunquam cognoscatur.* — Il s'agit, là encore, de la revalidation d'un mariage déjà contracté, mais avec un empêchement occulte et dirimant, dont on n'avait pas obtenu dispense avant la célébration. Cette clause suscite généralement, en pratique, de très graves difficultés. Quelquefois, souvent même, il est moralement impossible de s'y conformer. Le plus sûr, alors, est d'en référer à la Pénitencerie, pour lui demander une dispense *in radice.* Il est permis néanmoins de suivre l'opinion probable, d'après laquelle la non-réalisation de cette condition n'entraîne pas l'invalidité de la dispense. Dans cette hypothèse, il suffit que l'un des deux époux renouvelle son consentement, tandis que l'autre, ignorant l'existence de l'empêchement occulte, persévère dans son consentement précédemment donné. Cf. Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* inst. LXXXVII, n. 74 sq., t. II, p. 129 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. VI, *De matrimonio,* c. III, dub. III, n. 1115-1116, t. VII, p. 114-117. La Pénitencerie, d'ailleurs, insinue cette pratique, par les mots qu'elle ajoute souvent à la formule : *Et quatenus hæc certioratio (nullitatis matrimonii) absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas.* Cf. *Archiv für kath. Kirchenrecht,* t. XLIII, p. 23.

13° *Nullis super his datis litteris, sed præsentibus, sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, per te post executionem penitus laceratis.* — Cette recommandation est surtout pour les cas de revalidation d'un mariage déjà contracté, quoiqu'elle paraisse aussi quelquefois dans les dispenses d'empêchements accordées en vue d'un mariage à célébrer. Comme l'empêchement est occulte, la dispense doit également rester cachée. Il faut donc détruire les lettres apostoliques qui la mentionnent, et les déchirer ou les brûler aussitôt après leur exécution, c'est-à-dire dans les deux ou trois jours qui suivent. L'obligation de les détruire, ou du moins de les cacher, existe même si cette clause n'est pas apposée, comme il arrive parfois quand il s'agit d'un mariage à faire. Il n'est jamais défendu au confesseur cependant, de transcrire, pour son instruction personnelle, le texte de la dispense, et de garder cette copie, pourvu qu'il en enlève les dates ou les circonstances particulières qui pourraient manifester à d'autres les noms des pénitents ainsi dispensés. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect. III, § 4, n. 821, ad 7um, t. II, p. 588. Certains compléments circonstantiels accompagnent parfois cette clause, et montrent l'un des motifs qu'a la S. C. d'imposer la destruction de ces lettres : *ita ut nullum earum exemplum exstet, neque eas latori restituas; quod si restitueris, nihil ipsi præsentes litteræ suffragentur.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 391, t. I, p. 243 sq.

IV. Clauses spéciales aux rescrits pour le for extérieur. — 1° *Discretioni tuæ per præsentes committimus et mandamus, quatenus de præmissis te diligenter informes, et, si vera sint exposita, super quo conscientiam tuam oneramus, cum eisdem exponentibus dispenses.* — Par cette clause, il est exigé que, avant la fulmination de la dispense, une nouvelle information ait lieu, à l'effet de constater que nul changement substantiel n'est survenu depuis la rédaction de la supplique, et que toujours *preces veritate nituntur.* Cette nouvelle information n'est pas néanmoins nécessaire pour la validité de la dispense, comme il ressort de la rédaction même de la clause : *conscientiam tuam oneramus,* et d'une réponse de la Pénitencerie du 27 avril 1886. Elle est seulement requise pour que l'ordinaire puisse, en conscience, exécuter le rescrit : *est præmittenda ut judex delegatus quoad veritatem expositorum* CONSCIENTIÆ SUÆ *satisfactum esse sentiat.* Décret de la Pénitencerie du 1er juillet 1859. Pour cette nouvelle information, l'ordinaire délègue d'habitude le curé du lieu qui a rédigé la première supplique, et qui interroge, s'il est besoin, les impétrants eux-mêmes, leurs parents ou d'autres personnes dignes de foi. Décret de la Pénitencerie du 5 septembre 1899.

Si la seconde enquête montre que l'exposé des faits dans la supplique ne répond pas à la vérité, et que, par suite, le rescrit est nul, il faut obtenir un autre rescrit qui revalide le premier, en corrigeant ce qui est défectueux en lui. Ce nouveau rescrit s'appelle, en style de curie, un *perinde valere,* parce que, grâce à lui, les précédentes lettres apostoliques sont déclarées valides, comme si elles n'avaient aucun vice de fond, ni de forme, *declarantur valere perinde ac si nullo vitio laborarent.* Si, après ce second recours au saint-siège,

on découvrait une autre cause de nullité, il faudrait un troisième rescrit qui s'appelle, alors, un *perinde valere super perinde valere*. Pour obtenir ces divers rescrits, on s'adresse, suivant les circonstances, à la Daterie ou à la Pénitencerie. Dans le cas, où à cause d'un double empêchement public et occulte, on aurait dû recourir d'abord à ces deux tribunaux simultanément, si l'empêchement découvert dans la suite était public, on aurait besoin d'un double *perinde valere* : l'un de la Daterie, puisque l'empêchement est public; l'autre, de la Pénitencerie, puisqu'il est nécessaire de tout exposer à ce tribunal, comme nous l'avons dit. Cf. Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum*, in-4°, Paris, 1840, l. VIII, c. v, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XIX, col. 722-736; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 362, t. I, p. 228-229.

2° *Suprascriptos oratores a quibusvis sententiis, censuris et pœnis ecclesiasticis tum a jure quam ab homine latis, ad effectum infrascriptæ gratiæ dumtaxat consequendæ, hujus rescripti tenore absolvens*, etc. — Le résultat de cette clause est que nulle peine ecclésiastique, encourue peut-être par les impétrants, n'est un obstacle à la validité de la dispense ou de la grâce accordée. Cela n'empêche pas que les censures ou les peines encourues, s'il y en a, ne persistent pour le reste : elles ne sont suspendues que pour laisser au rescrit tout son effet.

3° *Proprio oratoris* (ou *oratricis*, ou *oratorum*) *ordinario* (ou *ordinario loci*) *facultatem concedens*. — Sous l'appellation d'ordinaires sont compris les évêques, les vicaires apostoliques, les vicaires capitulaires *sede vacante*, les vicaires généraux, et les prélats *nullius*. C'est à eux qu'il appartient, selon les cas, d'exécuter les rescrits pontificaux. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 365, t. I, p. 231 sq.

4° *In utroque foro absolvas*. — Cette clause doit être entendue en ce sens qu'une seule absolution est requise, et que, accordée pour le for externe, elle est également valide pour le for intérieur. Pénitencerie, 27 avril 1886.

5° *Erogata ab eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii taxanda*. — En vertu d'une concession spéciale du souverain pontife, la Pénitencerie, quoique instituée principalement pour le for intérieur, dispense aussi des empêchements publics de mariage, qui sont du ressort de la Daterie. Elle le fait, quand la dispense est demandée *in forma pauperum*. Dans ce but, la supplique doit être accompagnée d'une déclaration de l'évêque du lieu témoignant de la pauvreté ou de la quasi-pauvreté des impétrants. Sont regardés comme pauvres, non seulement ceux qui ne possèdent rien et ne vivent que du travail de leurs mains, mais encore ceux dont l'avoir ne dépasse pas trois mille francs. Décrets du Saint-Office, du 26 septembre 1754, et de la Pénitencerie du 5 février 1900. Cf. *Acta sanctæ sedis*, t. I, p. 446; *Archiv für Kirchenrecht*, t. LVI, p. 264 sq. Ceux dont la fortune ne s'élève pas au-dessus de dix mille francs sont considérés comme *fere pauperes*. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, n. 317, 319, 324, t. I, p. 195-200, 207-209. La dispense est, alors, même *pro foro externo*, concédée gratuitement, sans l'imposition d'aucune taxe, mais simplement avec la clause : *Erogata ab eis aliqua eleemosyna, judicio ordinarii, juxta eorum vires, taxanda et applicanda*. Il n'est pas nécessaire, sous peine de nullité, que cette aumône soit faite avant la fulmination de la dispense. Il suffit que les futurs époux promettent sérieusement de la faire, selon qu'il est fixé par l'évêque diocésain. Décret de la Pénitencerie, du 11 novembre 1890. Le même décret va jusqu'à permettre à l'évêque de n'imposer aucune aumône, si les époux sont dans une réelle indigence, ou si leurs mauvaises dispositions laissent craindre qu'ils ne se soumettent pas à la décision qui leur sera manifestée.

Comme dans les dispenses de ce genre émanées de la Pénitencerie *in forma pauperum*, se trouve toujours la clause : *Dummodo pauperes existant*, on s'est demandé si ces dispenses seraient valides dans le cas où la pauvreté, n'étant pas réelle, serait faussement alléguée.

A ce sujet, les avis sont partagés. Les auteurs qui le nient s'appuient sur cette raison que la Pénitencerie n'a le pouvoir de dispenser que les pauvres *pro foro externo*. Or, un délégué, agissant en dehors des limites de sa délégation, ne produit que des actes frappés, *ipso facto*, de nullité. Ils invoquent, en outre, en faveur de leur sentiment, une déclaration officielle de Benoît XIV, qui, dans sa bulle *Apostolica*, du 20 mars 1742, a déclaré que l'exacte expression et la vérification des causes qui ont motivé une dispense touchent à sa validité. Ce document paraîtrait concluant, car, après avoir cité l'opinion contraire, il la réprouve formellement par ces paroles qui semblent ne laisser subsister aucun doute : *Quum expressio causarum earumque verificatio AD SUBSTANTIAM ET VALIDITATEM DISPENSATIONIS PERTINEAT; illisque deficientibus, GRATIA NULLA AC IRRITA SIT, nullamque executionem mereatur*. Cf. Bulle *Apostolica*, § 2. *Bullarium Benedicti XIV*, 2 in-fol., Venise, 1778, t. I, p. 57.

Néanmoins beaucoup d'auteurs, à la suite de saint Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. XVIII, n. 87, t. II, p. 250, soutiennent que, dans ce cas, la dispense est valide, se basant sur un décret déjà ancien de la S. C. du Concile du 9 septembre 1679, qui ne paraît pas révoqué par la bulle subséquente de Benoît XIV, *Apostolica*, car celle-ci ne traite pas de ce cas spécial, mais seulement des dispenses de mariage pour les empêchements provenant des divers degrés d'affinité ou de consanguinité et des autres empêchements canoniques. Or, un mensonge sur le véritable état de fortune des futurs époux n'est assurément pas un empêchement, ni de droit naturel, ni de droit divin, ni de droit ecclésiastique. D'ailleurs, la pauvreté des parties n'est pas le motif pour lequel la dispense d'un empêchement leur est accordée, car même les riches l'obtiennent; mais c'est le motif pour lequel cette dispense leur est accordée gratuitement. A la raison supposée que la Pénitencerie excède ses pouvoirs en accordant la dispense à ceux qui ne sont pas pauvres, ces auteurs répondent que la délégation conférée par le pape au grand pénitencier est conçue de telle sorte qu'il peut validement dispenser, toutes les fois que l'ordinaire du lieu témoigne de la pauvreté des parties, que ce témoignage soit conforme à la vérité ou non.

Cette question est donc fort controversée, et elle est tellement obscure que la Pénitencerie elle-même la soumit, il y a peu d'années, à la S. C. du Concile, avec prière de la résoudre. Celle-ci, par son décret du 26 avril 1873, refusa de se prononcer, et répondit simplement : *Dilata*. Quoiqu'elle n'eût pas voulu trancher le débat, elle eut à étudier, peu de temps après, cette nouvelle question : *An validæ sint matrimoniales dispensationes pro pauperibus a S. Pænitentiaria in foro externo concessæ, quando paupertas falso allegata fuit in casu?* et, le 28 juin 1873, elle répondit : *Nihil innovandum*. Son avis était donc qu'il fallait s'en tenir à la coutume en vigueur. Or, la pratique de la Pénitencerie, selon qu'elle fut exposée dans le *folio* soumis à l'examen de la S. C. du Concile, est la suivante. Si la fausseté du motif, *ob paupertatem*, est connue de la Pénitencerie avant la concession de la dispense, elle renvoie l'affaire à la Daterie. Si elle le connaît après que la dispense a été obtenue, mais avant que celle-ci ne soit exécutée, elle renvoie, suivant les cas, les impétrants à la Daterie, *pro sanatione defectus paupertatis*, ou bien elle leur pro-

cure une nouvelle dispense, après que le grand pénitencier, dans l'audience que le pape lui donne régulièrement, a demandé au souverain pontife des pouvoirs spéciaux. Si, enfin, le *defectus paupertatis* est connu de la Pénitencerie après l'exécution de la dispense, elle délivre une sanatoire, non pas en vertu de ses pouvoirs ordinaires, mais en recourant au pape, pour chaque cas particulier. Cette coutume laisse intacte la question de droit, sur laquelle les théologiens et les canonistes peuvent encore se disputer; mais cependant elle obvie, en pratique, à tous les inconvénients particuliers, en assurant la validité des dispenses matrimoniales, et en mettant fin aux inquiétudes de conscience qui pourraient résulter de toute incertitude sur un sujet aussi grave, quoique les impétrants aient réellement péché en alléguant un faux motif. D'ailleurs, dans le doute, en vertu de l'axiome : *In dubio standum est pro valore actus,* une dispense accordée doit être considérée comme valide, et, *a fortiori,* le mariage lui-même, quand il a été déjà célébré; mais, s'il ne l'était pas encore, et que le temps le permît, il faudrait recourir à la Daterie. Cf. Monacelli, *Formularium legale practicum fori ecclesiastici,* 4 in-fol., Rome, 1706; 1844, tit. XVI, form. II, n. 33, t. II, p. 223; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* vº *Impedimenta matrimonii,* a. 3, t. IV, p. 443-444; Avanzini, *Acta sanctæ sedis,* t. V, p. 27; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* part. III, sect. I, c. I, a. 2, § 5, n. 273-276, p. 249-254; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 319, 325, 353, t. I, p. 200 sq., 209 sq., 222 sq.; *Analecta,* t. III, p. 2193, 2199.

6º *Dummodo sint in usu,* ou *quatenus sunt in usu.* — Ces clauses commencèrent à être employées, dès la fin du XIIe siècle, dans les rescrits confirmatifs des privilèges. Elles signifient que cette confirmation ne s'étend pas aux privilèges qui seraient tombés en désuétude, ou auraient été annulés par des usages contraires. Ces privilèges ainsi perdus ne revivent donc pas par cette confirmation, à moins que, dans ce document, ils ne soient mentionnés en termes exprès. Les privilèges susceptibles d'être perdus par le non-usage ne sont pas ceux qui, consistant en une simple faveur, ne portent aucun préjudice à des tiers; mais ceux contre lesquels, par le non-usage ou par des actes contraires, une prescription peut s'établir. Voir, pour les détails, Reiffenstuel, qui traite longuement cette question, *Jus canonicum universum,* l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiorum,* § 5, n. 109-113; § 10, n. 203-240, t. V, p. 280 sq., 290-293. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. XXXIII, § 5, n. 186-197, t. V, p. 258 sq.; Suarez, *De legibus,* l. VIII, c. XVIII, n. 16; c. XXXIV, n. 2-20; c. XXXV, n. 22; c. XXXVI, n. 4, t. VI, p. 298, 382-389, 400, 402; Layman, *Theologia moralis,* l. I, tr. IV, *De legibus,* c. XXIII, n. 11, 22-23, t. I, p. 77-81; Salmanticenses, tr. XVIII, *De privilegiis,* c. I, punct. IV, n 48; c. II, punct. II, § 2, n. 14, t. IV, p. 398, 428; S. Alphonse, *Theologia moralis,* Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 14, t. IX, p. 127 sq.

7º *Dummodo non sint revocata,* ou *non sint sub aliqua revocatione comprehensa.* — Dans les rescrits de confirmation de privilèges, ces clauses et autres semblables signifient que le pape n'a pas l'intention de confirmer ceux qui, sans avoir été de nouveau concédés, auraient été, antérieurement à cette confirmation, révoqués, d'une façon expresse ou tacite, par une loi, une constitution ou un décret. Le cas serait différent, si, après cette révocation, quelques-uns de ces privilèges avaient fait l'objet d'une concession nouvelle, surtout si celle-ci était munie d'une clause dérogatoire à la précédente révocation. Ils ne seraient alors certainement pas atteints par la clause *dummodo non sint revocata,* ou *sub aliqua revocatione comprehensa,* et leur confirmation ne serait pas douteuse. Pour apprécier l'étendue de cette clause, il faut donc considérer si la concession du privilège précède seulement la révocation, ou si, après cette révocation, une concession nouvelle a eu lieu. Cf. Reiffenstuel, l. V, tit. XXXIII, § 5, n. 119, t. V, p. 281; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XVIII, c. II, punct. VII, n. 73, t. IV, p. 444.

8º *Dummodo sacris canonibus et decretis concilii Tridentini non adversentur.* — C'est encore aux rescrits de confirmation ou de concession de privilèges que cette clause est apposée. Sa rédaction est un peu équivoque, et il est à remarquer que, par les paroles *sacris canonibus,* ne sont pas visés les canons et les décrets renfermés dans le *Corpus juris canonici.* La raison en est évidente, car si ces canons faisaient l'objet de la restriction elle-même, la concession ou la confirmation d'un privilège serait illusoire et entraînerait une véritable contradiction, puisqu'il est de l'essence d'un privilège d'être une dérogation au droit commun. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum,* § 1, n. 3; § 5, n. 113, t. V, p. 269, 281. Il ne s'agit donc ici que des canons et des décrets du concile de Trente, et la clause doit être comprise et interprétée comme si elle était rédigée de la manière suivante : *Dummodo sacris canonibus concilii Tridentini et decretis ejusdem concilii non adversentur.* Si les papes, dans cette formule, usent de ces deux termes, *canonibus* et *decretis,* c'est parce que le concile de Trente renferme des canons et des décrets. Du reste, le concile lui-même appelle parfois ses décrets disciplinaires des canons, comme il conste par la session XIV, *De reformatione,* où, à la fin du *proœmium,* les Pères du concile s'expriment ainsi : *Sacrosancta et œcumenica synodus... hos qui sequuntur CANONES statuendos et decernendos duxit;* or, ces canons sont simplement des chapitres disciplinaires. Beaucoup d'auteurs pensent, en outre, qu'il faut entendre cette clause restrictive, non de tous les canons et décrets du concile de Trente, mais seulement de ceux qui ont été munis par le concile lui-même de la clause : *Non obstantibus privilegiis quibuscumque,* comme, par exemple, ceux de la session XXV, *De regularibus,* et quelques autres. Cf. Suarez, *De legibus,* l. VIII, c. XVIII, n. 18, t. VI, p. 299; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 49 sq.; c. I, punct. VIII, § 2, n. 130-138, t. IV, p. 398, 419-421; Reiffenstuel, l. V, tit. XXXIII, § 5, n. 116-119; § 6, n. 139-146, t. V, p. 281, 284 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. XXXIII, § 6, n. 234-240, t. V, p. 262 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 5, t. IX, p. 122.

9º *Ex certa scientia,* ou *De plenitudine potestatis apostolicæ.* — Dans la confirmation des privilèges ces clauses se rencontrent aussi fréquemment. Leur résultat est de renouveler les privilèges qui auraient été perdus par le non-usage, ou pour toute autre cause. En effet, si le pape connaît la nullité ou la perte des privilèges qu'il confirme, cette confirmation équivaut à une concession nouvelle, à moins que les mots n'aient aucun sens; et, s'il ne connaît pas la perte des privilèges ou leur annulation, il est censé les concéder aussi pour des motifs à lui connus, à moins de supposer que la formule *ex certa scientia* n'ait aucune utilité, pas plus que la clause *de plenitudine potestatis.* Cependant ces clauses ne rendent pas valide un privilège qui aurait été nul, dès le principe, car l'intention du pape, en confirmant, est de renouveler ce qui avait été précédemment accordé. Or, ce qui a été nul, dès le principe, ne saurait être considéré comme ayant été concédé. Cette intention du pape est encore plus manifestée par les mots qui accompagnent ordinairement ces clauses : *de novo concedimus,* ou *innovamus,* etc. Cf. Suarez, *De legibus,* l. VIII, c. XIV, n. 1; c. XVIII, n. 12-17;

c. XIX, n. 3, t. VI, p. 276, 297-299, 300; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 42-44, c. II, punct. VII, n. 68-76, t. IV, p. 396 sq., 442-445; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIII, § 4, n. 114-117, t. V, p. 252.

10° *Ad instar.* — Les priviléges auxquels cette clause est appliquée sont ceux qui ont été concédés à la ressemblance d'un autre, comme, par exemple, quand le pape dit à une personne ou à une communauté : « Je vous accorde le même privilège qu'à tel ou tel. » Ce privilège *ad instar* a, comme valeur et comme étendue, celles qu'eut, au moins dans le principe, le privilège type, à l'image duquel le second est concédé. Si donc, pour quelque motif, le premier a été nul, le second l'est également; mais si le premier a été ensuite révoqué, le second ne l'est pas nécessairement. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XV, n. 1-12, t. VI, p. 279-284; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 39, 48; punct. VII, n. 87-117, t. IV, p. 395, 398, 407-416; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 5, t. IX, p. 122.

11° *Supplentes omnes et singulos defectus juris et facti, si qui forsitan intervenirent.* — Les défauts auxquels il est suppléé par cette clause ne sont pas les défauts substantiels, soit de droit naturel ou divin, soit même de droit ecclésiastique, comme si, par exemple, l'impétrant était excommunié, ou si la supplique était notablement fausse ou frauduleuse; mais ce sont les défauts accidentels, au sujet de certaines circonstances requises par le droit positif, et dont le pape entend dispenser *hic et nunc et ad effectum de quo agitur*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 51; tr. XVIII, c. II, punct. VII, n. 72, t. IV, p. 398, 444; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 5-8, t. IX, p. 122-124.

12° *Ex confidentia hujus indulti.* — Les privilèges ne sont pas accordés comme une occasion de pécher et une espérance d'impunité pour ceux qui les reçoivent. C'est ce que cette clause a pour but de rappeler. Cf. Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 10-16, t. XVI, p. 221-224; *De voto*, l. VI, c. XIII, n. 6, t. XIV, p. 1103; de Lugo, *De pænitentia*, disp. XX, sect. VIII, n. 129-130, t. V, p. 480 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. IV, n. 46, t. IV, p. 397. Cette clause est souvent complétée par celle-ci : *Dummodo peccata non sint in contemptum clavium*. Ce qu'il faut entendre par cette expression, *peccare in contemptum clavium*, est expliqué par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVI, a. 9, ad 3um; cf. Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 10, t. XVI, p. 221; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 56, t. IV, p. 399.

13° *Appellatione remota.* — L'appel empêché par cette clause n'est pas l'appel d'une sentence interlocutoire, mais celui d'une sentence définitive. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 44, t. IV, p. 397 sq. Il est cependant des cas où, malgré cette clause, on peut en appeler même d'une sentence définitive, l. II Decretal., tit. XXVIII, *De appellationibus, recusationibus et relationibus*, c. 153, *Pastoralis*; comme il y a des cas aussi où l'appel d'une sentence interlocutoire est défendu par le droit nouveau issu des prescriptions du concile de Trente, sess. XIII, *De reformatione*, c. I; sess. XXIV, c. XX. Pour les détails de cette question complexe, voir Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, part. II, c. VII, § 3, 4, p. 399-406; Bouix, *De judiciis ecclesiasticis*, 2 in-8°, Paris, 1855, part. II, sect. III, c. III, § 3, t. II, p. 263-267.

V. Clauses spéciales aux bulles pontificales. — 1° *Clauses concernant la promulgation des lois.* — *Volumus illas litteras ad valvas basilicarum itemque Cancellariæ apostolicæ et in loco solito campi Floræ affigi et publicari... sicque publicatas... omnes et singulos quos illæ concernunt perinde arctare et afficere ac si unicuique eorum personaliter intimatæ fuissent.*

Une clause de ce genre était déjà en usage pendant le séjour des papes à Avignon. Cf. Urbain V, const. *Apostolicas*, du 12 octobre 1364, *Magnum bullarium romanum*, 19 in-fol., Luxembourg, 1727-1758, t. I, p. 261. Mais telle qu'elle est formulée ici, elle ne fut d'un usage constant que vers la fin du XVe siècle. Cf. Sixte IV, const. *Præclara sanctorum*, du 3 octobre 1472; *Regimini*, du 31 août 1474, *Etsi de cunctarum*, du 30 juin 1480; Innocent VIII, const. *Apostolicæ cameræ*, du 17 février 1485; *Cum ab apostolica*, du 13 septembre 1485, *Dilectus filius*, du 18 août 1487; Alexandre VI, *Cum ex relatione*, du 18 décembre 1497, etc. *Magnum bullarium romanum*, t. I, p. 389, 395, 423, 434, 436, 440, 449, 450, 457, 463, etc.; t. IX, *addenda*, p. 89, 91. Pour qu'une loi disciplinaire oblige tous les chrétiens, il n'est pas nécessaire qu'elle soit promulguée spécialement dans chaque province de l'univers, à moins que ce ne soit exprimé formellement dans la loi elle-même, comme il fut statué pour le décret *Tametsi* du concile de Trente, sess. XXIV, *De reformatione matrimonii*, c. I, prononçant la nullité des mariages clandestins. En dehors de ces dispositions particulières, les bulles pontificales, dès qu'elles sont promulguées à Rome, sont, pour tous les chrétiens qui en ont connaissance, obligatoires en vertu de la clause que nous venons de citer. Et cela est juste, car le mode de promulgation d'une loi dépend de la volonté du législateur. Voir Promulgation. Si cette clause n'est pas exprimée formellement, il est probable que la promulgation faite à Rome suffit pour obliger tous les chrétiens, car c'est là une de ces *clauses de style* qu'on doit toujours supposer sous-entendues, quand elles ne sont pas formellement exprimées. Cf. Suarez, *De legibus*, l. III, c. XVI, n. 8; l. IV, c. XV, n. 1, t. V, p. 236 sq., 391 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 5, n. 123, 134, t. I, p. 76, 78; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. III, n. 4, t. I, p. 36; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v° *Lex*, a. 2, n. 5, t. V, p. 333; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XI, *De legibus*, c. I, punct. VI, n. 86, t. III, p. 18; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. I, n. 96, t. I, p. 117-124; *Analecta juris pontificii*, 2e série, col. 2308.

Une clause qui a trait aussi à la promulgation des bulles, est la clause rappelant la créance qu'il faut accorder aux copies authentiques des bulles : *Volumus autem ut præsentium litterarum transsumptis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem prorsus tam in judicio quam extra illud ubique adhibeatur observantia, ac si unicuique forent exhibitæ vel ostensæ.* C'est aussi vers le milieu du XVe siècle que cette clause fut régulièrement apposée à la plupart des bulles. Eugène IV, const. *Excellentissimus*, du 26 mars 1433; Nicolas V, const. *Ad sacram*, du 19 mars 1447, etc. *Magnum bullar.*, t. I, p. 324, 358, 364, etc. Cf. Suarez, *De legibus*, l. III, c. XVI, n. 8, t. V, p. 236; S. Alphonse, t. IX, p. 121-122.

2° *Clauses concernant l'obligation de la loi.* — 1. *Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, neque legibus a concilio generali conditis, cæterisque contrariis quibuscumque.* — D'après Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 170, les clauses de ce genre auraient été employées pour la première fois, vers le milieu du XIIIe siècle, par le pape Innocent IV, qui, au témoignage de ses contemporains, fut *jurista magnus valde*. Cf. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1904, p. 75. Mais on en trouve déjà pourtant des exemples dans les bulles de Gré-

goire IX, l'un de ses prédécesseurs. Cf. *Magnum bullarium*, t. I, p. 80. Cette clause révoque seulement les lois qui sont d'ordre général, en tant qu'elles sont contraires à la loi postérieure munie de la clause *non obstantibus consuetudinibus apostolicis*. Pour qu'elle révoquât également les lois particulières, elle devrait les mentionner et être formulée de la sorte : *Non obstantibus quibuscumque constitutionibus particularium locorum*. La raison de cette distinction est exposée dans le paragraphe suivant, où elle revient au sujet des clauses qui révoquent les coutumes. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. III, *De constitutionibus*, § 19, n. 499, t. I, p. 120.

2. *Non obstante quacumque in contrarium consuetudine*. — Le premier exemple de l'emploi de cette clause est du XI[e] siècle. Alexandre II, const. *Nulli fidelium*, du 29 octobre 1073, *Magnum bullarium*, t. I, p. 26. On la retrouve ensuite, dans la première moitié du siècle suivant. Honorius II, const. *Clarissimus*, du 20 mai 1130, *Magnum bullarium*, t. I, p. 33. Au sujet de cette clause, plusieurs remarques sont à faire. Une *coutume générale*, sans même qu'il soit besoin de l'insinuer, est évidemment abrogée par une loi générale postérieure. C'est le sentiment commun des auteurs, et cela ressort d'une déclaration officielle de Boniface VIII, en 1301 : *Romanus pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscitur*. L. I Decretal., tit. II, *De constitutionibus*, in 6°, c. 1, *Licet*. Si une loi subséquente rapporte une loi contraire antérieure, à plus forte raison révoque-t-elle une coutume générale assimilée à une loi. Cette coutume est donc détruite par une loi subséquente, et, à cette fin, il n'est pas nécessaire de munir celle-ci de la clause *non obstante in contrarium consuetudine* : le pape, en édictant une loi opposée, montre clairement son intention d'abolir une coutume générale qu'il connaît parfaitement.

Mais s'il s'agit de coutumes spéciales, le cas est différent. Le pape est censé connaître toutes les lois et coutumes générales ; mais il peut ignorer bon nombre de coutumes locales, qu'il n'aurait nullement l'intention d'abroger, s'il les connaissait. Celles-ci ne sont donc révoquées que s'il les signale. C'est ce qui ressort encore de la même déclaration de Boniface VIII : *Quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta (quum sint facti, et in facto consistant) potest probabiliter ignorare; ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam (nisi expresse caveatur in ipsa), non intelligitur in aliquo derogare*. L. I Decretal, *loc. cit.*, c. 1, *in fine*.

De quelle manière le pape doit-il faire mention des coutumes particulières pour qu'elles soient abrogées? En d'autres termes, de quelle clause doit-il user? La clause *nulla obstante consuetudine*, ou *non obstante quacumque consuetudine*, suffit-elle ? Le sentiment commun est que cette clause n'abroge que les coutumes qui ne sont pas immémoriales, car celles-ci, vu leur antiquité, paraissent beaucoup plus respectables. Elles jouissent donc d'une sorte de privilège qui les met en dehors d'une révocation générale. Pour qu'elles soient abrogées, mention spéciale doit en être faite, par la clause ainsi modifiée : *Non obstante quacumque consuetudine etiam centenaria et immemoriali*. Mais quand les coutumes sont révoquées par la clause générale, *non obstante quacumque consuetudine*, et que de cette révocation un seul cas est excepté, alors, même la coutume immémoriale est révoquée, car l'exception confirme la règle pour les cas non exceptés. On a un exemple de cette particularité dans le décret du concile de Trente qui, sess. XXII, c. IX, *De reformatione* impose à tous les administrateurs des œuvres pies, quelles qu'elles soient, l'obligation de rendre compte de leur administration à l'évêque, chaque année, avec la clause suivante : *consuetudinibus quibuscumque in contrarium sublatis, NISI SECUS FORTE IN INSTITUTIONE EXPRESSE CAUTUM ESSET*. Une clause aussi formelle et qui n'excepte qu'un seul cas, s'étend certainement aux coutumes même centenaires et immémoriales. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 10, n. 491, 496-499; l. I, tit. IV, *De consuetudine*, § 9, n. 182-193, t. I, p. 112-120, 184-185; Suarez, *De legibus*, l. VII, c. XX, n. 2-18; l. VIII, c. XIV, n. 4, t. VI, p. 219-221; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XI, *De legibus*, c. VI, punct. V, n. 52-55, t. III, p. 110 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. IV, *De constitutionibus*, § 4, n. 37, t. I, p. 82; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. II, n. 108-109, t. I, p. 143 sq.; Bouix, *De principiis juris canonici*, in-8°, Paris, 1852, part. II, sect. VI, c. IV, § 1, p. 363-366; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, 4 in-8°, Rome, 1878-1891, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 14, t. I, p. 89.

3. *Non obstantibus privilegiis in contrarium*. — Les bulles sont accompagnées de clauses, qui non seulement abrogent les coutumes contraires, mais aussi les privilèges accordés précédemment par un acte positif du législateur, et qui leur sont opposés. Cependant, par cette clause telle qu'elle est énoncée ici, ne sont pas considérés comme abrogés les privilèges contenus dans le *Corpus juris canonici*, à moins qu'elle ne soit formulée de cette façon : *non obstantibus omnibus et singulis privilegiis in contrarium*. Dans les termes *omnibus et singulis*, vu leur généralité, sont renfermés, en effet, tous les privilèges, même ceux octroyés par les décrets insérés dans le *Corpus juris*, et qui n'étaient pas visés par la clause précédente. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XXXVIII, n. 1-2, t. VI, p. 410-411 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. IV, n. 45, t. IV, p. 397 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, § 6, n. 124, t. V, p. 282; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, § 2, n. 12, t. I, p. 70; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 16, t. IX, p. 129.

La clause *non obstantibus privilegiis* ne s'étend pas non plus aux privilèges munis d'une clause telle que, pour être révoqués, il doive en être fait mention spéciale. Dans ce cas, il faut encore que la clause soit complétée par des paroles manifestant nettement chez le législateur la volonté d'y déroger. En voici diverses formules : *non obstantibus quibuscumque privilegiis, sub quacumque verborum forma concessis*, l. III, Clement., tit. VII, *De sepulturis*, c. 1, *Eos qui*; ou *non obstantibus... etiamsi de verbis ad verbum debeat de illis mentio fieri*, Innocent IV, const. *Sub catholicæ*, du 6 mars 1254 ; Alexandre IV, const. *Ad audientiam*, du 20 janvier 1260, *Magnum bullarium*, t. I, p. 101, 119, etc. ; ou encore, *non obstantibus quibuscumque derogatoriarum derogatoriis*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 47, t. IV, p. 398 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIII, § 6, n. 125, t. V, p. 283.

La clause doit être également complétée s'il s'agit de quelque privilège conféré par une décision d'un concile général, et, en particulier, du concile de Trente. Cf. Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. II, punct. V, n. 57, t. II, p. 339 sq.

Elle doit l'être aussi, quand le privilège a été accordé, non comme une faveur, mais comme une sorte de droit, sous forme de contrat, à la suite de services rendus. La clause devient alors : *non obstantibus privilegiis, etiamsi per modum contractus concessa fuissent*. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XXXVIII, n. 3, t. VI, p. 411 ; Salman-

ticenses, tr. XVIII, c. II, punct. III, n. 36, t. IV, p. 433. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIII, § 6, n. 126, t. V, p. 283. Si mention de cette circonstance n'était pas faite, peu importerait que les mots indiquant la révocation fussent doublés et multipliés plusieurs fois, par des synonymes, comme par exemple : *revocamus, derogamus, annullamus, irritamus*, etc. Les mêmes considérations s'appliquent aux privilèges accordés aux œuvres pies, ou pour l'utilité publique. Salmanticenses, *loc. cit.*, c. I, punct. IV, n. 45, t. IV, p. 397.

En vertu de l'axiome : *Odia sunt restringenda*, plusieurs auteurs enseignent que dans les clauses dérogatoires des privilèges ne sont pas compris, non plus, à moins d'une mention spéciale, les privilèges acquis par une coutume, parce que le mot privilège, *in sensu stricto*, s'entend uniquement des privilèges accordés par les supérieurs, et non des faveurs autorisées par la coutume. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. III, n. 31, t. IV, p. 393. Cette remarque est d'autant plus importante que, lorsque la communication des privilèges se produit entre diverses communautés, ou divers ordres religieux, dans cette communication sont compris non seulement les privilèges directement concédés par le législateur, mais aussi ceux qui sont le résultat de la coutume, car *favores sunt ampliandi*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. VII, § 1, n. 88-117, t. IV, p. 407-416. Enfin, si, vu les circonstances, la clause présentait un sens équivoque, les privilèges pourraient être considérés comme non révoqués, car *in dubio melior est conditio possidentis*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. II, punct. III, n. 36, t. IV, p. 434.

4. *Prorsus eximimus ac totaliter liberamus*. — Par sa généralité, cette clause révoque tous les privilèges, qu'ils soient accordés à une personne privée, ou à une communauté, d'une façon générale, ou à titre spécial, et sous quelque forme qu'ils soient concédés, même *ex motu proprio,* ou *ex certa scientia,* ou encore *de plenitudine potestatis*. Cette clause exclut également toute interprétation en sens contraire. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 52, t. IV, p. 399.

5. *Decernentes irritum et inane quidquid a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari*. — Dès les premiers siècles, cette clause était en usage. On la trouve dans une des plus anciennes bulles qui soient parvenues jusqu'à nous, la bulle *Omnem quidem*, du 21 mars 452, par laquelle le pape saint Léon le Grand approuve les actes du IV[e] concile œcuménique de Chalcédoine. *Magnum bullarium,* t. I, p. 7. Dans la suite, elle fut reproduite très souvent. Parfois aussi, vu les circonstances, elle prenait une forme comminatoire : Jean XV, const. *Cum conventus,* du 3 février 993 ; Alexandre II, const. *Nulli fidelium,* du 29 octobre 1073 ; Urbain II, const. *Cum universis,* du 6 avril 1090 ; Pascal II, const. *Desiderium,* du 18 avril 1100, *Magnum bullarium*, t. I, p. 23, 26, 30, 31, etc. Par cette clause sont annulés à l'avance tous les actes contraires à la présente bulle, ou faits dans une forme autre que celle qui est prescrite par la constitution à laquelle elle est apposée. Ces actes sont nuls de plein droit, même s'il n'intervenait aucune réclamation de la part des intéressés. A cet effet, il n'est pas besoin que la clause porte les mots *scienter vel ignoranter*. Ces prescriptions affectent jusqu'à ceux qui les ignorent, du moins quant à la nullité de l'acte, car l'ignorance les met à couvert des pénalités qui en seraient la conséquence. Toutefois, cette annulation n'a pas d'effet rétroactif, et n'atteint pas les actes qui seraient achevés avant la promulgation de la bulle ; mais elle interrompt toute prescription et arrête toute coutume contraire. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 54, t. IV, p. 399.

6. *Ex tunc prout ex nunc*. — Cette clause produit un effet rétroactif, en ce sens qu'un acte fait dans la suite est considéré comme antérieur, à moins que ce ne soit au préjudice d'un tiers. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 55, t. IV, p. 399 ; Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XI, n. 1-7, t. VI, p. 414-417.

7. *Ad perpetuam rei memoriam*, ou *hac immutabili et in perpetuum valitura constitutione*. — Les lois sont de leur nature perpétuelles et souvent elles sont accompagnées de ces clauses ou autres semblables qui en affirment hautement la perpétuité. Cf. const. d'Honorius III, *Has leges*, 1220, et d'Innocent IV, *Ad extirpanda*, du 15 mai 1252, etc., *Magnum bullarium*, t. I, p. 63, 91, etc. Cela n'empêche pas que le législateur, ou son successeur, ne puisse y apporter des modifications, et même les changer complètement, s'il le juge nécessaire ou opportun. Decretal., l. I, tit. VI, *De electione et electi potestate*, c. XX, *Innotuit* : *Prohibens successoribus suis nullum potest præjudicium generare, quum non habeat imperium par in parem*. Or, ces clauses et quelques autres, comme celle-ci, par exemple : *Nolumus contra hanc legem aliquam consuetudinem valere*, tendent non seulement à révoquer les coutumes déjà existantes, mais aussi à empêcher et à annuler par avance celles qui pourraient s'introduire dans l'avenir.

En faut-il conclure que toute coutume qui s'élèvera dans la suite des temps contre une constitution munie de ces clauses sera répréhensible? Beaucoup d'auteurs graves pensent le contraire. Pour eux, cette prohibition n'est pas absolue, mais relative, à moins que les coutumes futures en opposition avec la loi ne soient réprouvées comme intrinsèquement mauvaises, *tanquam corruptelas, et irrationales*. En dehors de ce cas particulier, ces coutumes ne sont condamnées que comme moins convenables pour la société, vu les circonstances dans lesquelles elle se trouve. Si donc, par la suite des temps, les circonstances viennent à changer d'une façon sensible, ces coutumes pourront bien avoir leur raison d'être, et l'on sera autorisé à supposer que la volonté du législateur se serait prêtée aux modifications imposées par ce nouvel état de choses, s'il l'avait connu. Une coutume, pourvu qu'elle remplisse les conditions prescrites, voir COUTUME, a force de loi. Or, une loi, malgré les clauses de perpétuité qui l'accompagnent, peut être abrogée par une loi subséquente. Rien n'empêche donc qu'elle le soit aussi par une coutume postérieure qui n'a pas moins de force que le droit écrit. Une clause prohibitive de ce genre n'a donc d'autre résultat que de rendre plus difficile l'introduction d'une coutume opposée à la loi qui en est munie, et d'exciter à un plus haut degré la vigilance de l'autorité ecclésiastique, dans le but d'empêcher que cette coutume ne se forme et ne se fortifie. Cf. Suarez, *De legibus,* l. VII, c. VII, n. 5, 6 ; c. XIX, n. 19-23, t. VI, p. 161, 213 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, § 8, n. 185-188, t. I, p. 174 ; Layman, *Theologia moralis*, tr. IV, *De legibus*, c. XXIV, n. 7, t. I, p. 84 ; Bouix, *De principiis juris canonici*, part. II, sect. VI, c. IV, p. I, p. 336-368 ; S. Alphonse, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. II, n. 108, t. I, p. 143 ; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 12, t. I, p. 88.

Ces considérations, qui s'appliquent aux lois ecclésiastiques en général, conviennent aussi aux décrets disciplinaires du concile de Trente. On ne voit pas les motifs pour lesquels des coutumes opposées à ces décrets ne pourraient pas s'introduire et s'établir licitement. Ce n'est pas à cause de la clause annexée à la bulle de Pie IV, *Benedictus Deus* du 26 janvier 1564, qui confirme les décrets du concile de Trente : *Decernentes irritum et inane, si super his a quoquam, quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari*. Cf. *Magnum bullarium*, t. II, p. 112. Elle ne

présente rien de spécial qui ne se trouve dans toute autre constitution apostolique, et elle ne déclare pas que ces coutumes futures seraient irraisonnables. Ce n'est pas non plus en vertu de la clause qui termine la bulle *In principis apostolorum,* du 17 février 1565, par laquelle le même pape annule tous les privilèges, les exemptions et immunités, indults et grâces contraires aux décrets de ce concile, ainsi que ce qui aurait lieu dans la suite, en opposition à ces décrets : *Decernentes omnia et singula quæ in posterum fient, in his in quibus dicti concilii decretis adversantur, nulla, invalida et irrita esse et censeri, ac nemini, in quantum libet qualificato, suffragari posse et debere.* Cf. *Magnum bullarium,* t. II, p. 145.

En fait, un grand nombre de canonistes et de théologiens des plus autorisés, tels que Suarez, Reiffenstuel, Schmalzgrueber, Layman, Engel, *Collegium universi juris canonici,* 3 in-4°, Salzbourg, 1670-1674, etc., en traitant très longuement la question des coutumes susceptibles de naître, malgré les clauses prohibitives, ne sentent pas le besoin d'établir une exception en faveur du concile de Trente, et passent complètement sous silence cette question spéciale. Il est vrai que l'opinion contraire fut d'abord soutenue par Benoît XIV, avant son élévation sur la chaire de saint Pierre. *Institutiones ecclesiasticæ,* inst. LX, n. 7, t. I, p. 277. Cet ouvrage est, comme on le sait, une collection de ses lettres pastorales et d'autres actes épiscopaux traduits de l'italien en latin. Mais la 8e année de son pontificat, en 1748, il donna la première édition d'un ouvrage bien plus important, *De synodo diœcesana,* où il modifie son sentiment à ce sujet : *Non negamus potuisse Tridentini decretum* (*de synodo quotannis celebranda*) *contraria consuetudine nonnihil emolliri et temperari.* L. I, c. VI, n. 5, 2 in-4°, Venise, 1775, t. I, p. 15. Devoti affirme aussi que les coutumes ne peuvent prévaloir contre le concile de Trente; mais, pour toute raison, il se contente d'indiquer en note, à titre de référence, la bulle *In principis* de Pie IV. Voir *Institutionum canonicarum libri IV,* 2 in-8°, Gand, 1836, prolegomen., c. IV, *De jure non scripto,* § 50, t. I, p. 47. Cette raison, comme nous l'avons vu, n'est pas suffisante. Bouix, après avoir reconnu comme probable l'opinion d'après laquelle les clauses prohibitives n'annulent pas à l'avance les coutumes futures et contraires, admettrait cependant une exception en faveur du concile de Trente. Pour justifier cette préférence, il invoque d'abord l'autorité de Benoît XIV, inst. LX, n. 7, sans songer que l'auteur s'est rétracté dans son ouvrage subséquent, *De synodo diœcesana;* il cite ensuite divers canonistes, tels que les cardinaux De Luca et Petra, mais qui eux-mêmes apportent pour tout motif, comme Devoti, la clause prohibitive de la bulle de Pie IV, *In principis;* enfin, il s'appuie sur divers décrets de la S. C. du Concile, qui ont réprouvé quelques-unes de ces coutumes, mais qui ne tranchent que des questions de détail, sans s'élever à la thèse générale et sans atteindre le principe lui-même. Cf. Bouix, *De principiis juris canonici,* part. II, sect. VI, c. IV, p. II, p. 368-380.

C'est à cause de la faiblesse de ces arguments que plusieurs graves auteurs n'ont pas craint d'assurer que, malgré les clauses prohibitives des bulles confirmant les décrets disciplinaires du concile de Trente, des coutumes peuvent prévaloir contre ces décrets.

Ce sentiment commença à se répandre peu après le concile de Trente. Un des premiers et des plus autorisés à l'enseigner fut un des Pères du concile, et non l'un des moindres, car il eut la plus grande part à la rédaction des décrets de réformation : le savant canoniste Covarruvias, d'abord professeur à l'université de Salamanque, puis évêque de Ciudad-Rodrigo, en Espagne, et, après le concile, évêque de Ségovie, *Variarum resolutionum ex pontificio regio et cæsareo jure libri IV,* in-fol., 1554; Lyon, 1594; Anvers, 1604, l. III, c. XIII, n. 4. En Allemagne, la même doctrine fut soutenue par le jésuite Soell, professeur à l'université d'Inspruck, *De præscriptionibus,* in-4°, 1722, part. II, c. IV, § 12, p. 354-360. En Italie, saint Alphonse la fit sienne, en regardant comme licite la coutume introduite contre le décret du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus,* c. II, au sujet du pécule des religieux. *Theologia moralis,* l. IV, *De præceptis,* c. I, dub. IV, n. 15, t. III, p. 369, 372-375. Le pape Pie VII, dans son bref du 8 octobre 1803 à l'archevêque de Mayence, dit qu'il y a des endroits où le décret du concile de Trente sur les mariages clandestins n'est plus en vigueur, à cause de la coutume contraire : *Matrimonia hæreticorum coram ministro acatholico sunt rata et firma in locis, in quibus concil. Trident. de clandestinitate, si quando observatum fuerit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit.* Après ce témoignage officiel, la question paraît tranchée. C'est aussi l'avis de De Angelis, qui, professeur à l'université de la Sapience, et consulteur de la Pénitencerie pendant dix-neuf ans, enseigna cette doctrine à Rome même, sous les yeux du pape. *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ,* l. I, tit. IV, *De consuetudine,* n. 12, t. I, p. 88. Celui qui voudrait nier cette proposition, dit-il, serait obligé de considérer comme subreptice la collation des cures qui maintenant, presque partout, sont données sans le concours prescrit par le concile de Trente, sess. XXIV, *De reformatione,* c. XVIII. Qui pourrait soutenir, ajoute-t-il, que tous ces curés n'ont aucune juridiction?

Ainsi, suivant le témoignage de Benoît XIV et de Pie VII, de saint Alphonse et de beaucoup d'autres auteurs, il y a, au moins, quatre décrets importants du concile de Trente contre lesquels les coutumes contraires ont prévalu : ce sont les décrets sur la convocation annuelle du synode diocésain, sur le pécule des religieux, sur les mariages clandestins (en quelques endroits), et sur la collation des bénéfices à charge d'âmes. Or, *ab actu ad posse valet consecutio.*

VI. Clauses propres aux réponses des Congrégations romaines. — 1° *Et amplius.* — Les Congrégations romaines étant souveraines dans leurs attributions, il n'est pas permis d'appeler de leur décision à un tribunal différent; mais on peut demander parfois à la même Congrégation, pour des raisons graves, si l'on a trouvé d'autres preuves à faire valoir, le bénéfice d'une nouvelle audience, ou d'un nouvel examen. Par la clause *et amplius,* résumé de la formule *et amplius causa non proponatur,* la S. C. indique qu'elle est tellement éclairée sur l'affaire au sujet de laquelle elle vient de publier son jugement, qu'elle ne consentira plus, si ce n'est pour des motifs d'une gravité exceptionnelle, à s'en occuper davantage, car l'affaire a été surabondamment examinée.

2° *Ad mentem.* — La coutume des Congrégations romaines, quand elles sont consultées sur une question de droit, ou sur un fait, est de ne répondre que par un simple mot, *affirmative* ou *negative,* au doute qui leur est proposé. Elles ne disent jamais le pourquoi de leur décision, car elles représentent le pape, suprême législateur, qui, en édictant une loi, n'est pas tenu de révéler les motifs qui l'ont déterminé. On n'est donc pas certain que les cardinaux, en portant une sentence, s'appuient sur les raisons alléguées dans la requête, ou sur les arguments présentés par les avocats. Les cardinaux, en effet, ont, de leur côté, étudié la question, et ont pu être touchés par des preuves bien différentes de celles qui ont été mises en avant par les avocats ou les solliciteurs. Dans le cas où leur réponse si succincte, *affirmative* ou *negative,* aurait besoin d'être élucidée, elle est accompagnée de la clause *ad mentem.* Le secrétaire de la S. C. notifie alors aux intéressés dans quel sens,

ou avec quelle restriction, la réponse doit être reçue et interprétée. Ces explications étant, de leur nature, secrètes, ne sont manifestées généralement qu'à ceux qu'elles concernent. Quelquefois cependant elles sont transcrites à la suite de la réponse et imprimées dans les diverses collections qui réunissent les décrets des S. C. La formule est alors : *Mens est*, etc.

3° *Dilata*. — Cette clause signifie que la réponse est renvoyée à plus tard, et que la S. C. a des motifs pour ne pas se prononcer encore.

4° *Reponatur*. — Nulle réponse n'est donnée et la supplique est déposée dans les archives de la S. C. Il ne faut pas confondre cette clause avec celle-ci : *Ponatur in folio*. Cette dernière indique, au contraire, que l'affaire, vu sa gravité, doit être examinée à fond et passer par toutes les phases d'une procédure régulière, ce qui est marqué aussi par la clause : *servato juris ordine*, ou *nihil transeat*. Alors, l'exposé de l'affaire est imprimé, et les exemplaires en sont distribués à tous les cardinaux, membres de la Congrégation; d'où l'expression *ponatur in folio*. Afin que les éminentissimes juges aient la possibilité d'approfondir la question à loisir, la distribution des feuilles imprimées leur est faite bien avant la réunion dans laquelle la sentence doit être rendue. Cf. Bouix, *De curia romana*, in-8°, Paris, 1859, part. II, c. IV, § 4, p. 176 sq.

5° *Lectum*. — Ce mot est apposé dans les cas où il n'y a pas lieu d'attendre une réponse. La supplique a été lue et examinée, mais la S. C. n'a pas cru devoir répondre, par prudence, ou pour toute autre raison. Cette clause est quelquefois remplacée par celle-ci qui a le même sens : *Non expedit*.

6° *In decisis..., in decretis*. — On n'a pas jugé opportun de s'écarter des décisions précédemment données. Les formules de ce genre impliquent toujours la condition sous-entendue : *In præsenti rerum statu*. Il n'est pas rare, en effet, que les circonstances viennent à changer, qu'un document nouveau soit découvert et produit, de sorte que l'affaire doive être nécessairement reprise et résolue d'une manière parfois bien différente. Cf. *Acta sanctæ sedis*, t. IX, appendice II.

7° *Providebitur in casibus particularibus*. — La S. C. refuse de donner une réponse générale, et se réserve de le faire pour chaque cas particulier qui lui sera exposé.

8° *Facto verbo cum Sanctissimo*. — La réponse, avant d'avoir été officielle, a été soumise au pape, pour être approuvée par lui.

9° *Donec corrigatur*, ou *donec expurgetur*. — Lorsqu'un livre sujet à une censure de la S. C. de l'Index a été composé par un auteur catholique dont la réputation est jusque-là sans tache et qui jouit d'une certaine célébrité, il est d'usage de ne le prohiber qu'avec la clause *donec corrigatur*, si la correction est possible, et s'il n'y a pas de pressants motifs qui s'opposent à ces ménagements. Dans ce cas, le décret de condamnation n'est pas publié aussitôt, mais simplement communiqué à l'auteur ou à son représentant, pour lui indiquer les passages à supprimer, les modifications à apporter, et toutes les corrections, qui ont paru nécessaires. Si l'auteur se soumet aux ordres de la S. C. et fait de son ouvrage une nouvelle édition avec les changements prescrits, le décret de condamnation est rapporté à moins qu'un grand nombre d'exemplaires de la première édition n'aient déjà été écoulés et mis en circulation dans le public. Le décret devrait alors être promulgué, afin que le peuple chrétien fût bien averti que les exemplaires de la première édition sont prohibés, et que ceux de la seconde ne sont autorisés que parce que les corrections indiquées ont été accomplies. Cf. Benoît XIV, const. *Sollicita*, du 9 juillet 1753, § 9 sq., *Magnum bullarium*, t. XIX, p. 60 sq.; Bouix, *De curia romana*, part. II, c. III, § 3-4, p. 161-168.

10° *Dimittatur*. — Cette clause témoigne qu'un ouvrage déféré à la S. C. de l'Index n'a pas été condamné, mais elle n'indique pas autre chose. Il ne s'ensuit donc pas que cet ouvrage ne renferme aucune erreur contre la foi ou les mœurs, de sorte qu'on serait téméraire en l'attaquant, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue théologique. Décrets de la S. C. de l'Index du 21 juin 1880 et du 28 décembre 1881.

VII. Abréviations usitées dans les clauses apostoliques. — Pour la rapidité des transcriptions, l'idée devait naturellement se présenter de n'écrire qu'une partie des lettres de certains mots, faciles à reconnaître. Cet usage, général au moyen âge, se maintint quelque temps après l'invention de l'imprimerie, car on en trouve de très nombreux exemples dans les livres imprimés au XVIe siècle. Il a maintenant disparu presque partout, mais les S. C., ne se servant pas de formules imprimées dans les documents qu'elles expédient, l'ont conservé encore. Comme ces abréviations sont de nature à embarrasser parfois ceux qui, n'ayant pas l'habitude de les lire, peuvent avoir néanmoins l'occasion de recevoir de ces rescrits, nous en donnons ici le tableau, avec la traduction intégrale des mots qu'elles représentent.

A. — *Abnis*, absolutionis; *absolao*, absolutio; *alr*, aliter; *als*, alias; *aplica*, apostolica; *appatis* ou *appbatis*, approbatis; *archiepus*, archiepiscopus; *aucte*, ou *autre* ou *autte*, auctoritate.

C. — *Canice*, canonice; *cardilis*, ou *cardlis*, cardinalis; *cen*, censuris; *Chpus*, Christus; *circumpeoni*, circumspectioni; *coione*, communione; *confeone*, confessione; *confeori*, confessori; *consciæ*, conscientiæ; *conseq*, consequendæ; *constibus*, ou *constituonibus*, constitutionibus.

D. — *Definien*, definienda; *discreoni*, discretioni; *dispensao*, dispensatio; *Dnus*, Dominus.

E. — *Ecclæ*, ecclesiæ; *ecclis*, ecclesiasticis; *effus*, effectus; *epus*, episcopus; *excoio*, excommunicatio; *excois*, excommunicationis; *excoe*, excommunicatione; *exit*, existit; *exptes*, exponentes; *exunt*, existunt.

F. — *Fr*, frater; *frum*, fratrum.

G. — *Gli*, ou *gnali*, generali; *græ*, gratiæ.

H. — *Huji*, ou *humoi*, hujusmodi; *humilr*, humiliter.

I. — *Infraptum*, infrascriptum; *igr*, igitur; *introp ta*, intrascripta; *irregulte*, irregularitate.

L. — *Lia*, licentia; *lite*, licite; *lræ*, litteræ; *ltima*, legitima.

M. — *Magro*, magistro; *mia*, misericordia, ou misericorditer; *miraone*, ou *mitaone*, miseratione; *misles*, miserabiles; *mrimonium*, matrimonium; *mtæ*, monetæ.

N. — *Nulltus*, nullatenus.

O. — *Ordibus*, ordinationibus; *ordio*, ordinario; *ordinaoni*, ordinationi.

P. — *Paupes*, pauperes; *pbter*, ou *prbter*, presbyter; *pbyrcida*, presbytericida; *pntium*, præsentium; *poe*, posse; *pænia*, pænitentia; *pæniaria*, pænitentiaria; *pontus*, pontificatus; *Pp*, papa; *pr*, pater; *pror*, procurator; *pti*, prædicti; *ptio*, petitio; *ptur*, præfertur; *ptus*, præfatus.

Q. — *Qd*, quod; *qmlbt*, quomodolibet; *qtnus*, quatenus.

R. — *Relari*, regulari; *relione*, religione; *roma*, romana.

S. — *Saluri*, salutari; *sentia*, sententia; *sctæ* ou *stæ*, sanctæ; *spealis*, specialis; *spealr*, specialiter; *spualibus*, spiritualibus; *supplionibus*, supplicationibus.

T. — *Theolia*, ou *thia*, theologia; *tli*, tituli; *tm*, tantum; *tn*, tamen.

V. — *Venebli*, venerabili; *vræ*, vestræ

X. — *Xpus*, Christus.

Cf. Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tr. XIV, dist. XV, § 13, q. II, t. II, p. 322; Bouix, *De curia romana*,

part. II, c. XII, § 6, p. 266 sq.; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* part. II, c. II, p. 141; Battandier, *Annuaire pontifical,* in-12, Paris, 1900, p. 528.

Beaucoup d'auteurs, théologiens et canonistes, sans traiter *ex professo* des matières qui font l'objet de cet article, en ont parlé, plus ou moins longuement, dans leurs ouvrages. Nous indiquerons ici les principaux :

1° *Théologiens.* — Suarez, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De legibus,* l. III, c. XVI; l. IV, c. XV, t. V, p. 236 sq., 391 sq.; l. VII, c. VII, XIX, XX, t. VI, p. 160-164, 207-225; l. VIII, c. VI, XII, XIV, XV, XVIII, XXXII, XXXIV-XXXVI, XXXVIII, XL, t. VII, p. 250, 270, 276-284, 298, 370, 382-402, 410, 414, 417; *De voto,* l. VI, c. XIII, XVI, t. XIV, p. 1103, 1118 sq.; *De religione,* tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 10-16, t. XVI, p. 221-224; *De censuris,* disp. VII, sect. V, n. 41, t. XXIII, p. 228 sq. — Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. IX, *De matrimonio,* c. XIV, punct. II-IV, n. 17-54, t. II, p. 255-257; tr. X, *De censuris,* c. II, punct. II-IV, p. 333-336; tr. XVIII, *De privilegiis,* c. I, punct. III, IV, VII, IX; c. II, punct. III, VII, t. IV, p. 393-398, 407-416, 423, 433 sq. — Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento,* 3 in-fol., Venise, 1672, l. VIII, *De dispensationibus,* disp. XVIII, n. 1-14; XX, n. 1-79; XXII, 1-24; XXIII, XXIV, XXV, n. 17-20; XXVII, 6-43; XXVIII, 1-95; XXX, 1-19; XXXIV, 1-65; XXXV, 1-25, t. III, p. 64-66, 73-99, 102 sq., 107-127, 129-132, 137-150. — Reiffenstuel, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1747, tr. XIV, dist. XV, *De modo dispensandi,* t. II, p. 314 sq. — De Lugo, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon, 1652, *De fide,* disp. XXIII, sect. III, n. 64, t. III, p. 654 sq.; *De pænitentia,* disp. XX, sect. VIII, n. 129 sq., t. V, p. 480 sq. — Marcus Paulus Leo, *Praxis ad litteras Majoris Pænitentiarii et officii Sacræ Pænitentiariæ,* in-4°, Rome, 1644, p. 28, 31, 68, 170, 209, 225-238, 310-319, 349, 391, 508. — De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus,* in-fol., Venise, 1739, l. I, c. IV, n. 1-265; V, 1-85; VI, 13-15, 18-31, 194, 202-240, 256, 306-315, 334-365, 410, 475-480, p. 25-42, 52-57, 68-69, 76-89, 92 sq., 103-120, 132-138. — Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* in-fol., Venise, 1656; in-4°, Paris, 1840, dans *Theologiæ cursus completus* de Migne, l. VIII, c. I-X, t. XIX, p. 641-794. — Tiburce Navarre, *Manuductio ad praxim executionis litterarum S. Pænitentiariæ,* in-8°, Paris, 1691, p. 30, 33, 75, 89-94. — Tamburini, l. VIII, *De sacramento matrimonii,* tr. II, *De dispensatione impedimentorum,* c. XII-XIV, *De dispensatione impedimentorum,* c. XII-XIV, *De clausulis, Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1719, t. II, p. 119-126. — Heislinger, *Resolutiones morales de matrimonio, hujus impedimentis et istorum dispensatione,* 3 in-4°, Ratisbonne, 1739, cas. V, n. 2; cas. XVI, n. 1-4, t. III. — Kugler, *Tractatus theologico-canonicus de matrimonio,* 2 in-fol., Wurzbourg, 1713-1728, part. IV, q. XXIX, XXXV, XLI, XLII, XLV, XLIX, t. II, p. 640, 680, 720, 725 sq., 757, 783. — Lacroix, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, tr. IV, *De pænitentia,* c. I, dub. IV, *De satisfactione,* n. 1453; l. VI, part. III, tr. VI, *De matrimonio,* c. III, dub. IV, n. 908-971, 977-991, t. II, p. 249, 458-464, 465 sq. — Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV, *De legibus,* c. III, n. 4; c. XXIII, n. 8-13, tr. V, *De ecclesiasticis censuris,* part. I, c. VII, n. 6-8, t. I, p. 36, 77-80, 96 sq. — Soell, *De præscriptionibus,* in-4°, Inspruck, 1722, part. II, c. IV, § 12, p. 359 sq. — S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. I, tr. II, *De legibus,* c. I, dub. I, n. 96-109; tr. II, Appendix I, *De dispensationibus,* n. 202-208, t. I, p. 117, 124-143, 275-279; l. VI, tr. IV, *De pænitentia,* c. I, dub. IV, *De satisfactione,* n. 537, t. V, p. 506; n. 594, 1115, 1143, t. VI, p. 75; t. VII, p. 114 sq., 138; l. VI, tr. VI, *De matrimonio,* c. III, dub. V, n. 1111, t. VII, p. 108 sq.; l. VII, *De censuris,* c. I, dub. V, n. 126, dub. VI, n. 121, 126, t. VII, p. 223, 225; Appendix II, *De privilegiis,* c. I, n. 4, 16, t. IX, p. 121-129. — Carrière, *De matrimonio,* 2 in-8°, Paris, 1837, part. III, sect. II, § 2, n. 1115-1173, t. II, p. 346-400. — Gousset, *Conférences d'Angers,* 2° édit., 20 in-8°, Paris, 1830, XIII° conférence sur le mariage, q. III-IV; XIV° conférence, q. I, II, t. XV, p. 395-417, 423-429, 436-443. — Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official,* in-8°, Paris, 1882, part. I, c. II, a. 1-8, p. 77-89; c. III, a. 1-3, p. 89-94; part. II, c. II, p. 139-156, 164-170, 186-215, 247-254, 262-293. — Marc, *Institutiones morales Alphonsianæ,* 2 in-8°, Paris, 1886, part. I, tr. II, *De legibus,* diss. II, c. II, a. 1, n. 160; c. V, a. 4, § 2, n. 253, t. I, p. 106 sq., 159 sq.; part. III, tr. VIII, *De matrimonio,* c. IV, a. 4, n. 2053-2056, t. II, p. 523-527. — Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* 2 in-8°, Paris, 1891, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 363-391, t. I, p. 230-244. — D'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. I, *De personis,* c. III, n. 76; tr. III, *De legibus,* c. III, n. 238-245, t. I, p. 65 sq., 225-233; part. III, tr. VI, *De matrimonio,* Appendix, a. 2, n. 495-505, t. III, p. 395-403. — Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* 2 in-8°, Rome, 1893; *De matrimonio,* c. VI, n. 882 sq.; *De censuris,* c. I, a. 4, n. 954, *nota,* t. II, p. 868 sq., 962 sq. — Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* 7 in-8, Prato, 1892-1894, tr. X, sect. VIII, *De matrimonio,* c. III, dub. IV, *De dispensationibus,* § 7, n. 1386-1407, t. VI, p. 740-761; tr. XI, *De censuris,* c. I, dub. VI, n. 276, t. VII, p. 138. — Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio,* sect. III, § 4, n. 819-820, t. II, p. 585-580.

2° *Canonistes.* — Benoit XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* 2 in-4°, Venise, 1788, inst. LX, n. 7, t. I, p. 277; inst. LXXXVII, t. II, p. 110-132; *De synodo diœcesana,* 2 in-4°, Venise, 1775, l. I, c. VI, n. 5, t. I, p. 15; *Bullarium Benedicti XIV,* 2 in-fol., Venise, 1778, t. I, p. 57. — Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* 6 in-fol., Venise, 1775; Paris, 1864, l. I, tit. II, *De constitutionibus,* § 5, n. 123, 134; § 10, n. 491-499, tit. IV, *De consuetudine,* § 8-9, t. I, p. 76, 78, 119 sq., 174-184; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis,* § 1, 5, 7, 8, 10; tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis,* § 8, n. 269, t. V, p. 260, 280-284, 288-293, 333. — Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* 5 in-fol., Venise, 1738; Rome, 1845, l. I, tit. III, *De rescriptis,* § 2, t. 5; tit. IV, *De consuetudine,* § 4, n. 37, t. I, p. 70, 73 sq., 82; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis,* § 5, n. 131-146, 156, 186-197; tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis,* § 1, n. 101, t. V, p. 253-288, 3[illegible]4. — Covarruvias, *Variarum resolutionum ex pontificio, regio et cæsareo jure libri VI,* in-fol., Lyon, 1594; Anvers, 1604, l. III, c. XII. — Monacelli, *Formularium legale practicum fori ecclesiastici,* 4 in-fol., Rome, 1706, 1844, tit. XVI, formul. II, n. 33, t. II, p. 223. — Pignatelli, *Consultationes canonicæ,* 11 in-fol., Cologne, 1718, cons. XIV, t. IV, p. 15 sq. — *Magnum bullarium romanum,* 19 in-fol., Luxembourg, 1727-1758, t. I, p. 23, 26, 33, 80, 101, 119, 261, 389, 434, 450, 463; t. II, p. 112, 145; t. IX, p. 89, 91; t. XIX, p. 53-63. — Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica,* 10 in-4°, Venise, 1781; Paris, 1884, v° *Beneficium,* a. 9, t. I, p. 473 sq.; v° *Impedimenta matrimonii,* a. 3, t. IV, p. 433-444; v° *Lex,* a. 2, n. 5, t. V, p. 333 sq.; v° *Privilegium,* a. 1-4, t. VII, p. 348-374. — Bouix, *De principiis juris canonici,* in-8°, Paris, 1852, part. II, sect. VI, c. IV, p. 363-380; *De curia romana,* in-8°, Paris, 1859, part. II, c. IV, § 4, p. 176 sq.; part. II, c. XII, § 6, p. 266; *De judiciis ecclesiasticis,* 2 in-8°, Paris, 1855, part. II, sect. III, c. III, § 3, t. II, p. 263-267. — Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines,* in-8°, Paris, 1860, part. II, c. VII, § 3, 4, p. 399-406. — De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ,* 4 in-8°, Rome, 1878-1891, l. I, tit. IV, *De consuetudine,* n. 2-14, t. I, p. 78-89. — Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sacrarum Urbis Congregationum resolutiones commentarii,* in-8, Rome, 1887, p. 75, 86, 99, 100-107. — *Archiv für kath. Kirchenrecht,* t. XLIII, p. 23 sq.; t. LVI, p. 264 sq. — *Acta sanctæ sedis,* t. I, p. 446; t. V, p. 27; t. IX, Appendix II. — *Analecta juris pontificii,* t. II, p. 2308; t. III, p. 2193, 2199. — Battandier, *Annuaire pontifical,* in-12, Paris, 1900, p. 528.

T. ORTOLAN.

CLAUSEL DE MONTALS Claude-Hippolyte, l'un des quatre Clausel et l'une des grandes figures de l'épiscopat français au XIXe siècle, né au château de Coussergues dans le Rouergue le 5 avril 1769, mort à Chartres le 4 janvier 1857. Élève de Saint-Sulpice au moment de la Révolution, il dut se réfugier chez son père, en Rouergue. Un moment emprisonné comme complice de deux de ses frères émigrés, il échappa néanmoins à la tourmente et fut ordonné prêtre après le concordat de 1801. Sous l'empire, il prêche à Paris, sous Louis XVIII à la cour et en 1816 il se fait connaître comme écrivain par un ouvrage intitulé : *La religion prouvée par la Révolution, ou exposition des préjugés décisifs qui résultent en faveur du christianisme de la Révolution, de ses causes et de ses effets,* in-8°, Paris, et dont les *Débats* rendent compte dans un article du 27 janvier 1817. Aumônier de la duchesse d'Angoulême en 1819, il prononça en 1820 l'éloge funèbre du duc de Berry et fut nommé en 1824 évêque de Chartres. Il fut sacré dans la chapelle de Saint-Sulpice par son compatriote et ami, l'évêque d'Hermopolis, Frayssinous. Il fut un évêque d'ancien régime, royaliste et gallican. Royaliste, il ne compromit pas cependant son ministère après 1830, comme le fit Mgr de Quélen. Gallican, il le fut avec moins de prudence, mais sans rien sacrifier des droits

de l'Église, telle qu'il la comprenait. Ardent et inflexible, il fut mêlé aux nombreuses controverses de son temps. Avant même son épiscopat, il avait défendu le concordat très attaqué alors, dans *Le concordat justifié, ou examen des réclamations contenues dans quelques écrits qui ont paru contre le concordat*, in-8°, Paris, 1818; 2ᵉ édit., 1818, avec la *Défense de cet écrit contre la réponse de M. Dillon*, ce qui attira de M. Dillon une *Réponse à la réplique de M. l'abbé Clausel*, Paris, 1818. Il avait écrit aussi une *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt, ancien archevêque de Malines*, in-8°, Paris, 1819. En 1825, à la suite de la publication du livre *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre civil et politique*, il prenait rang parmi les ennemis de Lamennais, ultramontain, et écrivait une *Lettre à un de ses diocésains sur un écrit de M. de Lamennais*, in-8°, Paris, 1826. En revanche et au même moment, 1826-1828, il défendait avec vigueur les droits des évêques, la liberté d'enseignement et d'association contre Montlosier et les libéraux et contre les ordonnances de 1828. Vers 1840, il reprenait les mêmes attitudes. Il combattait pour la liberté d'enseignement et, par une lettre du 4 mars 1841, il commençait, contre l'université et la philosophie officielle du temps, l'éclectisme de Cousin, cette campagne des évêques d'où devait sortir la loi de 1850. Ses lettres continuèrent jusqu'à la fin de 1843 et furent réunies au nombre de vingt, sous ce titre : *Lettres et instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Chartres contre l'université*, in-12, Avignon, 1843. Ces lettres ont été reproduites dans *L'ami de la religion*. La lutte s'élargit et Dupin réédita son *Manuel du droit civil ecclésiastique français*, 1845, que condamna immédiatement l'archevêque de Lyon. L'évêque de Chartres applaudit à cette condamnation, dans deux lettres qui sont au *Recueil des actes épiscopaux publiés par le comité pour la défense de la liberté religieuse*, Paris, 1846, t. IV, p. 156-172. Mais en même temps il se montrait hostile à l'introduction de la liturgie romaine en France, et il appuyait les évêques de Toulouse et d'Orléans dans leur campagne contre les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger dont le second volume malmenait fort, d'ailleurs, le bréviaire de Chartres, 1841. La loi de 1850 ne le satisfaisait pas d'autre part, et comme le pape encourageait les évêques à profiter des avantages qu'elle offrait, il renouvela dans une *Lettre* de juin à son clergé les vieilles théories gallicanes contre le pape. Enfin, le 25 novembre 1850, il lançait une *Lettre pastorale sur la gloire et les lumières qui ont distingué jusqu'à nos jours l'Eglise de France et sur les périls dont elle semble aujourd'hui menacée*, où il rééditait les mêmes théories et attaquait avec violence le mouvement romain. Il fallut l'intervention de Mgr Pie pour que cet écrit ne fût pas condamné par la S. C. de l'Index. D'après Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, t. II, p. 1101, le décret de condamnation fut approuvé par le pape, mais ne fut pas publié. On fit dire à l'évêque que le pape et la S. C. de l'Index trouvaient sa lettre digne de blâme. En 1851, nouvelle controverse : cette fois, c'est avec son métropolitain, Mgr Sibour, qui a publié le 5 janvier un mandement sur l'*Intervention du clergé dans la politique*, où il recommande l'indifférence et l'abstention. L'évêque de Chartres protesta dans une *Lettre pastorale* au nom du passé monarchique de la France et aussi des droits et des intérêts de l'Église. La même année encore, aux côtés de Mgr Dupanloup, il combattit pour les classiques anciens contre l'abbé Gaume et pour l'immunité de l'épiscopat devant la presse contre l'*Univers*. Mais, octogénaire et presque aveugle, il envoyait sa démission au pape le 14 décembre 1851. Il vivait encore cinq ans dans sa ville épiscopale. Il eut pour successeur Mgr Regnault, son coadjuteur depuis les premiers mois de 1851. Dans sa retraite il a publié : *Effets probables des disputes sur le gallicanisme*, in-8°, 1853; *Portrait fidèle de l'Église gallicane*, in-8°, 1855. Son oraison funèbre fut prononcée le 8 janvier 1857 par Mgr Pie qui avait été son vicaire général de 1835 à 1849. Voir *Œuvres de Mgr Pie*, Poitiers, 1868, t. II, p. 586-610. Les très nombreux écrits de Mgr Clausel de Montals n'ont pas été réunis.

Brière, *Notice sur Mgr Clausel de Montals*, Chartres, 1857; Baunard, *Histoire de Mgr Pie*, 2 in-8°, Paris, 1886; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France au XIXe siècle*, in-8°, Paris, 1898.

C. Constantin.

CLAVARIUS Fabien, théologien du XVIᵉ siècle, né à Gênes. Religieux de l'ordre de Saint-Augustin, il travailla avec saint Thomas de Villeneuve à réformer les constitutions de sa famille monastique. A plusieurs reprises, il fut élu provincial et procureur de son ordre. Sa mort survint en 1596. On a de lui : 1° *Tractatus de cambiis*, Rome, 1555; Venise, 1584; Gênes, 1596; 2° *Tractatus de usuris et restitutionibus*, Rome, 1556 (refonte de l'ouvrage inédit de Gérard de Sienne, général et théologien de l'ordre de Saint-Augustin au XIVᵉ siècle); 3° *Opuscula varia Ægidii Romani*, Rome, 1555.

Possevin, *Apparatus sacer*, t. I, p. 478; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, p. 117-119; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 2[illegible]-267; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, p. 67.

A. Palmieri.

CLAVIUS Christophe, dont le nom de famille paraît avoir été Clau, célèbre mathématicien, naquit à Bamberg en 1538, entra dans la Compagnie de Jésus, à Rome, en 1555; enseigna les mathématiques au Collège romain pendant vingt ans, et s'acquit, tant par cet enseignement que par ses publications, le nom de *second Euclide*, que lui décernèrent ses contemporains. Ses vertus religieuses ne lui valurent pas moins d'estime que sa science. Il mourut à Rome le 6 février 1612. Le P. Clavius fit partie de la commission nommée par Grégoire XIII pour la correction du calendrier. Le calendrier modifié d'après les conclusions de cette commission devint loi de l'Église universelle, en vertu de la bulle *Inter gravissimas* du 24 février 1582. Cette réforme, on le sait, fut longtemps repoussée par les pays protestants, surtout parce qu'elle émanait du pape. Cependant, certains savants ayant essayé de justifier cette opposition en attaquant l'œuvre grégorienne au nom de l'astronomie, Clavius fut chargé par le souverain pontife de leur répondre. Il le fit dans plusieurs ouvrages, publiés de 1588 à 1610 et qu'il réunit, en 1612, dans le t. v de ses *Opera mathematica*. En voici les titres, qui font aussi connaître les adversaires auxquels il eut affaire : *Novi calendarii romani apologia, adversus Michaelem Maestlinum Goppingensem, in Tubingensi academia mathematicum, tribus libris explicata*, in-4°, Rome, 1588; *Appendix ad novi calendarii romani apologiam, continens defensionem Antonii Posserini e Societate Jesu contra Michaelem Maestlinum*; *Romani calendarii a Gregorio XIII P. M. restituti explicatio S. D. N. Clementis VIII P. M. jussu edita. Accessit confutatio eorum qui calendarium aliter instaurandum esse contenderunt*, in-fol., Rome, 1595, 1603, 1605 : c'est son ouvrage principal sur ce sujet; *Josephi Scaligeri elenchus et castigatio calendarii gregoriani castigata*, in-8°, Rome, 1595; *Admonitio Theodosii Rubei Privernatis S. th. et U. J. D. pro Christophoro Clavio Bambergensi S. J. adversus Francisci Vietæ expostulationem*, in-4°, Rome, 1603; *Responsio Laurentii Castellani patritii Romani ad expostulationem Francisci Vietæ adversus Christophorum Clavium*, in-4°, Rome, 1603; *Responsio ad convicia et calumnias Josephi Scaligeri in calendarium gregorianum. Item refutatio Cyclometriæ ejusdem*, in-4°, Mayence, 1609. *Confutatio calendarii Georgii Germani Wartenbergensis Borussi*,

in-8°, Mayence, 1610. Signalons encore son *Computus ecclesiasticus per digitorum articulos mira facilitate traditus*, in-16, Rome, 1597; Mayence, 1598, etc. La correspondance publiée de Galilée contient cinq lettres de lui au P. Clavius et quatre que le jésuite écrivit au célèbre astronome. La signature de Christophe Clavius se trouve la première au bas de la réponse que donnèrent les « mathématiciens du Collège romain », le 24 avril 1611, aux questions que leur avait posées le cardinal Bellarmin concernant les découvertes astronomiques de Galilée : ils concluaient à la réalité de ces découvertes. *Opere di Galileo Galilei*, ediz. nazionale, Florence, 1901, t. XI, p. 92.

Jani Nicii Erithræi (Jean-Victor Rossi), *Pinacotheca imaginum illustrium doctrinæ vel ingenii laude virorum qui auctore superstite diem suum obierunt*, CIV, *Christophorus Clavius*, Cologne, 1645, p. 176-178; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1212-1224; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 208-209; B. M. Lersch, *Einleitung in die Chronologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. II, p. 83 sq.; Delambre, *Histoire de l'astronomie moderne*, Paris, 1821, t. II, p. 48-75 (sur les travaux mathématiques de Clavius); *Biographie universelle* de Michaud, art. *Clavius* par Villenave; *Allgemeine deutsche Biographie* (Leipzig), t. IV, p. 298-299 (art. de Bruhns, qui fait faussement « monter Clavius jusqu'au cardinalat »).

J. BRUCKER.

CLÉMENCE (VERTU). — I. Notion. II. Avantages. III. Manière de l'exercer.

I. NOTION. — 1° D'après la définition donnée par Sénèque, *De clementia*, l. II, c. III, et adoptée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLVII, a. 1, la clémence est la modération dans un homme qui a le pouvoir de se venger, ou mieux c'est la douceur dont fait preuve un supérieur quand il punit un inférieur : *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis*. La clémence est la compagne inséparable de la mansuétude. Cependant il ne faut point confondre ces deux vertus. La mansuétude a pour fonction de tenir l'âme dans le calme en réprimant l'impétuosité de la colère : elle convient donc à tous les hommes, aux particuliers aussi bien qu'aux supérieurs. La clémence inspire, à ceux qui ont le droit de punir, une juste modération dans l'exercice de la vindicte publique. Elle est, par conséquent, la vertu propre aux princes, aux magistrats, aux supérieurs, à tous ceux, en un mot, à qui est confié l'exercice de la justice vindicative. Comme le dit Sénèque, *op. cit.*, l. I, c. III, il n'y a pas d'hommes à qui la clémence convienne mieux qu'aux rois ou aux princes. Les Syriens vantaient la clémence des rois d'Israël. III Reg., XX, 31. Assuérus use de clémence envers Esther, Esther, IV, 11; VIII, 4, et veut gouverner ses peuples avec clémence, XIII, 2. Tandis que la douceur modère la colère et le désir de la vengeance, la clémence modère l'application de la punition extérieure. Ces deux vertus concourent au même effet, en ce qu'elles diminuent, chacune à sa façon, les peines à infliger aux coupables, la douceur en modérant la colère qui pousserait à excéder dans la punition, la clémence en diminuant la peine elle-même justement infligée.

A la clémence est opposée la cruauté qui, dépassant les bornes d'une juste sévérité, se laisse aller, en châtiant les coupables, à des excès réprouvés par la droite raison. *Crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent.* Sénèque, l. II, c. IV.

2° La clémence est une vertu morale, puisque, en diminuant la punition, elle soumet à la droite raison l'appétit désordonné de punir au delà des justes bornes. Elle n'est ni faiblesse ni indulgence excessive qui favoriserait le mal par fausse compassion envers les coupables. Elle peut s'allier avec la sévérité, puisque toutes deux sont conformes à la droite raison. La sévérité n'est inflexible dans la punition que lorsque cela est nécessaire, et la clémence ne diminue les châtiments que quand il le faut et pour les coupables qui le méritent. Elle ne modère jamais la peine au delà des limites que la droite raison permet. Si elle abaisse la peine, c'est en dessous de la loi commune, fixée par la justice légale, dans des cas particuliers et pour des raisons spéciales, lorsqu'elle porte le juge à estimer que tel coupable ne doit pas être puni davantage. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Elle ne fait pas valoir les droits stricts de la justice légale pour le bien du coupable. Le juge agit de la sorte, non pas en interprétant la pensée du législateur, ce qui serait de l'épichie, mais par simple modération, qui le porte à ne pas user de tout son pouvoir dans l'imposition du châtiment, afin de ne pas contrister plus qu'il ne faut le coupable lui-même qu'il doit punir. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 1um.

3° Le docteur angélique, *loc. cit.*, a. 3, voit dans la clémence une des parties potentielles de la tempérance, c'est-à-dire une des vertus secondaires qui, tout en ayant un objet de moindre importance, imitent la vertu principale quant au mode d'opération. Le propre de la tempérance est de modérer la concupiscence qui pousse à l'abus des jouissances sensibles. La clémence aussi exerce un rôle modérateur, en ce sens qu'elle incline à l'indulgence et empêche de se laisser aller à une rigueur excessive dans la punition des coupables.

4° Par suite, la clémence n'est pas, à proprement parler, une vertu principale, puisqu'elle ne porte pas à faire le bien, mais éloigne seulement du mal en diminuant la peine à infliger aux coupables. Elle est cependant une vertu principale *secundum quid et in aliquo genere*. Elle tient, en effet, une des premières places parmi les vertus qui résistent aux mauvaises passions. En modérant la punition, elle se rapproche de la charité qui est la première de toutes les vertus. Elles ont de commun qu'elles empêchent le mal du prochain, et la clémence produit cet effet *ex animi lenitate, in quantum judicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur*. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 3um.

5° La vertu de clémence se trouve éminemment en Dieu. Il est clément, quand, usant de son pouvoir vindicatif contre les hommes pécheurs, il ne les punit pas selon les droits stricts de sa justice et il renonce par bonté à exiger en entier la peine qu'ils ont méritée par leurs fautes. Sa clémence est louée dans l'Écriture. Exod., XXXIII, 19; XXXIV, 6; Jonas, IV, 2; II Par., XXX, 9; II Esd., IX, 17, 31. Les Chananéens ne la méritaient pas, tant leurs crimes étaient grands. Jos., XI, 20.

II. AVANTAGES. — Nombreux sont les avantages de la clémence. Elle procure aux supérieurs l'amour et la confiance de leurs sujets. Prov., XVI, 15. Une sévérité outrée pousse à l'exaspération et à la révolte. La clémence, en faisant accepter avec moins de répugnance les peines que la justice est forcée d'imposer, contribue, pour une large part, à l'amendement du condamné dont elle adoucit le triste sort. Prov., XI, 19. Elle est pour les chefs d'État la meilleure des sauvegardes. Prov., XX, 28. Un prince qui sait unir la clémence à la fermeté se fait chérir des bons et craindre des méchants. *Salvum principem in aperto clementia præstabit. Hæc est munimentum inexpugnabile, quæ tutum reddit imperium.* J. Bona, *Manuductio ad cælum*, c. XXXIII.

Un ancien comique a décrit les avantages de la clémence en ces vers :

Proxime Deo propinquat, qui utitur clementia :
A bestiis nos separat clementia.
Clementia omnes, sed magis reges decet.
Clementia una homines pares facit diis.

III. MANIÈRE DE L'EXERCER. — La clémence ne serait pas une vertu si elle ne suivait le dictamen d'une raison droite et éclairée. Avant de gracier un coupable ou d'adoucir sa peine, il faut donc examiner attentivement les circonstances atténuantes qui peuvent militer en sa

faveur, se demander ce qui contribuera le plus efficacement à son relèvement moral et au salut de son âme, tout en tenant compte, non des caprices de l'opinion publique, mais des exigences vraies du bien commun.

Sénèque le Philosophe a composé en deux livres un traité *De clementia*, adressé à Néron, jeune encore, qui devait démentir si cruellement les espérances que semblait donner le commencement de son règne. Sénèque définit la clémence, en explique la nature et les effets et montre combien elle est nécessaire à des princes, tels surtout que les empereurs romains. Cf. Decoen, *Quid de clementia senserit L. Annæus Seneca*, in-8°, Caen, 1892. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLVII, a commenté avec sa profondeur et sa subtilité habituelles les idées de Sénèque et a considéré la clémence, vertu stoïcienne, comme une vertu chrétienne. Cf. S. Antonin, *Summa theologiæ*, part. IV, tit. IV, c. IX; Lessius, *De justitia et jure*, l. IV.

L. DESBRUS.

CLÉMENCET Charles, bénédictin, né à Painblanc, dans le diocèse d'Autun, vers 1703, mort à Paris le 4 avril 1778. Il fit ses premières études chez les Pères de l'Oratoire de Beaune et sa philosophie sous la direction des dominicains de Dijon. Il se consacra à Dieu dans la congrégation de Saint-Maur et fit profession sous la règle de saint Benoît à l'abbaye de la Trinité de Vendôme le 7 juillet 1723. Ses études de théologie se firent au monastère de Saint-Germain d'Auxerre, sous la conduite d'un maître imbu de toutes les doctrines jansénistes. Ses supérieurs l'envoyèrent enseigner la rhétorique à Pontlevoy, d'où, après un court séjour à Molesmes, il vint à Paris aux Blancs-Manteaux. C'est dans ce monastère qu'il mourut âgé de 75 ans. Avec dom Durand, il fut chargé de continuer et de publier un ouvrage entrepris par dom Maur Dantine : *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monuments depuis la naissance de Notre-Seigneur*, in-4°, Paris, 1750. Le *Journal de Trévoux* de novembre 1750 ayant attaqué cet important travail, dom Clémencet se défendit dans une *Lettre de M*** à un ami de province sur le désir qu'il témoigne de voir une réponse à la lettre contre l'Art de vérifier les dates et au Journaliste de Trévoux*, in-4°, Paris, 18 novembre 1750. Quelques jours après parut une *Seconde lettre à un ami de province sur une critique qui est venue en pensée au Journaliste de Trévoux*, in-4°, Paris, 4 décembre 1750. Il collabora à l'*Histoire littéraire de la France* et en publia les t. X et XI, en 1756 et 1759. L'*Histoire littéraire de saint Bernard et de Pierre le Vénérable*, in-4°, Paris, 1773, était destinée au XIIe volume. On lui doit encore une édition des œuvres de saint Grégoire de Nazianze, à laquelle travaillèrent plusieurs de ses confrères de la congrégation de Saint-Maur, parmi lesquels dom Louvart et dom Maran : *S. Gregorii Nazianzeni opera omnia græce et latine, ad codices gallicanos, germanos, anglos et antiquiores editiones castigata*, in-fol., Paris, 1778, édition reproduite par Migne, *P. G.*, t. XX, XXI. Le premier volume seul fut imprimé en 1778; M. Caillau publia le second en 1840 d'après les papiers laissés par les bénédictins. Dom Clémencet est l'auteur de l'épître dédicatoire et de la préface des *Sac. Biblior. antiquæ versiones*, etc., éditées en 1743 par dom Sabatier. Outre ces ouvrages, il publia bon nombre d'écrits relatifs au jansénisme, dont il fut toujours l'ardent défenseur : *Lettre d'Eusèbe Philalèthe à M. Fr. Morenas sur son prétendu Abrégé de l'histoire ecclésiastique de M. Fleuri*, in-12, Liège, 1753; *Lettres d'un magistrat à M. François Morenas, dans lesquelles on examine ce que dit cet auteur dans la continuation de son Abrégé de l'histoire ecclésiastique, sur ce qui s'est passé en France dans les tribunaux au sujet de la constitution Unigenitus*, in-12, 1754; *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757; *La vérité et l'innocence victorieuses de l'erreur et de la calomnie, Lettre à un ami sur la réalité du projet de Bourg-Fontaine*, 2 in-12, Cologne, 1758; *Vains efforts des bons Pères pour renouveler la fable de Bourg-Fontaine et les calomnies publiées dans la « Réalité du projet démontrée dans l'exécution »*, in-12; *Lettre de Philippe Grammé, imprimeur à Liège, sur le nouvel Abrégé de l'histoire ecclésiastique par l'abbé Racine*, in-12, Liège, 1759; *Authenticité des pièces du procès criminel de religion et d'État qui s'instruit contre les jésuites depuis deux cents ans*, in-12, 1760; *Deux lettres du doge de la République des Apôtres au général des Solipses, pour lui demander du secours dans une guerre qui intéresse les deux nations*, in-12; *Conférence de la mère Angélique Saint-Jean, abbesse de Port-Royal, sur les constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, avec le texte des constitutions*, 3 in-12, Utrecht, 1760. Il avait en outre composé une *Histoire générale des écrivains de Port-Royal*, qui est restée manuscrite.

Dom Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 629, 636, 667; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 206; *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 et 30 janvier 1779, p. 13; Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 222; Ch. de Lama, *Biblioth. des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 196.

B. HEURTEBIZE.

1. **CLÉMENT Ier DE ROME (Saint).** On étudiera successivement : 1° sa vie et sa lettre authentique aux Corinthiens; 2° la seconde lettre aux Corinthiens qui lui a été attribuée; 3° la littérature apocryphe mise par des faussaires sous son nom.

I. CLÉMENT Ier. VIE ET LETTRE AUTHENTIQUE. — I. Vie. II. Ouvrage authentique. III. Doctrine.

I. VIE. — Le souvenir traditionnel du pape saint Clément est, après celui des apôtres, le plus imposant de toute l'antiquité chrétienne. Moins de cent ans après sa mort, la figure de Clément est déjà entourée d'une auréole merveilleuse; et nul doute que ses qualités personnelles, mais plus encore ses fonctions de chef de l'Église romaine, ne lui aient valu de son temps une influence de premier ordre. De sa vie pourtant, du matin et du soir de sa vie en particulier, nous ne savons presque rien; car nos informations ressortent plus en définitive de la légende que de l'histoire. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 849, nous apprend que Clément de Rome « avait connu saint Pierre et saint Paul et s'était entretenu avec eux »; à cela près, il n'y a sur la jeunesse de Clément que ténèbres et incertitudes. Origène le premier, *In Joa.*, VI, 36, *P. G.*, t. XIV, col. 293, a confondu, sans doute à cause de la similitude des noms, Clément de Rome avec le Clément que saint Paul, Phil., IV, 3, s'est plu à nommer parmi ses auxiliaires; on est allé depuis jusqu'à faire de la ville de Philippes la patrie du futur pape. Celui-ci, au dire des *Pseudo-Clémentines*, aurait été de race sénatoriale et apparenté à la dynastie des Flaviens. Quelques critiques modernes se sont même avisés d'identifier Clément de Rome et le consul Titus Flavius Clemens, ce cousin de Domitien que l'empereur fit exécuter pour cause d'athéisme, c'est-à-dire très probablement de christianisme. Mais comment s'expliquer, en ce cas, le silence que les Pères ont gardé sur l'élévation d'un membre de la famille impériale à la tête de l'Église romaine? Voir Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Londres, 1890, part. I, t. I, p. 16-61; Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Unters.*, Paderborn, 1897, t. I, p. 309-329. Il est plutôt à croire que saint Clément était un affranchi ou le fils d'un affranchi de la maison du consul. Était-ce un judéo-chrétien ou un païen converti? On ne sait. Il semble néanmoins que la lettre aux Corinthiens, fond et forme, décèle un Juif d'origine. Voir Tillemont, *Mémoires*, t. I; De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1863, p. 27, 39; 1865,

p. 20; Lightfoot, *op. cit.*, t. I, p. 58-61; Nestle, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, t. I (1900), p. 178-180. Dans saint Clément on a salué quelquefois, selon Origène, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 585, le principal rédacteur de l'*Épître aux Hébreux*, quelquefois aussi, selon Eusèbe, *op. cit.*, III, 38, col. 293, le traducteur du texte araméen de cette Épître de saint Paul.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que Clément fut évêque de Rome. Mais, quant à l'ordre de succession des premiers pontifes romains, l'antiquité chrétienne n'est plus unanime. Tandis que Tertullien, *De præscript.*, 32, *P. L.*, t. II, col. 45, et une bonne partie des Latins tiennent Clément pour le successeur immédiat de saint Pierre à Rome, saint Irénée, *loc. cit.*, Eusèbe, III, 15, n. 34, *P. G.*, t. XX, col. 249, 285; saint Jérôme, *De vir.*, 15, *P. L.*, t. XXIII, col. 631; saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 373, rangent avant lui Lin et Anaclet ou Clet; et, s'éloignant également des uns et des autres, saint Augustin, *Epist.*, LIII, *ad Generos.*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196; Optat de Milève, *De schism. donat.*, II, 3, *P. L.*, t. XI, col. 948; les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, *P. G.*, t. I, col. 1053, etc., assignent à Clément le troisième rang, de sorte que Lin aurait succédé à saint Pierre, Clément à Lin et Anaclet à Clément. On a cherché, dès le IVe siècle, à concilier ces trois opinions. Suivant Rufin, préface des *Récognitions*, *P. G.*, t. I, col. 1207-1208, Lin et Anaclet auraient été sacrés évêques du vivant même de saint Pierre, qui, absorbé par les travaux de l'apostolat, se serait déchargé sur eux du soin d'administrer l'Église de Rome; en sorte qu'il serait vrai de dire à la fois que Lin et Anaclet ont été les prédécesseurs de Clément et que celui-ci a été le successeur immédiat du prince des apôtres. Saint Épiphane, de son côté, *loc. cit.*, s'appuyant sur *I Clem.*, LIV, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 168, tient que saint Pierre avait ordonné Clément pour lui succéder, mais que Clément, par amour de la paix, avait abandonné son siège à Lin et qu'il n'y était remonté qu'après la mort du successeur de Lin, Anaclet. Au reste, et sans insister sur ces essais de conciliation, qui se sont prolongés vainement jusque dans le moyen âge, le témoignage de saint Irénée paraît à tous égards le plus recevable. L'opinion contraire est évidemment puisée dans les *Pseudo-Clémentines*, ce qui la rend très suspecte. Outre son antiquité, l'évêque de Lyon mérite ici d'autant plus de créance qu'il s'est attaché, dans sa lutte contre les gnostiques, à dresser des premiers papes un catalogue parfaitement exact. Voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. LXXI-LXXIII. De la date et de la durée du pontificat de saint Clément, l'évêque de Lyon ne nous dit rien. Eusèbe, *loc. cit.*, place le pontificat de Clément dans la dernière décade du Ier siècle, de 92 à 101. M. Harnack toutefois, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, Leipzig, 1897, t. I, p. 144 sq., 266, révoque en doute l'authenticité de ces chiffres.

Les dernières années de Clément de Rome s'enfoncent dans la nuit. Les Actes grecs du saint pape, une œuvre du IVe siècle peut-être et qui foisonne en miracles, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 28-45, nous racontent que Clément fut relégué, sous Trajan, au delà du Pont-Euxin, dans une ville de la Chersonèse Taurique, et plus tard, en punition du succès de son apostolat parmi les condamnés aux mines, précipité dans la mer, une ancre au cou. Les fouilles considérables faites en Crimée n'ont pas encore répandu sur ces Actes la lumière que M. De Rossi en attendait. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, p. 169-176. Quoi qu'il faille penser du silence des anciens auteurs, saint Irénée, Eusèbe, saint Jérôme, il est indéniable que la tradition du martyre de saint Clément était établie à Rome dès la fin du IVe siècle, et que Clément n'a pas subi à Rome le martyre. L'Église latine, qui a inscrit son nom dans le canon de la messe, célèbre sa fête le 23 novembre.

II. OUVRAGE AUTHENTIQUE. — Le seul écrit d'une authenticité irrécusable est la longue et belle lettre aux Corinthiens, ordinairement et improprement appelée *Ia Clementis*, *P. G.*, t. I, col. 201-328. Le texte grec, publié par Junius, en 1633, avec une grave lacune, est intégralement restitué par Ph. Bryennios, dans son édition de 1875. Une bonne version syriaque, conservée dans un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Cambridge, a été éditée à Cambridge en 1899. Enfin, dom Germain Morin a retrouvé, au séminaire de Namur, une traduction de cette lettre en latin populaire, dans le latin de l'*Itala*, qui date du IIIe ou peut-être du IIe siècle, et qui nous rend mot à mot un excellent texte grec. Voir *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1894, t. II, fasc. 1. La *Ia Clementis* ne porte pas le nom de son auteur. Suivant l'usage de ces temps primitifs, elle est écrite au nom de l'Église de Rome tout entière, clercs et fidèles, et adressée à l'Église de Corinthe, envisagée de la même façon collective. Mais il n'y a qu'une voix dans l'antiquité chrétienne pour y reconnaître la plume et l'esprit du pape saint Clément, et, parmi les critiques modernes, il règne là-dessus, nonobstant les objections soulevées par des préjugés confessionnels, une rare unanimité. Sur la date précise de la lettre, l'unanimité cesse. De la lettre même, c. I, il appert qu'elle fut écrite au sortir d'une persécution de l'Église de Rome. Mais de quelle persécution s'agit-il? de la persécution de Domitien ou de celle de Néron? Le plus vieil historien de l'Église, Hégésippe, vers le milieu du IIe siècle, plaçait cette lettre vers la fin du règne de Domitien. Eusèbe, *H. E.*, III, 16; IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 249, 377. Ce que nous savons de l'époque du pontificat de saint Clément, et le soin particulier que prend Clément de faire ressortir la longue durée des deux Églises de Rome et de Corinthe, c. XLII-XLIV, XLVII, LXIII, tout s'accorde avec la donnée d'Hégésippe et reporte la composition de cette lettre à la dernière année du règne de Domitien, sinon au début du règne de Nerva, 96-98. Voir Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 251-255; Bardenhewer, *Geschichte*, t. I, p. 102.

Des troubles avaient éclaté — en somme, on ne sait pas au juste pourquoi — dans l'Église de Corinthe; des membres du collège presbytéral avaient été déposés. L'Église de Rome, instruite de ces troubles, jugea de son devoir d'intervenir. Elle fit partir pour Corinthe deux de ses membres, Claudius Ephebus et Valerius Vito, avec un certain Fortunatus, un Corinthien peut-être, porteurs de la lettre qui nous occupe et qui est d'un bout à l'autre une exhortation à la concorde. Indépendamment de l'exorde et de la conclusion de la lettre, on y distingue deux parties, la première avec le caractère homilétique plus prononcé. Après avoir dépeint dans l'exorde, c. I-VI, l'ancienne prospérité de l'Église de Corinthe et l'état déplorable où ses dissensions l'ont réduite, saint Clément, dans la Ire partie, c. VII-XXXVI, prémunit contre l'envie et la jalousie, rappelle l'obligation de la pénitence, recommande énergiquement l'humilité, la soumission, et, d'une façon générale, la pratique de toutes les vertus chrétiennes; partout il emprunte à l'Ancien Testament des exemples ou des figures de ces vertus. Avec la IIe partie, c. XXXVII-LXI, l'auteur serre de plus près son sujet. Il y met en relief l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique et le précepte de l'obéissance à l'autorité légitime dans l'Église; il adjure tous les fidèles de s'entr'aimer, les fauteurs des désordres de se repentir et de se soumettre. Dans les derniers chapitres enfin, LXII-LXV, il résume les traits essentiels de sa lettre, recommande ses envoyés à la bienveillance des Corinthiens, exprime l'espoir de voir bientôt la paix refleurir dans l'Église de Corinthe.

L'espoir de saint Clément ne fut pas déçu. Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 377. Écrite d'un style clair, simple et grave, tout à fait en rapport avec le sujet, empreinte à la fois d'onction et de fermeté, d'une bonté paternelle et de ce sens du pouvoir qui était le caractère distinctif de l'ancienne Rome, la lettre aux Corinthiens est un modèle d'éloquence pastorale. Aussi, à peine a-t-elle paru qu'on la voit entourée dans l'Asie Mineure et dans l'Égypte d'un éclatant prestige. Mais, dès le IVe siècle, ce prestige s'évanouit, du moins en Occident. Les écrivains latins, sauf saint Ambroise et saint Jérôme, ne sont, lorsqu'ils en parlent, que les échos d'Eusèbe traduit par Rufin. Jean, diacre de l'Église romaine, dans la seconde moitié du VIe siècle, en avait cité un passage. *Expositum in Heptateuchum*, 43, 44, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 293. Le moyen âge l'ignora complètement. On ne l'a retrouvée qu'au XVIIe siècle dans le célèbre *Codex Alexandrinus*, avec des lacunes que le *Codex Hierosolymitanus* a comblées en 1875. L'édition d'une version syriaque, contenue dans un ms. de Cambridge, addit. 1700, du XIIe siècle, a été préparée par Bensly et publiée par Robert Kennett, *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in syriac*, Cambridge, 1899. Sur la version latine très ancienne, découverte par dom Morin dans un ms. du XIe siècle, de Namur, voir col. 50.

III. Doctrine. — La lettre aux Corinthiens, qui reflète la connaissance des hommes, l'habileté à manier les esprits et les cœurs, l'art de la composition et une rare culture intellectuelle, n'a cependant rien d'un corps de doctrine, d'une synthèse théologique. N'en attendez pas une exposition de la foi; le premier écrit chrétien non inspiré n'est au fond qu'un écrit de circonstance. L'auteur y veut faire œuvre pratique, œuvre d'utilité actuelle et immédiate. Partant, des vérités de la foi il n'alléguera que celles qui rentrent dans son cadre et concourent à son but. En revanche, il appuiera sur les vérités de la foi ses leçons et ses exhortations, qui toutes vont à ramener les Corinthiens à l'obéissance de leurs pasteurs légitimes, et, en dernière analyse, à la soumission aux vouloirs divins. Il en appellera tour à tour, selon la marche de sa pensée et les besoins de sa cause, aux dogmes de l'unité et de l'infinité de Dieu, à ceux de la création, de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la grâce et de l'Église. En sorte qu'à tout prendre, il nous offre un tableau des croyances chrétiennes vers la fin du Ier siècle. Tableau raccourci, mais tableau fidèle. Nulle préoccupation en effet, chez l'écrivain, soit de dire du neuf, soit d'imposer aux Corinthiens ses idées personnelles. Aussi bien, la seule apparence d'une divergence doctrinale entre l'évêque de Rome et l'Église de Corinthe eût infailliblement ôté à la parole de Clément tout crédit, à sa tentative toute chance de succès. Mais saint Clément n'est pas un homme de parti non plus qu'un novateur. Il ne puise qu'aux deux sources authentiques et surnaturelles de l'Écriture et de la tradition; toutefois, par un contraste frappant avec saint Ignace et saint Polycarpe, pénétrés l'un et l'autre des pensées, des figures, des expressions du Nouveau Testament, c'est dans l'Ancien de préférence que Clément puise à pleines mains. Au reste, la *Ia Clementis*, dans tous les dogmes qu'elle énonce, insinue ou présuppose, n'est que le miroir et l'écho de l'enseignement des apôtres.

Saint Clément, en parlant de Dieu, fait ressortir ses principaux attributs, sa bonté, sa miséricorde sa puissance créatrice; c'est un Dieu prodigue de son amour et de ses bienfaits, c. XIX, un père, c. XXIII, XXIX, XXXV, en même temps qu'un maître, παντοκράτωρ δεσπότης. Non content de combler l'homme de ses dons, il prépare aux justes une récompense qui sera un épanouissement des biens de la grâce, c. XXXV, 2. Avec saint Pierre et saint Paul, les justes iront aussitôt après la mort dans le lieu saint, c. V, 7, et leurs mérites seront manifestés au jour du jugement, c. L, 3. Les corps mêmes ressusciteront au dernier jour. Saint Clément fait voir dans les phénomènes de la nature plus d'un symbole de la résurrection de la chair, dans l'exemple de Jésus-Christ, notre chef, un clair présage, dans la parole de Dieu un sûr garant, c. XXIV-XXVI. Notons qu'en paraissant croire à la fin prochaine du monde, saint Clément s'est gardé de verser dans les illusions du millénarisme.

Un dans sa nature, le Dieu de la lettre aux Corinthiens n'est pas le Dieu solitaire et abstrait du monothéisme populaire juif. Il peut porter et porte la Trinité chrétienne. De ce mystère de la Trinité, la lettre parle en termes aussi simples que nets, comme d'un dogme connu de tous les fidèles, c. XLVI, LVIII. Saint Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 201, opposera précisément aux pneumatomaques un texte du c. LVIII de la *Ia Clementis* : « Dieu vit et le Seigneur Jésus-Christ, et le Saint-Esprit aussi. » Ainsi, dans l'unité numérique de la nature divine, Clément reconnaît très nettement trois personnes. A côté de Dieu, il place Jésus-Christ et le Saint-Esprit. C'est par cet esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés, c. VIII, 1; XLV, 2; c'est par cet esprit que Clément lui-même écrit, c. LXIII, 2. Nous n'avons, dit-il, c. XLVI, 6, « qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous. » Dans une formule de serment, il invoque comme garants de sa parole ὁ θεὸς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, c. LVIII, 2. Sans insister sur les relations intimes des trois personnes, saint Clément ne laisse pas d'énoncer, c. XXXVI, 2, 5, en citant l'Épître aux Hébreux, I, 3-13, le dogme de la génération du Fils, et l'on peut dire qu'en plaçant toujours le Saint-Esprit après le Père et le Fils, non au-dessous d'eux, et en saluant le Saint-Esprit comme l'organe de Jésus-Christ dans l'Écriture, c. XXII, LIII, il insinue la procession du Saint-Esprit *ex utroque*.

Toute imprégnée de la doctrine et parfois même du langage de saint Paul, la lettre aux Corinthiens proclame implicitement comme explicitement la divinité de Jésus-Christ, c. II, XXXVI, XL, XLII, XLIV. Ainsi, en Jésus-Christ deux natures, l'une divine, puisqu'il est le Fils de Dieu, c. XXXV, 4, l'autre humaine, qu'il a prise, corps et âme, dans le temps, puisqu'il vient d'Abraham κατὰ σάρκα, c. XXXII, 2, et qu'il s'est inséparablement unie, c. XVI, XXXI, XLIX. Avec l'intégrité des deux natures, saint Clément visiblement présuppose l'unité de la personne, c. XLVI. Jésus-Christ, exempt de péché, nous a été sur la terre un modèle achevé de toutes les vertus, c. III, XVI, XVII, et passim, et, par sa mort sanglante, il a racheté tous les hommes, c. VII. La mort de Jésus-Christ n'a pas été seulement un modèle d'humilité, de patience, etc., elle a été le grand sacrifice de réconciliation entre le ciel et la terre, c. XLIX, un sacrifice que le mourant a librement offert à Dieu et dans lequel il était à la fois prêtre et victime, c. VII, XLIX. Par son sang Jésus a racheté tous les hommes, c. XII, 7. Il est donc notre salut, le pontife de nos offrandes, l'avocat de nos faiblesses, c. XXXVI, 1, notre grand-prêtre, c. LXIV. C'est par lui que nous rendons gloire à Dieu et que nous le prions, c. LVIII, 2; LXIV, 3. Nous devons aussi l'honorer lui-même, c. XXI, 6. La résurrection du Sauveur, c. XXIV, est la clef de voûte du christianisme, c. XLII; par là Jésus est glorifié, c. XXXVI, et, à la fin des temps, il jugera souverainement le monde, c. XLVI, XLIX, L.

Le sang de Jésus-Christ, rançon du genre humain, mérite à tous ceux et à ceux-là seuls qui ne le rejettent pas, le pardon des péchés, la sainteté, l'amitié de Dieu. L'homme peut toujours faire pénitence et se repentir, c. VII, 5-7; VIII, 2, 5. La justification est le fruit de la foi et des œuvres tout ensemble. Avec saint Paul, Clément enseigne que les élus n'ont pas obtenu la gloire

par leurs œuvres, mais par la volonté de Dieu. Ils ont été justifiés par la foi, c. XXXII, 3, 4. La foi, telle que le saint l'entend, est au premier chef un acte d'obéissance, qui implique l'espérance et, au moins dans un certain degré, la charité. La foi est la base de notre justification, c. XXXII, mais elle n'y suffit point, c. IX-XX, XXX. Sans la foi, pas de salut pour l'homme. Mais la foi requiert et inspire les œuvres, c. XXXIII, XXXV, 2; XLIX. Les œuvres sont la preuve extérieure de la foi, l'attestation de sa vitalité. Si Abraham a été béni, c'est qu'il a accompli, par la foi, la justice et la vérité, c. XXXI. Saint Clément se place ainsi au point de vue de saint Jacques et regarde comme inefficace la foi sans les œuvres.

D'ailleurs, l'homme a besoin de la grâce de Dieu, c. VIII, XXVI. Cette grâce, c'est l'action surnaturelle de Dieu au-dedans de nous; elle éclaire l'intelligence, réconforte la volonté, transforme l'âme, c. XXXVI, XXXVIII, et passim. Impossible, sans cette grâce, de nous sauver, c. XVI, XVII, XVIII, L, et passim. Cette grâce nous précède et nous escorte dans toutes les étapes de notre justification, c. XXXII, XXXIII. Elle ne nous est pas due. Nécessaire, elle est entièrement gratuite, c. VII, VIII, XLIX, L. Dieu toutefois ne l'a jamais refusée, même en dehors d'Israël, c. XXIX, LXIII, ni ne la refuse à qui la demande et n'en abuse point. Personne, dès l'origine du monde, qui n'ait pu se sauver par la foi, c. XXXII.

Outre l'indication des caractères généraux de l'Église — unité foncière, c. XLVI, visibilité, c. XLVI-XLVII, indestructibilité, c. XLVI, nécessité pour le salut, c. LVII — la lettre aux Corinthiens met en pleine lumière l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique et la primauté du Saint-Siège. Il y a dans l'Église deux éléments distincts, le clergé et les laïques, c. XL. Les apôtres, dépositaires de l'autorité de Jésus-Christ, se sont donné des successeurs, afin d'assurer dans l'Église la perpétuité de leurs pouvoirs, c. XLII. Bien que saint Clément, au c. XLII, ne parle que des évêques et des diacres, et qu'ailleurs, il se serve indifféremment des termes d'évêque et de prêtre, il ne laisse pas de distinguer trois ordres dans la hiérarchie sacrée : celui des évêques, c. XLIV, dont l'office principal est de présenter « l'offrande des dons »; celui des prêtres, πρεσβύτεροι, qui ont remplacé les prêtres, ἱερεῖς, des Juifs, c. XL; celui des diacres, qui sont préposés au soin des choses extérieures, et qui sont aussi les ministres du sacrifice. Voir de Smedt, S. J., *Congrès scient. internat. des cathol.*, Paris, 1888, t. II, p. 303 sq.

Il faut être soumis aux prêtres; ils sont les chefs, c. I, 3; les guides des âmes, c. LXIII, 1. Il faut les honorer au lieu de les priver sans raison de l'exercice de leur charge, comme ont fait les Corinthiens, c. XLIV, 3, 4, 6; XLVII, 6. C'est l'envie qui a produit chez eux les dissentiments, c. III, 4-VI. Point de division dans le corps du Christ, c. XLVI, 6. L'obéissance et la charité, c. XLIX, s'imposent à tout chrétien. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 157-161, 266-270.

L'intervention de la communauté romaine dans les troubles de Corinthe atteste enfin la suprématie de l'Église de Rome. Témoignage d'autant plus éclatant et décisif que l'intervention, selon toute apparence, était spontanée. Au premier siècle, du vivant de l'apôtre saint Jean, le successeur de saint Pierre, c. V, se reconnaît le droit et le devoir de rétablir l'ordre dans toutes les églises particulières où l'ordre est troublé. Le ton de sa lettre respire d'un bout à l'autre cette intime conviction. Quand, par exemple, saint Clément exprime le regret de n'avoir pu s'occuper plus tôt de l'Église de Corinthe, c. I, XLVII, quand il déclare qu'au cas où la révolte continuerait, il aura, lui, la conscience d'avoir rempli sa mission, c. LIX; n'est-ce pas l'attitude d'un juge qui tient la place de Dieu? N'est-ce pas le langage d'un supérieur à ses subordonnés? Cf. Schwane, *Dogmengeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I, p. 441-442; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894, t. I, p. 444. Dans les c. LIX-LXI, saint Clément formule une longue prière, qui nous fournit un exemple remarquable de la prière liturgique à la fin du Ier siècle.

I. ÉDITIONS. — L'édition *princeps* de la lettre aux Corinthiens est celle de P. Junius (Young), Oxford, 1633; 2e édit., 1637. De nombreuses éditions ont été faites depuis lors jusqu'à celle de Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* in-8°, Leipzig, 1866. Éditions modernes et plus complètes, par C. Tischendorf, in-4°, Leipzig, 1873, par Mgr Bryennios, in-8°, Constantinople, 1875, par von Gebhardt et Harnack, dans *Patrum apostolicorum opera,* fasc. 1, 2e édit., Leipzig, 1876; par Lightfoot, dans *The Apostolic Fathers,* part. I, Londres, 1890, t. I, p. 129-146, 421-474; texte syriaque, par Bensly-Kennett, in-8°, Cambridge, 1899; par R. Knopf, Leipzig, 1899, dans *Texte und Unters. zur Geschichte der altchristl. Litteratur,* nouv. série, t. V, fasc. 1; par Funk, dans *Patres apostolici,* in-8°, Tubingue, 1901, p. 98-184; par J. Vizzini, Rome, 1901; par H. Hemmer, Paris, 1909.

II. TRAVAUX. — Lipsius, *De Clementis Romani epistola ad Cor. priore disquisitio,* 1856; Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 123-124; A. Lightfoot, *The Apostolic Fathers,* part. I, *S. Clement of Rome,* Londres, 1890; *Prolegomena* des *Patres apostolici,* de Funk, t. I, p. XXXII-L; Brüll, *Der erste Brief des Klemens von Rom an die Corinther und seine geschichtl. Bedeutung,* in-8°, Fribourg, 1883; Wrede, *Untersuchungen über den ersten Klemensbrief,* in-8°, Gœttingue, 1891; Lemme, *Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus,* dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1892, t. I, p. 325-488; Krüger, *Geschichte der altchrist. Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, § 7; Harnack, dans *Texte und Unters...,* nouv. série, 1900, t. V, p. 70-80; Courtois, *L'Épitre de Clément de Rome,* in-8°, Montauban, 1894; Bang, *Studien über den Clemensbrief,* dans *Theol. Studien und Kritiken,* 1898, t. LXXI, p. 431-486; J. Gregg, *The epistle of saint Clement,* Londres, 1899; Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épitre de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas,* in-8°, Lyon, 1900; A. Ehrhard, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 68-80; A. Stahl, *Patristische Untersuchungen,* Leipzig, 1901; Scherer, *Der erste Klemensbrief an die Corinther,* Ratisbonne, 1902; Bruders, *Die Verfassung der Kirche,* Mayence, 1904; D. Völter, *Die apostolischen Väter neu untersucht,* Leyde, 1904, t. I; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlicher Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 98-113; *Les Pères de l'Église,* 2e édit. franç., Paris, 1904, t. I, § 8; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 4-7; J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, t. I, p. 118-122; P. Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ,* dans la *Revue thomiste,* juillet-août 1905. Pour une bibliographie plus complète, voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2e édit., Paris, 1904, t. I, col. 948-951.

II. CLÉMENT Ier (Homélie ou prétendue seconde Épître de saint). — I. Non-authenticité et vrai caractère. II. Lieu d'origine et auteur. III. Doctrine.

I. NON-AUTHENTICITÉ ET VRAI CARACTÈRE. — A la suite de la lettre authentique de saint Clément de Rome, on trouve, dans les manuscrits grecs et syriaques, aussi bien que dans les éditions, une vieille homélie, qu'on appelle en général, depuis le Ve siècle, la seconde lettre de saint Clément aux Corinthiens, *IIa Clementis.* A l'ancienne version latine près, la transmission des deux « lettres » est la même; l'abbé Paulin Martin a publié en outre, avec une traduction latine, un fragment syriaque de la *IIa Clementis,* provenant d'une autre source que le manuscrit de Cambridge. J. B. Pitra, *Analecta sacra,* Paris, 1883, t. IV, p. 1-2, 276. Bien que le texte de l'*Alexandrinus,* édité par Junius en 1633, s'arrêtât au c. XII, 5, *P. G.,* t. I, col. 329-348, de pénétrants critiques, notamment Dodwell et Grabe, ne laissèrent pas d'y reconnaître, nonobstant le titre, un lambeau d'homélie. La découverte du *Codex Hierosolymitanus* (1875), en nous rendant le texte complet de cette pièce, a mis hors de conteste le vrai caractère de la *IIa Clementis,* instruction morale, νουθεσία, c. XVII, 3, 5, sous la forme d'un discours écrit pour être lu à l'église, après la lecture de l'Écriture sainte. Par là s'explique sa présence

dans les manuscrits de la Bible tels que l'*Alexandrinus*, et l'usage de la lire dans les églises. Les critiques modernes, sauf toutefois Mᵍʳ Bryennios et M. Nirschl, *Patrologie*, Mayence, 1881, t. I, p. 70, en rejettent unanimement l'authenticité. Le fait que les *anciens*, pour parler avec Eusèbe, *H. E.*, III, 38, *P. G.*, t. XX, col. 293, n'ont pas connu la *IIa Clementis*, le contraste saisissant du style lourd et embarrassé de l'opuscule avec le style du pape saint Clément, les citations empruntées par l'auteur à l'Évangile des Égyptiens, et l'allusion, c. IX, *P. G.*, t. I, col. 341 sq., aux théories gnostiques qui niaient la résurrection de la chair, tout concourt à désavouer la paternité littéraire de Clément de Rome et à reporter la date de l'homélie vers le milieu du IIᵉ siècle, ou même un peu plus bas.

II. Lieu d'origine et auteur. — Mais, sur le lieu d'origine et l'auteur de l'homélie, l'accord cesse et ne semble pas près de se refaire. L'étude des expressions caractéristiques du texte, des sources de l'auteur et de l'histoire du canon du Nouveau Testament a décidé M. Hilgenfeld, depuis la découverte et la publication de l'*Hierosolymitanus, Novum Testamentum extra canonem receptum*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1876, p. XLIX, à tenir la *IIa Clementis* pour une œuvre de la jeunesse de Clément d'Alexandrie. E. Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 399, et M. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 65, frappés de la conformité de pensée et de langage qu'ils remarquent entre la *IIa Clementis* et le *Pasteur* d'Hermas, inclinent à voir dans l'opuscule une œuvre, sinon de la même main que le *Pasteur*, au moins du même milieu et du même temps. Selon M. Stahl, *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901, p. 280-290, Hermas en personne aurait composé la *IIa Clementis*. M. Harnack, s'appuyant, d'une part sur la lettre de saint Denis de Corinthe à l'Église de Rome, Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 11, *P. G.*, t. XX, col. 388 sq., de l'autre sur la synonymie courante des termes d'*Epistula* et de *Tractatus*, identifie l'opuscule avec la lettre que le pape Soter écrivit à Corinthe et qui, paraît-il, y fit une impression profonde. *Die Chronologie*, t. I, p. 438 sq.; *Zum Ursprung des sog. II Clemensbrief*, dans *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, 1905, t. I, p. 67-72. Soter, après avoir prononcé son homélie à Rome, l'aurait envoyée, non probablement sans quelques retouches, à Corinthe vers l'an 166, au début de son pontificat. L'opinion vivement soutenue par Funk, dans *Theol. Quartalschrift*, 1902, p. 349 sq., et par M. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 188 sq., et communément admise aujourd'hui, se prévaut d'une allusion très probable aux jeux isthmiques, c. VII, *P. G.*, t. I, col. 337, pour faire de Corinthe le berceau de l'homélie : c'est à Corinthe que la *Ia* et la *IIa Clementis* ont été accouplées, c'est de Corinthe qu'elles se sont répandues ensemble dans le monde chrétien. Cette opinion à base étroite n'est pas sans soulever des objections et éveiller des méfiances. Voir Ehrhard, *Die altchristl. Litt.*, part. I, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 80; Turmel, *L'homélie clémentine*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1905, p. 470.

III. Doctrine. — 1° *Morale.* — L'auteur de l'homélie, quel qu'il soit et d'où qu'il soit, d'Alexandrie, de Rome ou de Corinthe, parle surtout de morale. Sans un plan nettement tracé, il exhorte en définitive ses auditeurs, qu'il appelle ses « frères et sœurs », à la reconnaissance envers Dieu et à la vertu. Avec la nécessité des bonnes œuvres qui nous servent à payer de retour les bienfaits de Dieu, ἀντιμισθία, c. I, III, VI, VIII, XI, *P. G.*, t. I, col. 331, 333, 335, 336, 342, 345, c. XVII, XIX, il prêche la nécessité et l'efficacité pour les pécheurs de l'aveu, ἐξομολόγησις, et de la pénitence, c. VIII, IX, col. 341, 344, c. XIII, XIV; mais, de l'aveu il ne dit qu'un mot, tandis qu'il insiste sur la pénitence, elle aussi une ἀντιμισθία, que l'homme peut toujours faire sur la terre, puis qu'au delà, c. VIII, col. 341, et dont l'aumône est l'œuvre capitale au-dessus du jeûne et de la prière, c. XVI. Nulle part il n'est ici question de l'absolution sacramentelle.

2° *Dogme.* — Dans l'homélie la théologie du dogme tient la moindre place. La *IIa Clementis*, en effet, s'ouvre par une affirmation énergique de la divinité de Jésus-Christ, c. I, *P. G.*, t. I, col. 329, et indique en passant sa double nature, c. IX, col. 341. Jésus-Christ, envoyé aux hommes par « le seul Dieu invisible », est le Sauveur du monde, c. XX. Il a beaucoup souffert pour nous, c. I, col. 332, ce qui semble bien impliquer chez l'auteur l'idée d'expiation; il nous a fait connaître « le Père de la vérité », c. III, col. 333, et nous a procuré l'immortalité, c. XX. On rencontre aussi deux fois le nom du Saint-Esprit, c. XIV; mais peut-être que l'auteur, après Hermas, confond le Saint-Esprit et le Christ. *Sub judice lis est.* Le modalisme d'ailleurs a marqué de son empreinte le langage de la *IIa Clementis*. Aux côtés de Jésus-Christ nous apercevons l'Église, qui est l'Ève, l'épouse, la chair du Christ, préexiste avec lui à la création de l'univers et, avec lui, renferme la raison dernière de la création, c. XIV. Église une, devenue visible de spirituelle et invisible qu'elle était d'abord. En représentant le Christ et l'Église comme deux éons célestes, et leurs rapports comme des rapports de sexe, l'homéliste a parlé peut-être la langue de l'école de Valentin, pour payer son tribut à la mode du temps. Il nomme le baptême d'un nom assez rare, un sceau, c. VII, VIII, qu'on doit conserver pur et immaculé afin d'obtenir la vie éternelle et d'éviter l'enfer, c. VI, VII. On le garde en observant les commandements de Dieu. Il n'est fait mention que des *presbytres*, c. XVII; pas un mot des ἐπίσκοποι. Enfin, l'eschatologie de la *IIa Clementis* se peut résumer dans la croyance millénariste à l'imminence de l'*épiphanie* de Dieu, quoique le jour nous en demeure incertain, c. XII, col. 345 sq.; dans la proclamation du dogme de la résurrection de la chair, c. IX, col. 341; dans la foi à l'éternité de l'enfer, c. VI, col. 337, c. XV, XVII, aussi bien qu'à l'éternité de la béatitude céleste, c. V, col. 335; c. XIX, col. 8.

La *IIa Clementis* est reproduite dans toutes les éditions des Pères apostoliques. Cf. Funk, *Patres apostolici*, 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. II-V. C'est l'édition princeps de Cotelier (1672), qui se retrouve *P. G.*, t. I. Pour les questions critiques, outre les auteurs cités dans l'article, voir Funk, *loc. cit.*, p. LIV; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 107 sq.; *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1904, t. I, p. 78. Sur la doctrine, Turmel, *loc. cit.*, p. 472-480; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 132-134.

P. Godet.

III. CLÉMENT Iᵉʳ (Écrits attribués à saint). — Tel était dans l'Église primitive le prestige de saint Clément de Rome, que nombre d'écrits anonymes se sont comme à l'envi couverts de son nom. Il sera parlé des principaux, du roman ébionite des pseudo-Clémentines, des lettres aux vierges et des décrétales de saint Clément, à l'article Clémentins (*Apocryphes*). Les Constitutions apostoliques, au Vᵉ siècle, sont censées rédigées par Clément, *P. G.*, t. I, col. 557-1156. Voir Constitutions apostoliques. Les 84 (85) canons grecs, dits des apôtres, étaient attribués à saint Clément, disciple des apôtres, voir t. II, col. 1605-1612, ainsi que les 127 canons coptes-arabes, qui ne sont qu'une partie de l'Octateuque de Clément. Voir t. II, col. 1612-1618. Plus tard encore, une liturgie syriaque à l'usage des jacobites, distincte de la liturgie du VIIIᵉ livre des Constitutions apostoliques, se présenta sous le nom du même pape. Une traduction latine, faite sur le ms. 3921 de Colbert (Bibliothèque nationale, syriaque 76), a été publiée par Renaudot, *Liturg. oriental. collectio*, Paris, 1716, t. II, p. 186-201, et rééditée, *P. G.*, t. II, col. 603-616. Cf. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904, p. 197.

P. Godet.

2. CLÉMENT II, pape, successeur de Grégoire VI, élu le 24 décembre 1046, décédé le 9 octobre 1047.

Suidger, évêque de Bamberg, chapelain de l'empereur Henri III, avait suivi son maître en Italie où trois pontifes prétendaient à la tiare, et où quelques Romains avaient sollicité l'intervention de l'empereur. Des trois papes en présence, Grégoire VI avait seul des droits sérieux, voir Benoit IX, col. 651, mais son élection n'avait pas été exempte d'irrégularité, ni d'un soupçon de simonie, et dans le synode tenu à Sutri par l'empereur il dut se démettre de ses fonctions (20 décembre 1046). Arrivé à Rome, Henri III, dans un synode du 24 décembre, nomma Suidger évêque de Rome. Celui-ci prit le nom de Clément II. Le lendemain, jour de Noël, le pape couronna l'empereur Henri et sa femme l'impératrice Agnès à Saint-Pierre ; il donna au prince la dignité de patrice avec le droit de présider à la désignation du pape et de l'instituer : *ut ad ejus nutum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur ac præter ejus auctoritatem apostolicæ sedi nemo prorsus eligat sacerdotem.* Pierre Damien. Le coup d'autorité de l'empereur était plein de menaces pour l'avenir, et les pontifes successeurs de Clément II auront bien de la peine à détruire, sous l'influence d'Hildebrand, la prépotence de l'empereur dans les élections ; mais sur le moment, il fut ressenti comme un bienfait par Pierre Damien et par les amis de la réforme, car il s'agissait d'arracher le saint-siège aux influences indignes qui disposaient des élections depuis plus d'un siècle.

Le pontificat de Clément II fut trop court pour lui permettre un grand déploiement d'activité. Il condamna sévèrement la simonie dans un synode romain (5 janvier 1047), mais sans forcer à résigner leur office les clercs ordonnés par un prélat simoniaque. Il suivit l'empereur dans son voyage en Italie et en Allemagne ; il avait conservé son évêché de Bamberg qu'il affranchit de toute sujétion à l'égard du siège métropolitain de Mayence. Revenu en Italie, dans l'État romain, Clément II y mourut le 9 octobre 1047. Son successeur fut le pape Damase II.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 525 ; Vie et lettres de Clément II dans Mansi, t. XIX, p. 619 sq. ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. I, p. 73 ; Steindorff, *Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich III*, Leipzig, 1874, t. I, p. 313 ; Hoefler, *Deutsche Papste*, Ratisbonne, 1839, t. I, p. 233 ; Giesebrecht, *Deutsche Kaiserzeit*, 5e édit., Brunswick, 1885, t. II, p. 415 ; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom. im Mittelalter*, 4e édit., 1890, t. IV, p. 52 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1896, t. III, p. 589 ; Martens, *Die Besetzung des paepstlichen Stuhles*, 1887.

H. Hemmer.

3. CLÉMENT III, pape, successeur de Grégoire VIII, élu le 19 décembre 1187, décédé le 20 mars 1191.

Cinq pontifes se succédèrent sur le siège de Rome de 1181 à 1198, dans le court espace des dix-sept années qui séparent les deux grands règnes d'Alexandre III et d'Innocent III. Le pouvoir pontifical était alors à l'apogée. Grégoire VIII ayant disparu après un règne de deux mois seulement, le 17 décembre 1187, le cardinal-évêque de Palestrine, Paul Scolari, Romain de naissance, fut élu le surlendemain 19 décembre 1187, dans la ville de Pise, et prit le nom de Clément III.

Trois problèmes toujours renaissants s'imposaient à l'attention des pontifes de la fin du XIIe siècle : celui du pouvoir temporel à maintenir contre les Romains, celui de l'équilibre italien constamment menacé du côté de l'empire ou de la Sicile, et celui de la croisade. Jérusalem venait d'être prise par Saladin le 3 octobre 1187 et ce fut donc la croisade qui occupa d'abord le pape : la guerre sainte fut prêchée en Europe, en même temps qu'une véritable réforme ecclésiastique qui fut embrassée par beaucoup de membres du clergé, des évêques et même par nombre de cardinaux. A la diète de Mayence, Frédéric Barberousse, malgré son âge, prit la croix ; Philippe-Auguste, roi de France, Henri II, roi d'Angleterre, et son fils Richard la reçurent aussi. A la vérité, il fallut presser les deux rois et même les menacer de peines spirituelles pour les amener à exécuter leurs engagements. Philippe-Auguste répondit aux menaces avec hauteur au nom de l'indépendance de sa couronne. La guerre des deux rois ayant pris fin en 1189 par la mort de Henri II, la (troisième) croisade put s'organiser en 1190. La mort malheureuse de Frédéric Barberousse à la traversée d'une rivière en Asie-Mineure, les querelles des rois de France et d'Angleterre en compromirent le succès. Après la prise de Saint-Jean-d'Acre (Ptolémaïs) en juillet 1191, Philippe-Auguste revint en Europe par Rome, où le pape venait de mourir. Richard Cœur-de-Lion, demeuré seul, ne put que faire inutilement preuve d'une brillante valeur et s'en revint après la conclusion d'une trêve avec Saladin.

Plus heureux que ses prédécesseurs dans ses rapports avec les Romains, Clément III put rentrer dans Rome (11 février 1188) et y résider en paix jusqu'à sa mort. Par un traité conclu avec les Romains (31 mai 1188), le peuple abandonnait la plupart des droits précédemment conquis et s'engageait à défendre contre tout agresseur les droits du saint-siège. La magistrature sénatoriale, qui avait été créée pour entamer l'autorité du pape et que l'importance des préfets avait déjà beaucoup réduite, tombait dans la dépendance du saint-siège.

A l'égard de l'empire, Clément III réussit à terminer une vieille querelle pendante depuis le règne d'Urbain III au sujet d'une élection au siège de Trèves. Il sacrifia l'archidiacre Folmar, l'ancien candidat du saint-siège qui s'était rendu insupportable, et l'empereur cessa de soutenir le prévôt Rodolfe (Jaffé, n. 16423), de sorte que le chapitre put élire un évêque incontesté (1189). La situation politique devint délicate à la mort du roi de Sicile, Guillaume II (16 novembre 1189). Sa fille Constance était mariée avec Henri, le fils de l'empereur. Or la politique traditionnelle du saint-siège avait pour objectif d'empêcher la jonction des deux couronnes d'Allemagne et de Sicile dont l'étreinte eût menacé le petit État pontifical. Aussi Clément III s'empressa-t-il d'accepter l'élection que firent les prélats et barons siciliens de Tancrède, comte de Lecce, bâtard d'un fils de leur premier roi Roger II. Quand Henri, que la mort de Barberousse en Orient (1190) venait d'élever à l'empire, vint en Italie pour essayer de reconquérir le royaume de sa femme, Clément III était mort (20 mars), laissant à son faible successeur le règlement de cette affaire épineuse. Voir Célestin III.

La correspondance de Clément III témoigne de sa sollicitude pour les monastères auxquels il accorde la confirmation de leur privilège et des lettres de protection ; elle contient aussi de nombreuses décisions en matière de mariage au sujet des empêchements et des cas particuliers qui en naissaient. Jaffé, n. 16563, 16595, mariage des Juifs et Sarrasins convertis, n. 16612, 16614, 16624, 16637, 16639, 16642, 16643.

Il eut occasion de régler plusieurs affaires de hiérarchie particulières : c'est ainsi qu'il affranchit l'Église d'Écosse de toute sujétion à l'égard de la primatie anglaise, en la soumettant directement au saint-siège ; il promit de ne lui envoyer comme légats que des Écossais ou du moins des personnes de son propre entourage, Jaffé, n. 16173 ; en Allemagne, le siège de Hambourg-Brême devint le centre d'une province ecclésiastique à laquelle durent ressortir les sièges de Lubeck, Schwerin, Ratzebourg et Uexkuell. Jaffé, n. 16325, 16328.

Clément III canonisa l'évêque Otton de Bamberg, l'apôtre de la Poméranie, Jaffé, n. 16411, 16412, et Etienne de Thiers, le fondateur de l'ordre de Grandmont dont il approuva aussi la règle telle que l'avait fait amender le pape Urbain III. Jaffé, n. 16298. A l'exemple

du pape Alexandre III. Clément III prit les Juifs sous sa protection. Jaffé, n. 16577.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1888, t. II, p. 535; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. II, p. 693-752; Mansi, t. XXII, col. 495-574; *P. L.*, t. CCIV, col. 1275; Paul Scheffer-Boichorst, *Kaiser Friedrichs letzter Streit mit der römischen Curie*, Berlin, 1866; Th. Toeche, *Kaiser Heinrich VI*, Leipzig, 1867; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 4e édit., t. IV, p. 582; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. par Knöpfler, t. V, p. 717; Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome sous la papauté*, Paris, 1901, p. 42.

H. Hemmer.

4. CLÉMENT IV, pape, successeur d'Urbain IV, élu le 5 février 1265, décédé le 29 novembre 1268.

Gui Le Gros était né à Saint-Gilles sur le Rhône. Potthast, n. 19750. Il fit carrière d'abord à Paris, où il devint avocat et conseiller du roi Louis IX. S'étant marié, il eut deux filles, Mabille et Cécile, dont l'une entra plus tard dans le cloître et l'autre fit un modeste mariage. Après la mort de sa femme, Gui Le Gros entra dans le clergé (vers 1247); ses connaissances juridiques, son aptitude aux affaires et ses vertus lui firent parcourir rapidement les degrés de la carrière ecclésiastique; évêque du Puy en 1256 ou 1257, archevêque de Narbonne en 1259, il fut créé cardinal-évêque de Sabine en 1262 par Urbain IV. C'est en cette qualité qu'il remplit diverses missions et notamment celle de légat pontifical en Angleterre, où des troubles étaient nés du conflit entre le roi Henri et le comte Simon de Montfort. Il revenait d'Angleterre lorsqu'il apprit qu'après la mort d'Urbain IV, 2 octobre 1264, le conclave réuni à Pérouse l'avait élu à l'unanimité. Son assentiment à l'élection étant du 5 février 1265, c'est de ce jour que l'on date son élévation au souverain pontificat.

Clément IV héritait de ses prédécesseurs une politique dont les grandes lignes avaient été tracées *ne varietur* par Innocent IV et qui comportait une lutte sans trêve contre la descendance de l'empereur d'Allemagne, Frédéric II. Celle-ci était représentée par Manfred, fils naturel de Frédéric II, qui avait pris pour lui la couronne de Sicile, promettant de la transmettre à Conradin, petit-fils légitime de Frédéric, mais à qui son jeune âge ne permettait pas de prendre en main la lutte contre le pape et les soins du gouvernement. Du fait de ce conflit déchaîné par la politique d'Innocent IV, il existait une terrible anarchie en Allemagne, où se déroulaient les scènes du grand interrègne, et en Italie où aucun des partis, guelfe ou gibelin, ne parvenait à l'emporter. C'est avec peine que Clément IV put traverser le nord de l'Italie et venir à Pérouse rejoindre le sacré-collège après son élection. Il maintint l'offre que son prédécesseur avait faite de la couronne de Sicile à Charles d'Anjou, le plus jeune frère du roi Louis IX. Dès l'arrivée de Charles à Rome, où le pape l'avait désigné pour remplir quelque temps la dignité sénatoriale, Clément IV put comprendre que ce prince, capable, mais autoritaire, ambitieux, violent et avide, serait un voisin plus dangereux que Manfred. Il paraît avoir soupçonné l'intérêt qu'il y aurait à s'entendre avec ce prince dont la présence sur le trône de Sicile suffisait à garantir le saint-siège contre la prédominance de l'Allemagne en Italie. Potthast, n. 19552 sq.; Jordan, *Registres de Clément IV*, p. 371, n. 1015, note 2. Mais le prompt succès de Charles d'Anjou, qui défit et tua Manfred à la bataille de Bénévent (27 février 1266), coupa court à ces velléités.

Charles, qui venait de se conquérir un royaume, se garda bien de rouvrir au pape le chemin de la ville de Rome : il se contenta d'exécuter ses engagements en se démettant de la dignité sénatoriale. Mais Clément, accouru de Pérouse à Viterbe, ne put recouvrer la seigneurie temporelle de Rome dont la présence d'un sénateur hostile au clergé, Henri de Castille, ferma toujours les portes au pape Clément IV.

Le gouvernement despotique de Charles d'Anjou facilita au jeune Conradin la revendication de ses droits. Agé de seize ans, il passa d'Allemagne en Italie sans se laisser effrayer par l'anathème de Clément IV (18 novembre 1267), gagna Vérone, Pavie, et soutenu par les Pisans, les Siennois, marcha sur Rome où il fut reçu en triomphe. Une partie de la Sicile s'était soulevée en sa faveur. Mais tous les mécontents groupés autour de lui ne formaient pas une armée solide. Vaincu par Charles d'Anjou à Tagliacozzo (23 août 1268), il fut poursuivi, arrêté, livré à Charles qui le fit transporter à Naples, juger sommairement et exécuter sur une place de la ville (29 octobre 1268). Clément IV, qui avait si souvent exhorté Charles d'Anjou à la sagesse, à la clémence et à la justice, Potthast, n. 19602, 20086, 20248, 20300, n'eut certainement aucune part à la tragédie qui terminait la destinée des Hohenstaufen. Il n'eut probablement même pas connaissance préalable de l'exécution, loin de l'approuver, et déplora sincèrement les excès de la répression sauvage qui sévit dans tout le royaume.

En Allemagne, deux candidats au trône impérial étaient en présence : Alphonse de Castille et Richard de Cornouailles, qui firent plaider leur cause devant Clément IV. Malgré la désolation de l'empire durant un si long interrègne, le pape, en trois années de pontificat, ne put rien décider; mais il revendiqua pour le saint-siège le droit de décider du choix de l'empereur. L'affaiblissement de l'empire était une garantie de la prépondérance du Saint-Siège dans les affaires de l'Europe.

Sur plusieurs points Clément IV esquissa les traits d'une réforme désirable. Sa conduite n'offre pas une trace de népotisme : il écrit à son neveu Pierre Le Gros de Saint-Gilles pour lui faire défense, ainsi qu'à ses autres parents, de venir le trouver en Italie et il promet à sa nièce une modeste somme de trois cents livres tournois au cas où elle ferait un mariage proportionné à sa condition, sans chercher dans la dignité de son oncle un moyen de s'élever. Potthast, n. 19051. Il met fin à un scandale qu'avaient toléré quatre pontifes, en sommant le comte Philippe de Savoie, élu depuis vingt-six ans à l'archevêché de Lyon, et qui n'avait point encore reçu les ordres sacrés, de quitter enfin « la bifurcation des chemins » où il s'arrête depuis si longtemps et de « remplir sa charge de prélat ou de cesser de se jouer de l'Église de Lyon ». Potthast, n. 19998. Il révoque des privilèges exorbitants, arrachés à ses prédécesseurs à la faveur de leur « surchage d'occupation », ou d'authenticité douteuse : tel le privilège accordé par Urbain IV au comte de Bar de ne pouvoir en aucun cas être frappé de peines ecclésiastiques par l'évêque de Verdun son suzerain. Jordan, *Registres de Clement IV*, p. 79.

Mais par ailleurs Clément IV suit le courant qui entraîne les papes depuis longtemps dans la voie de la centralisation à outrance et du développement sans contrepoids de la puissance pontificale. C'est ainsi qu'il légalise et par là étend l'usage déjà introduit par ses prédécesseurs de réserver au pape la nomination à tous les bénéfices « vacants en cour de Rome », c'est-à-dire les bénéfices dont les titulaires mouraient dans le lieu de résidence de la cour romaine. *Registres*, n. 212; Potthast, n. 19326. Roger Bacon se plaint à Clément que dans une pareille Église le droit canon prenne la place de la théologie et que sa connaissance soit plus nécessaire aux clercs que l'étude des Livres saints. Les levées d'argent dans les Églises particulières provoquent des scènes pénibles. Clément se plaint des injures « vomies » en sa présence par les députés de l'Église de Reims qui étaient venus lui apporter les représentations de la province. Potthast, n. 20133.

Clément IV mourut un mois après Conradin, le

29 novembre 1268. Il eut pour successeur le pape Grégoire X.

Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, p. 1544; Jordan, *Les registres de Clément IV*, 1893 sq.; Mansi, t. XXIII, col. 1123-1128; Muratori, *Script. rerum Ital.*, t. III *a*, p. 594; t. III *b*, p. 421; Raynaldi, *Annales eccl.*, an. 1265-1268; Martène, *Thesaurus anecdotum*, t. II, p. 136 sq.; Posse, *Analecta vaticana*, Inspruck, 1878. Cf. Cl. Clément, S. J., *De eruditione vitæ sanctimonia, rerum gestarum gloria et pontificatu Clementis IV*, Lyon, 1624; Raumer, *Gesch. der Hohenstaufen*, t. IV, p. 491 sq., 613 sq.; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. par Knœpfler, t. VI, p. 26; Schirrmacher, *Die letzten Hohenstaufen*, 1871; de Chambrier, *Die letzten Hohenstaufen und das Papstum*, 1876; Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, 1895, t. II, p. 171 sq.; C. de Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, 2e édit., Paris, 1859, t. III, p. 154 sq.; J. Heidemann, *Papst Klemens IV. Eine Monographie*, Munster, 1903, 1904. Divers écrits ont été attribués à Clément IV, qui sont d'un certain Guido Papa (1427-1483), voir là-dessus Cave, *Hist. script. eccl.*, Genève, 1720, p. 641, an. 1265, et Bzovius, *Cont. Ann. Bar.*, an. 1266 sq.

H. HEMMER.

5. CLÉMENT V, pape, successeur de Benoît XI, élu le 5 juin 1305, mort le 20 avril 1314.

C'est à Clément V que revint la liquidation difficile de la situation laissée par Boniface VIII. Benoît XI, en effet, le successeur immédiat de ce pontife, mourut au bout de sept mois de pontificat et sa mansuétude envers Philippe le Bel avait engagé la politique pontificale dans la voie des concessions. Pourtant l'attitude de Benoît XI n'avait pas manqué d'une certaine dignité, tandis que celle de Clément V parut bientôt entachée de faiblesse et même de servilité envers le roi de France.

Le conclave, qui suivit la mort de Benoît XI, se tint à Pérouse où le pape venait d'expirer (7 juillet 1304); mais les rivalités des cardinaux favorables, les uns à la mémoire de Boniface, les autres à la France, le firent traîner en longueur. Le mécontentement des Pérugins força cependant les cardinaux d'en finir. Ils durent jeter les yeux sur un prélat étranger au sacré-collège et les intrigues du roi de France firent tomber le choix sur Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, originaire de Gascogne, et d'une maison apparentée aux familles de Périgord et d'Armagnac. Né en 1264, étudiant des belles lettres à Toulouse, puis du droit à Orléans et à Bologne, il avait fait une rapide carrière comme chanoine de Bordeaux, comme vicaire général de Lyon près de son frère Béraut, archevêque de cette ville, et enfin comme chapelain du pape. Ce fut Boniface VIII qui le nomma évêque de Comminges et ensuite archevêque de Bordeaux. Bertrand de Got reconnut ces faveurs par un véritable attachement. Quoiqu'il eût connu Philippe le Bel dans sa jeunesse, il brava les défenses du roi et se rendit en 1302 au concile convoqué par Boniface VIII, et dans la suite sa fidélité le contraignit de demeurer quelque temps à Rome loin de son diocèse de Bordeaux, qui appartenait bien au roi d'Angleterre, mais sous la suzeraineté de la France. Après la mort de Boniface VIII, Bertrand de Got s'était réconcilié avec Philippe le Bel qui jugea ne pouvoir rencontrer un candidat à la tiare plus capable de se faire accepter par le parti des cardinaux italiens et plus facile à influencer dans le sens des intérêts français. C'est tout ce qu'il est permis de dire avec assurance des rapports du pape et du roi avant l'élection. Qu'il y ait eu des engagements précis, ce n'est qu'une supposition assez probable suggérée aux historiens par la suite des événements, renforcée par quelques termes de la correspondance intime de Clément V et de Philippe le Bel. Quant à l'historiette de Villani qui a donné un corps à l'hypothèse en relatant une entrevue de Philippe et de Bertrand à Saint-Jean d'Angély, elle est démontrée fausse par les itinéraires respectifs des deux personnages. Bertrand de Got fut élu par dix voix sur quinze (5 juin 1305); la nouvelle de son élection le toucha à Lusignan, en Poitou, au cours d'une visite de sa province. Il s'en retourna tout de suite à Bordeaux où il déclara accepter la tiare et prendre le nom de Clément V (23 juillet).

Clément V était naturellement bon, tendre, généreux, mais ces qualités dégénéraient en faiblesse. Il connaissait, pour l'avoir vu de ses yeux, l'état des factions italiennes et la guerre sans merci que se faisaient à Rome les Orsini et les Colonna, et dans les plus minuscules États, les Noirs et les Blancs, les Guelfes et les Gibelins. Benoît XI n'avait pu tenir à Rome où tant de pontifes, au XIIIe siècle, n'avaient même pas mis les pieds. Clément V craignit de tomber, lui étranger, dans un pareil guêpier, et au lieu de se rendre à Pérouse, il envoya l'ordre aux cardinaux de le rejoindre à Lyon où aurait lieu son couronnement. Après les fêtes magnifiques du couronnement (14 novembre 1305), attristées par l'écroulement d'une muraille qui tua plusieurs personnes et un propre frère de Clément, le pape mena une vie errante. Il fit des séjours en différents endroits, passant par Cluny, par Nevers, Bourges, non sans mécontenter les églises qui devaient faire les frais de séjour d'une cour trop luxueuse. Une maladie le retint longtemps à Bordeaux où il passa une année (1306-1307). A Poitiers, il eut deux entrevues avec Philippe le Bel, et s'y laissa retenir seize mois, en proie aux demandes les plus variées et les plus incessantes (avril 1307-août 1308). Clément V estima prudent de s'éloigner d'un protecteur aussi tyrannique. Il jugea peut-être trop vite qu'il était impossible de se fixer en Italie, où ses légats avaient remporté quelques succès sur les Vénitiens et repris Ferrare (août 1309), mais où ils n'avaient pu ramener l'ordre et la tranquillité. Ayant d'ailleurs convoqué un concile général à Vienne, il convenait qu'il fût à portée de s'y rendre. Il songea donc à se fixer, au moins provisoirement, à Avignon, ville qui appartenait au comte de Provence, mais qui était enclavée dans le Comtat-Venaissin, propriété du saint-siège. Un lent voyage à travers le midi par Bordeaux, Toulouse, Narbonne, Montpellier, Nimes, trouva enfin son terme à Avignon, au printemps de l'année 1309. Malgré la notification faite de ce choix à la chrétienté, Clément V ne semble pas avoir voulu installer la papauté à Avignon, car il n'y construisit point de palais, se contentant d'un modeste logement chez les frères prêcheurs, ni surtout de transférer le saint-siège en France et lui procurer sur les rives du Rhône un établissement stable. Il y a donc quelque injustice à faire retomber sur ce pontife tous les maux que les historiens se plaisent à rattacher au « transfert » du saint-siège à Avignon. La mesure prise par Clément V était néanmoins regrettable : elle éloignait les papes de leur diocèse sans avantages évidents pour l'ensemble de l'Église; elle les maintenait à proximité du roi de France dont la tutelle, à en juger par celle de Philippe le Bel, pouvait devenir dangereuse; elle abandonnait à ses désordres l'Italie où la guerre régnait à l'état endémique; elle rendait plus difficiles les rapports avec toutes les puissances européennes, jalouses de la prépondérance française; elle acheminait enfin le saint-siège vers l'élection d'un domicile définitif en France par la prépondérance des Français dans le sacré-collège. L'avenir devait révéler la grandeur du péril de schisme. Ces graves conséquences, non moins que la durée approximative de soixante-dix années, ont fait comparer par les historiens la translation de la papauté à Avignon à la captivité de Babylone.

Dès l'élection de Clément V, Philippe le Bel s'était avisé d'un excellent moyen de chantage pour peser sur le pape et le contraindre à toutes les complaisances; c'était d'insister pour obtenir la reprise du procès d'hérésie intenté à la mémoire de Boniface VIII. Le roi obtint d'abord de la faiblesse de Clément V une confir-

mation de l'absolution déjà donnée par Benoît XI, l'annulation de la bulle *Clericis laicos* en tout ce qu'elle innovait dans le droit ecclésiastique et la déclaration que la bulle *Unam sanctam* n'entraînait aucune sujétion nouvelle du roi et de son royaume à l'Église romaine. Le roi se fit accorder toute sorte de prélèvements pécuniaires sur l'Église de France sous prétexte de croisade, une fournée de neuf cardinaux français dans le sacré collège, la nomination par autorité pontificale de ses créatures royales à des sièges épiscopaux, notamment à ceux d'Auxerre, de Bayeux, de Sens, de Cambrai, d'Orléans, etc. Mais le coup de maître du roi, celui qui fait le plus d'honneur à sa force de volonté et le moins à son esprit de justice, ce fut d'arracher au pape la suppression des templiers.

Les templiers, fondés comme les hospitaliers de Jérusalem, pour la défense de la Terre-Sainte, après la première croisade, avaient perdu quelque peu de leur raison d'être depuis la prise de Jérusalem par Saladin (1187) et l'éviction définitive des chrétiens de Palestine (1291). Ils n'avaient pas su se donner de rôle analogue à celui que les hospitaliers allaient remplir à Rhodes et à Malte, où ils furent si longtemps le boulevard de la chrétienté. Les grands domaines possédés par les chevaliers du Temple en Angleterre et en France, en Portugal et en Aragon, leur habileté financière dans la gestion des capitaux et la sécurité de l'argent confié à leurs « temples », construits comme des forteresses imprenables, étaient pour l'ordre une source de grandes richesses. Le Temple servait souvent de banquier aux papes, pour le recouvrement des sommes dues au saint-siège, et même aux souverains, notamment aux rois de France pendant le XIIIe siècle. Les richesses des templiers, leurs privilèges excitaient l'envie des princes besogneux, des églises appauvries, de même que le mystère dans lequel se tenaient leurs chapitres et se conduisaient leurs opérations, créait autour d'eux une atmosphère très favorable aux soupçons, aux accusations de crimes variés, aux rumeurs sourdes et hostiles. Il y avait probablement lieu chez eux à une réforme et les papes depuis quarante ans pensaient et travaillaient à une fusion des templiers et des hospitaliers. Malheureusement la jalousie des deux ordres, qui avait nui en Palestine à la défense des Lieux-Saints, mettait encore obstacle à la réunion. Philippe le Bel n'avait pas de griefs personnels contre l'ordre des templiers. En 1303, il avait fait remettre au Temple le trésor royal, il n'avait pas non plus à se plaindre de l'attitude des templiers envers lui pendant la rupture de la France avec Boniface VIII, les lettres de protection accordées par le roi au Temple en font foi. Pourtant dès l'avènement de Clément V, et pendant les fêtes mêmes du couronnement à Lyon, l'affaire des templiers fut discutée entre le pape et les gens du roi, et elle fit ensuite l'objet de correspondances pendant les deux années qui s'écoulèrent jusqu'à l'entrevue du pape et du roi à Poitiers en 1307 (vers la Pentecôte).

Les résistances du pape furent sérieuses. Jacques de Molay, le grand-maître des templiers, mandé à Poitiers, sous prétexte du projet de croisade, demanda au pape une enquête qu'il ne pouvait refuser. Lettre au roi du 24 août 1307, Baluze, t. II, p. 75. Mais Philippe savait ce qu'il pouvait oser contre la faiblesse et l'irrésolution du pape. Ayant obtenu la permission de commencer une enquête, il brisa toutes les tergiversations de Clément V, en frappant un grand coup. Sur son ordre expédié dans le plus grand secret, tous les templiers de France furent arrêtés le 13 octobre 1307 au nom de l'inquisition. Les prieurs dominicains avaient reçu du grand-inquisiteur de France mandat d'interner et d'interroger les templiers arrêtés.

Les vrais motifs de la mesure sont contenus sans doute dans le mémoire du légiste Pierre Dubois qui s'arrête uniquement à la considération des richesses appartenant à l'ordre et qui propose de renvoyer les templiers en Orient et de s'approprier leurs biens. Le coup de filet a été brillamment exécuté; les moyens de la procédure aussitôt engagée, les griefs invoqués pour la justifier révèlent la main, l'audace et la fécondité de Nogaret qui avait fait ses preuves, contre Boniface VIII, dans l'art de tuer ses adversaires en les déshonorant.

Toutes les accusations imaginables sont accumulées dans le manifeste qui fut lu au peuple à l'occasion de l'arrestation des templiers. Elles se résument en quatre chefs principaux: 1° reniement du Christ, 2° mœurs infâmes, 3° idolâtrie, 4° hérésie. Le pape, disait-on en termes vagues afin de laisser croire à un assentiment, avait été consulté, et le roi requis d'agir par l'inquisiteur d'hérésie. Ainsi se trouva justifié devant l'opinion le coup de force, et palliée au point de vue du droit l'irrégularité d'une procédure engagée contre un ordre qui relevait directement de la juridiction pontificale.

En conformité des instructions reçues, les commissaires du roi mirent les biens des templiers sous séquestre et s'en improvisèrent les administrateurs; quant aux templiers, ils les interrogèrent sommairement, puis appelèrent les inquisiteurs qui procédèrent à un interrogatoire accompagné de tortures pour obtenir des aveux. Quelques templiers demeurèrent fermes au milieu des supplices, et soutinrent jusqu'au bout l'innocence de l'ordre et de ses coutumes. La plupart fléchirent dans la torture, même des hommes qui avaient fait leurs preuves de bravoure comme le grand-maître Jacques de Molay, et ils reconnurent les uns le reniement, les autres la pratique de la sodomie, d'autres diverses imputations flétrissantes.

Cependant Clément V avait été indigné de l'opération de police faite le 13 octobre, sans sa permission et en se couvrant de son nom par une allégation abusive. Il écrivit au roi pour se plaindre du mépris fait de sa personne et de son autorité (27 octobre); mais au lieu de tenir ferme au nom du droit, il parut bientôt ébranlé par les aveux des templiers, au point d'ordonner aux princes chrétiens d'arrêter les templiers de leurs États (22 novembre). Puis un nouveau revirement se produit dans son esprit, et il prend enfin les mesures propres à assurer le triomphe de la justice en cette affaire : il suspend la procédure des évêques et inquisiteurs de France et évoque l'affaire à son tribunal, et demande à Philippe de lui remettre la personne et les biens des templiers (1308).

Tandis que le roi proteste de sa bonne volonté, nomme des administrateurs particuliers pour les biens qu'il s'engage à garder au profit de la Terre-Sainte, Nogaret travaille à briser les résistances de Clément et entame contre lui une campagne d'opinion qui rappelle de tout point celle qu'il avait dirigée contre Boniface VIII : mêmes accusations avilissantes, reproches de simonie, de népotisme, d'exactions commises au détriment des églises, même recours au zèle catholique du roi et à l'autorité civile pour protéger l'Église contre ses propres pasteurs. Une *Requête du peuple de France,* conçue dans cet esprit, fut répandue à profusion en vue de préparer l'élection des députés à l'assemblée que le roi convoquait à Tours pour le mois de mai 1308, et qui était présentée à l'opinion comme un instrument de défense pour l'Église et de menace contre le pape. De fait, les États généraux se prononcèrent contre les templiers.

Fort de cet appui, le roi joignit une deuxième fois le pape qui, après une résistance assez remarquable pour la faiblesse de son caractère, finit par accepter de rendre aux évêques et aux inquisiteurs de France le droit de procéder en l'affaire, de laisser aux mains du roi les templiers qu'il gardera au nom de l'Église, et leurs biens qu'il fera garder par des commissaires choisis mi-partie par le roi, mi-partie par les évêques. Le

pape disjoignit la cause de l'ordre du Temple de celle des personnes des templiers. Afin de régler la première, il convoqua un concile général dans la ville de Vienne en Dauphiné pour le mois d'octobre 1310, et en attendant, la seconde allait être instruite dans les cours épiscopales de tous les pays chrétiens.

Une commission pontificale, présidée par l'archevêque de Narbonne, prépara la besogne du concile en recueillant les témoignages. Les hommes qui la composaient et que protégeait l'autorité du saint-siège étaient hostiles à l'emploi des tortures, de sorte que les chevaliers interrogés pouvaient se promettre plus de liberté pour confirmer ou révoquer leurs précédents aveux. Si quelques frères persistèrent dans leurs aveux, si d'autres hésitèrent et recoururent à des faux-fuyants, d'autres en grand nombre dirent nettement que leurs aveux arrachés par la torture étaient contraires à la vérité. Des chevaliers, par centaines, soutinrent l'innocence du Temple, dès qu'ils crurent pouvoir parler en sécurité. Mais les conseillers du roi, Guillaume de Nogaret, Guillaume de Plaisians, avaient trouvé moyen d'assister aux audiences; lorsqu'ils virent la tournure que prenait le procès d'ensemble intenté à l'ordre, ils précipitèrent le jugement individuel des templiers par les évêques et inquisiteurs. C'est ainsi que le concile de la province de Sens fut convoqué brusquement par l'archevêque de Sens, frère du ministre Enguerrand de Marigny, et comme il faisait fonction du tribunal d'inquisition pour Paris, il usa cruellement de la procédure inquisitoriale pour condamner comme relaps sans les entendre cinquante-quatre chevaliers qui venaient de déposer comme témoins devant la commission pontificale, et qui avaient naïvement révoqué leurs aveux. Ils furent condamnés, puis brûlés publiquement hors de la porte Saint-Antoine, le même jour 12 mai 1310. A la suite de ce tragique événement qui rendait illusoire la liberté du témoignage et de la défense, la commission d'enquête suspendit pendant six mois ses recherches et ne vit plus d'ailleurs comparaître devant elle que les templiers « confès » de tous les crimes et réconciliés par les inquisiteurs.

Dans les pays étrangers, la torture ayant été moins employée, les aveux se firent aussi plus rares. Il est regrettable pour la mémoire de Clément V qu'il ait incité les rois d'Angleterre, d'Aragon, de Portugal à user de la torture. Il semble qu'il ait voulu avoir sous la main le plus d'arguments pour légitimer une suppression résolue dans son esprit. Mais les évêques d'Allemagne, d'Aragon et de Castille, d'Italie avaient montré moins de complaisance que ceux de France et acquitté en masse les templiers.

Le concile de Vienne se réunit seulement au mois d'octobre de l'an 1311. L'épiscopat assemblé dans la ville comptait trois cents membres, qui avaient eu le temps d'étudier cette affaire et qui apportaient de différents pays des convictions favorables à l'ordre des templiers. Il devint bientôt évident qu'on n'obtiendrait pas des Pères du concile une pure et simple ratification de la procédure française, ni une parodie de justice comme celle qui s'était déroulée devant les inquisiteurs et évêques de France. De Lyon, où il surveillait le concile, le roi Philippe le Bel se rendit à Vienne avec un grand cortège et ce fut en sa présence et en celle du concile, que le pape Clément V fit lire la bulle *Vox in excelso*, datée du 22 mars 1312 et qui est une image fidèle des tergiversations de son auteur. Il dit n'avoir point de motifs pour condamner à proprement parler les templiers; mais ceux-ci sont odieux au roi de France, leur procès a fait scandale, il importe de ne pas laisser dilapider des biens considérables. En conséquence, Clément V ne rend aucune sentence définitive et ne condamne pas l'ordre du Temple, mais, par sollicitude pour le bien de l'Église et par voie apostolique, il le supprime et l'éteint dans tous les pays de la chrétienté.

Une bulle ultérieure, du 2 mai, adjuge les biens du Temple aux frères hospitaliers. Philippe le Bel bien à regret dut se dessaisir: il exigea l'apuration des comptes de la trésorerie qui avait eu jadis son siège au Temple et reçut de ce chef 200 000 livres tournois; il se fit payer 60 000 livres à titre de remboursement pour les frais du procès, bien qu'il eût touché déjà les revenus des biens mis sous séquestre. Ce ne fut, d'ailleurs, que Louis le Hutin qui remit enfin à l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem les possessions des templiers, non sans se faire encore attribuer la moitié des meubles et ornements d'église. Malgré ces rançons considérables prélevées par le roi, les hospitaliers reçurent en biens-fonds de grandes richesses, et l'on ne conçoit guère par quelles preuves se soutient l'opinion de saint Antonin qu'ils furent non enrichis mais appauvris par le don fait à leur ordre.

Les templiers qui persistèrent dans leurs aveux après la publication de la bulle *Vox in excelso* reçurent la liberté; ceux qui les rétractèrent furent condamnés comme relaps par les tribunaux d'inquisition. Le grand-maître Jacques de Molay et Geoffroy de Charnay, le précepteur de Normandie, réservés au jugement du pape, ne furent définitivement jugés qu'en 1314. Condamnés à la détention perpétuelle, ils s'accusèrent d'avoir trahi l'ordre par lâcheté pour sauver leur vie et proclamèrent hautement leur innocence. Ils furent aussitôt remis à la justice du roi et brûlés le même jour sur un échafaud (18 mars 1314).

Les templiers étaient-ils coupables? Les historiens sont depuis longtemps divisés, mais les recherches les plus récentes sont de plus en plus favorables à leur innocence. De preuve matérielle contre eux on n'en a aucune, non plus que de document réel. Tout l'échafaudage du procès repose sur les dépositions de témoins. Or, il est vrai que les charges contre l'ordre sont considérables et résultent d'un ensemble d'aveux qui peuvent faire impression et qui ont dérouté le jugement des contemporains et des historiens. Toutefois ces aveux d'ensemble n'ont été obtenus qu'en France où la justice inquisitoriale et celle des synodes a obéi au roi et généralisé l'emploi de la torture; la plupart des chevaliers ont rétracté leurs aveux dès qu'ils se sont crus en présence de la justice du saint-siège moins cruelle en ses moyens d'instruction. Au pied de l'échafaud, la plupart des templiers brûlés ont courageusement soutenu leur innocence. Enfin, le mépris des formes de la justice et la fourberie qui annulait savamment et férocement la liberté de la défense suffisent à démontrer l'iniquité des sentences dont les templiers furent victimes. Les désordres réels de leur ordre offraient matière à réforme, mais non à une répression aussi sauvage, poussée jusqu'à l'entière destruction.

Il est assez difficile de préciser la part de responsabilité qui revient à Clément V dans cette tragédie. Dans quelle mesure a-t-il été trompé par le roi? Dans quelle mesure les templiers confès qu'on laissait arriver jusqu'à lui et les aveux qu'on lui relatait l'ont-ils convaincu de la culpabilité de l'ordre? Malheureusement pour lui, diverses circonstances de ce procès contribuent à charger lourdement sa mémoire. S'il avait pu faire devant la chrétienté la preuve d'affreux désordres chez les templiers, il n'aurait pas hésité à les frapper, sans même juger nécessaire de les traîner devant un concile général. Ce n'est pas seulement la pitié pour de pauvres gens qui fait tant hésiter le pontife et le fait recourir à de perpétuels moyens dilatoires, c'est aussi le sentiment que des innocents sont poursuivis par une haine injuste. Toutes les mesures favorables à la justice dans l'affaire des templiers sont dues à l'intervention du pape, mais aucune n'est soutenue par lui avec fermeté et persévérance. L'on ne peut se défendre du sentiment qu'il a craint

pour lui-même les violences du roi de France et les calomnies de Nogaret dont son prédécesseur Boniface VIII était mort, et que son manque de caractère a fait de lui un instrument dans la main d'un politique sans scrupules. Ce n'est pas le seul exemple dans l'histoire de personnes souveraines dont la faiblesse de volonté a fait plus de mal à leurs sujets que la cruauté ou la violence.

C'était en partie pour échapper aux obsessions de Philippe le Bel dont il avait subi les assauts dans les deux entrevues de Poitiers que Clément V avait établi son siège à Avignon. A peine installé dans cette ville, il avait eu la satisfaction de voir échouer la candidature au trône impérial de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel. Il avait eu la faiblesse d'écrire en sa faveur aux évêques et aux princes d'Allemagne, mais s'il ne travailla peut-être pas secrètement contre le prince qu'il soutenait en apparence, il mit un véritable empressement à ratifier l'élection du comte Henri de Luxembourg qui fut l'empereur Henri VII (bulle du 26 juillet 1309). Clément était ainsi délivré du souci que lui eût causé un accroissement de l'influence française en Europe.

L'éloignement relatif d'Avignon ne permit cependant pas au pape d'échapper aux instances du roi qui voulait consommer son triomphe sur Boniface VIII, en obtenant une condamnation flétrissante pour la mémoire de ce pontife. Déjà, dans les entrevues de Poitiers, le roi avait repris ses poursuites, avec la pensée de rendre Clément V plus souple dans l'affaire des templiers. Il avait produit quarante-trois chefs d'accusation, et demandait que le pape entendît les témoignages. Après avoir usé de tous les moyens dilatoires en son pouvoir, Clément V avait dû s'exécuter. Par une bulle du 23 septembre 1309, il cita devant le Saint-Siège pour le carême suivant toutes les personnes qui voudraient intervenir au procès. Des commissaires furent nommés pour aller en Italie recueillir les dépositions des personnes retenues dans leur patrie. Nogaret, dont l'absolution était en jeu, apportait à cette affaire toute la passion dont il était capable, tout son art de monter une accusation. On retrouve sa méthode dans l'exagération des crimes : honteuses débauches, blasphème, hérésie, irréligion, assassinats, qui sont imputés à Boniface, dans l'audace avec laquelle des témoins subornés inventaient les pires turpitudes. Clément V finit par comprendre tout ce qui rejaillirait de honte sur l'Église et sur la papauté dans ces lamentables débats, et invoquant l'appui de Charles de Valois auprès de son frère, il supplia Philippe le Bel de se désister (mai 1310). Ce n'est qu'au mois de février de l'année suivante, au moment où le procès des templiers acheminait leur ordre à une ruine définitive, que le roi déféra aux instantes prières du pape. Il reçut d'ailleurs toutes les satisfactions imaginables en dehors d'une condamnation formelle de Boniface : la mémoire de ce pape est pure et sans tache, mais les intentions du roi, dans le procès, ont été droites; il est innocent des violences exercées contre le pontife; les constitutions de Boniface sont annulées en tout ce qui nuirait aux droits du roi et de son État, et les minutes en seront raturées à la chancellerie pontificale (27 avril 1311). Enfin Nogaret reçut l'absolution des censures ainsi que ses complices. Le triomphe de Philippe le Bel était consommé.

Le concile de Vienne où devait se vider la cause des templiers devait aussi s'occuper de doctrine et de discipline. Les erreurs des béghards et des béguines et de Jean-Pierre Oliva furent condamnées par le pape et le concile. Les mémoires demandés par le pape aux évêques sur les réformes désirables offrent un grand intérêt d'information quant à l'état réel des mœurs chrétiennes; mais le concile, divisé à cause de l'affaire des templiers et plus redouté du pape que consulté, ne fit à peu près rien en cette matière. C'est cependant à Vienne que le pape rendit un décret pour obliger les grandes universités à instituer deux chaires pour l'enseignement de l'hébreu et de l'arabe.

Après le concile, Clément V revint à Avignon où il couronna le roi Robert de Naples, fils de Charles II, et envoya cinq cardinaux à Rome pour y couronner l'empereur Henri VII. Le voyage de l'empereur n'eut lieu qu'au milieu de troubles; il dut livrer un combat pour entrer à Rome et s'y faire couronner sous la surveillance hostile des guelfes et d'une armée napolitaine, de sorte que l'expédition, dont le pape espérait voir sortir la pacification de l'Italie et peut-être le rétablissement de son pouvoir temporel, n'aboutit qu'à une reprise générale des armes au milieu de laquelle Henri se vit menacé d'excommunication par Clément V pour ses menaces contre le royaume de Naples. La mort de l'empereur, arrivée inopinément près de Vienne le 24 août 1313, empêcha peut-être un nouveau conflit entre la papauté et l'empire. La situation de l'Italie demeurait incertaine comme à l'ordinaire. Après la mort de Henri VII, Clément V publia deux décrétales, dont le ton contrastait avec l'attitude du pape envers le roi de France. Les serments de l'empereur y étaient assimilés à des serments de fidélité féodale et le droit d'administrer l'empire durant la vacance revendiqué pour le Saint-Siège.

Clément V contribua à étendre le système de fiscalité qui devait susciter bien des mécontentements contre le saint-siège. L'absence des revenus fournis ordinairement par les États de l'Église et l'entretien d'une cour hors de ses domaines le forcèrent à demander aux églises de France et d'Angleterre des moyens de subsistance. Les prélats français se plaignirent au roi. En Angleterre où Clément V, dès le début de son règne, se réserva pour deux ans les revenus d'un an de tous les bénéfices venant à vaquer (*fructus primi anni*), il dut se montrer accueillant aux désirs du roi Édouard Ier en matière de décimes ecclésiastiques et sévère pour l'archevêque Robert de Winchelsea qui avait tant lutté pour Boniface VIII et que le roi poursuivait pour crime de trahison. Dans les premières années surtout du pontificat, les expectatives de bénéfice, les dispenses d'âge ou de résidence furent extrêmement nombreuses; en 1307, le pape annula par une bulle les commandes qu'il avait multipliées de façon trop indiscrète. *Regestre*, n. 2263.

Clément V canonisa le pape Célestin V, à la demande de Philippe le Bel qui poursuivait encore en cela sa vengeance sur Boniface VIII (5 mai 1313).

Le pape Clément V avait réuni en un livre les décrétales qu'il avait publiées soit au concile de Vienne soit antérieurement. Ce recueil de « Clémentines », qui a pris place dans le *Corpus juris canonici* à la suite du *Liber sextus* de Boniface VIII, était prêt pour la publication lorsque le pape mourut à Roquemaure sur le Rhône, le 20 avril 1314, tandis qu'il se rendait d'Avignon à Bordeaux pour revoir encore une fois sa patrie qu'il n'avait que trop aimée. Après sa mort, le trésor pontifical où il avait amassé de grosses sommes en vue de la croisade fut mis au pillage.

Les fautes politiques de ce pape sont réelles; mais on leur trouverait sans peine beaucoup d'excuses. Son irrésolution et sa faiblesse tenaient peut-être en partie à une très mauvaise santé; les Italiens avaient de leurs mains éloigné le pape de son véritable siège, sinon tout à fait de ses États; Philippe le Bel, qui rompait si ouvertement avec la politique capétienne, était, dans la situation fausse, héritée de Boniface VIII et de Benoît XI, un protecteur aussi redouté que nécessaire. D'autre part les chroniqueurs italiens ont dénigré à l'envi Clément V, ne pouvant lui pardonner l'éloignement du siège pontifical, et avec la complicité des historiens, l'ont rendu responsable de tous les maux de l'Église qu'il leur a plu d'attribuer au séjour des papes à Avignon, tandis qu'il serait de bonne justice d'en faire remonter une partie à l'ensemble de la politique centralisatrice et théocratique

les papes du moyen âge, une partie aussi aux successeurs de Clément V qui n'avaient pas pour s'installer à demeure sur le Rhône les mêmes raisons que lui, ou, si l'on préfère, les mêmes excuses. La même faiblesse qui rendit Clément V trop docile aux desseins de Philippe le Bel le rendit aussi accessible aux tentations du népotisme. Quatre de ses proches entrèrent dans le sacré-collège, et deux reçurent l'épiscopat. Clément V eut pour successeur le pape Jean XXII.

La mort consécutive de Clément V (20 avril) et de Philippe le Bel (29 novembre), dans la même année, frappa vivement l'imagination populaire et donna lieu à la légende de Jacques Molay assignant du haut de son bûcher le pape et le roi pour une date prochaine au tribunal de Dieu. La légende est jolie, mais c'est une légende.

Regesta Clementis V, édit. des bénédictins, 9 in-fol. et appendice, 1885-1892; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I; Muratori, *Scriptores rerum Italicarum*, t. III, p. 673; t. III *b*, p. 441; t. III *c*, p. 147 (Villani, *Histoire florentine*, l. VIII, IX, Florence, 1823); Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Turin, 1866, t. XXIII, p. 364; Hefele, *Conziliengeschichte*, édit. Knöpfler, t. VI, p. 391; Ehrle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, p. 353; 1887, p. 1; 1889, p. 1 sq.; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIVe siècle*, Paris, 1853, t. I; Rabanis, *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1858; Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, Paris, 1861; Souchon, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI*, Brunswick, 1888; Leclère, *L'élection du pape Clément V*, dans les *Annales de la faculté de philosophie et des lettres* de Bruxelles, 1890, t. I, fasc. 1; Kœnig, *Die paepstliche Kammer unter Clemens V und Johann XXII*, 1894; Lindner, *Deutsche Geschichte unter den Habsburgern*, 1890, t. I, p. 167; Poehlmann, *Der Roemerzug Kaiser Heinrichs VII*, 1875; Wenck, *Clemens V und Heinrich VII*, 1882; Renan, *Études sur la politique de Philippe le Bel*, Paris, 1899; Lacoste, *Nouvelles études sur Clément V*, 1896; Berchon, *Histoire du pape Clément V*, Bordeaux, 1898; W. Otte, *Der historische Wert der alten Biographie des Papstes Clemens V*, Breslau, 1902; voir les ouvrages généraux mentionnés à l'article Boniface VIII sur le différend du saint-siège et de la France.

Sur la fin des templiers, voir les textes publiés par J. Michelet, *Procès des templiers*, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, 1841-1851, et par K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*, 1887; travaux spéciaux : Gmelin, *Schuld oder Unschuld des Templer Ordens*, 1893; H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. par Salomon Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 284-404; Langlois, *Le procès des templiers*, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. CIII (1891), p. 382; Delaville Le Roulx, *La suppression des templiers*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLVIII (1890), p. 29; Lavocat, *Le procès des frères de l'ordre du Temple*, Paris, 1888; Prutz, *Kritische Bemerkungen zum Prozess des Templerordens*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1894, p. 242; renseignements bibliographiques dans la *Revue historique*, mai 1889, et dans *Archivio storico italiano*, 1895, p. 225.

H. HEMMER.

6. CLÉMENT VI, pape, successeur de Benoît XII, élu le 7 mai 1342, décédé le 6 décembre 1352.

Le cardinal Pierre Roger, que le conclave choisit onze jours après la mort de Benoit, appartenait à l'ordre des bénédictins. Ancien garde des sceaux du roi de France, puis archevêque de Rouen, il était tout dévoué à Philippe de Valois dont les intérêts formèrent le pivot de sa politique. L'année même de son élévation, il prit parti contre les villes de Flandre révoltées contre le roi de France leur suzerain, puis, intervenant non comme pape, pour « donner sentence », mais, suivant les termes imposés par le roi Édouard d'Angleterre, « comme personne privée, à titre d'ami commun des deux souverains, » il fit consentir aux deux rois pour trois ans la trêve de Malestroit (19 janvier 1343). Plus tard, il s'efforça de prévenir la rupture de la trêve et au lendemain de la défaite de Crécy (29 août 1346) il s'entremit de toutes ses forces en faveur de la France.

Des succès plus apparents couronnèrent sa politique en Allemagne où il poursuivit à outrance la guerre entreprise par ses prédécesseurs contre Louis de Bavière. Repoussant toutes les ouvertures du prince que l'âge, les déceptions d'une lutte qui durait depuis vingt ans inclinaient à la conciliation, il exigea une soumission sans réserve; par des négociations habilement menées avec certains électeurs, il lui suscita un rival à l'empire en la personne de Charles de Luxembourg (20 juillet 1346). La mort inopinée de Louis de Bavière, qui arriva le 11 octobre 1347, celle de Gunther de Schwarzbourg, que les adversaires de Charles avaient porté à l'empire et qui mourut au mois de mai 1349, hâtèrent le succès de « l'empereur des prêtres ». Mais Charles IV lui-même s'était rendu compte de la nécessité de soustraire l'élection impériale au contrôle et à la ratification du pape, considérés désormais comme une intervention étrangère. Le divorce de l'empire et de la papauté devenait d'autant plus raisonnable, que l'Italie se constituait de plus en plus en un agrégat de républiques et de petites souverainetés où l'empereur n'avait plus d'autorité réelle. Mais la *Bulle d'or* de Charles IV ne fut publiée qu'en 1356, sous le pontificat d'Innocent VI.

Des négociations eurent lieu entre le saint-siège et les Grecs et Arméniens d'Orient (1344 et 1351); l'union avec l'Église romaine servait d'entrée en matière pour obtenir des secours contre les Turcs; mais rien de définitif ne fut conclu, ni aucune croisade entreprise.

Clément VI ne fit aucune tentative pour reporter le siège pontifical à Rome. Il en avait été pourtant prié au commencement de son règne par une ambassade des Romains où figurait Pétrarque. Tout en protestant de ses bonnes intentions pour l'avenir, le pape s'excusa sur l'inopportunité présente et accorda seulement aux Romains de fixer à l'année 1350 le retour du jubilé qui ne devait primitivement se célébrer que tous les siècles. L'Italie abandonnée par le saint-siège voyait se lever des podestats, tyrans au petit pied, qui sur le terrain mouvant des cités populaires essayaient de fonder leur pouvoir. Milan avait ses Visconti, Rome n'aurait-elle pas les siens? On put le croire en voyant l'obscur Nicolas Rienzi accomplir l'œuvre de restauration qu'il avait vainement prié Clément VI de venir entreprendre. Devenu maître du gouvernement de Rome sous le titre de tribun en 1347, il réorganisa l'administration et la police de la ville, leva une milice, fit régner le bon ordre et la justice au point de mériter de Clément VI un bref d'encouragement. Il conçut l'idée d'un congrès des villes italiennes où seraient jetées les bases d'une confédération. Malheureusement une si haute fortune tourna la tête à l'aventurier qui se mit à trancher du maître, du « tribun auguste », de « l'ami de l'univers », s'attaquant au pouvoir temporel du pape, citant les empereurs rivaux à son tribunal, battant monnaie à son effigie, rêvant de devenir le chef d'un véritable empire italien. Clément VI mit fin à ces folies en le frappant des censures et en poussant les nobles à se révolter. Rienzi dut s'enfuir après huit mois de pouvoir, abandonné par le peuple (fin de l'année 1347).

L'aventure si tôt dénouée était un indice du péril que l'absence des papes faisait courir à la souveraineté temporelle du saint-siège. De fait, après 1350, Clément fut impuissant à relever le parti guelfe en Italie et a récupérer la ville de Bologne qu'il dut céder pour douze ans à l'archevêque de Milan qui la lui disputait (1352). C'est pourtant après la chute de Rienzi que le pape Clément VI sembla consolider son siège à Avignon en acquérant la seigneurie de la ville. La reine Jeanne de Naples, qui était aussi souveraine de la Provence et à ce titre d'Avignon, était accusée par la rumeur publique d'avoir trempé dans l'assassinat de son mari André de Hongrie. Mise en fuite par son beau-frère Louis, roi de Hongrie, elle comparut devant le pape qui l'entendit en consistoire et la déclara innocente. La

reine céda la ville d'Avignon au pape pour une somme de 80000 florins d'or (19 juin 1348); toutefois les habitants de la ville mécontents ne reconnurent la souveraineté du pape que sous le règne d'Innocent VI.

Le pape Clément VI avait les mœurs et les défauts d'un grand seigneur. Il était bon, libéral, généreux; il montra l'exemple du courage pendant la grande « peste noire » des années 1348 et 1349; il tint bon dans la ville d'Avignon au moment où le fléau décimait la population, portant partout des aumônes et des consolations; plus tard, quand le peuple, un peu partout, s'en prit aux juifs de la peste, qu'il les massacrait ou les brûlait sans pitié, le pape écrivit aux évêques d'excommunier ceux qui les molesteraient. Nulle part les juifs ne furent mieux protégés que dans les terres d'Église. Mais à d'autres égards, le pontificat de Clément VI fut dommageable à l'Église. Meilleur politique et meilleur prince que pontife, il eut bientôt dépensé en constructions, en fêtes luxueuses, le trésor amassé par le pape Benoît XII; il agrandit et fit décorer de peintures le palais des papes; une table richement servie, des réceptions brillantes où les dames étaient admises, une libéralité dégénérant en prodigalité, contrastaient avec les efforts de son prédécesseur pour introduire une certaine réforme. Les besoins d'argent du pape, sa légèreté dans la distribution des grâces l'amenèrent à se réserver un nombre de plus en plus considérable de bénéfices, d'évêchés, d'abbayes. Les plaintes les plus vives se produisirent. En défendant leur clergé et leur peuple contre ces abus, les rois se donnaient pour les protecteurs des vrais intérêts de l'Église. Le roi Pierre d'Aragon demanda à Clément VI de renvoyer les prélats de son royaume qui séjournaient à Avignon et de ne plus conférer de bénéfices dans ses États à des clercs étrangers (1351). En Angleterre, Édouard III avait fait arrêter et chasser du royaume les procureurs venant prendre possession de bénéfices au nom des cardinaux nommés. C'est à l'occasion de ses démêlés avec le roi d'Angleterre sur ce sujet, que Clément VI émit la prétention qui était depuis longtemps à la base de toutes les pratiques de la papauté absolutiste; c'est qu'il appartient au pape de disposer des prélatures et des bénéfices de toute la chrétienté. *Ad romanum pontificem omnium ecclesiarum, dignitatum, personatuum, officiorum et beneficiorum ecclesiasticorum plenaria dispositio noscitur pertinere* (11 juillet 1344). Vers le milieu du XIVe siècle, il se produisit une recrudescence d'écrits polémiques contre la papauté et contre les mœurs de la cour d'Avignon. Clément VI, trop indulgent par caractère pour réprimer les désordres autour de lui, avait du moins la franchise de les reconnaître, et il prit contre les prélats de son entourage la défense des religieux mendiants dont la conduite pendant la peste avait été admirable et qui avaient recueilli de grands biens, objet de jalousie et d'envie.

Bon théologien, esprit ouvert et cultivé, Clément VI ne perdait pas de vue les questions théologiques : après la mort de Louis de Bavière, il reçut la soumission de Guillaume Occam et des franciscains fanatiques qui acceptèrent enfin la constitution de Jean XXII; parmi eux l'on mentionne François d'Ercolo. Clément VI condamna les flagellants dont les excès désolaient la chrétienté.

Les grands voyages de découvertes du XIVe siècle, avaient amené une extension de l'Église à des contrées nouvelles. Le pape Clément VI, à la requête du prince Louis de la Cerda, lui accorda l'investiture de la souveraineté sur les îles des Canaries, avec le titre de prince de Fortunia (vers 1344); le prince ne put se maintenir; en 1351, Clément donna un évêque aux Canaries en la personne d'un religieux carme, le P. Bernard. Clément VI mourut le 6 décembre 1352. Son successeur fut le pape Innocent VI.

L. Déprez, *Lettres closes patentes et curiales des papes d'Avignon se rapportant à la France, Clément VI*, Paris, 1901 (en cours de publication). Werunsky, *Excerpta ex registris Clementis VI et Innocentii VI*, Inspruck, 1885; *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, Inspruck, 1891, p. 765; Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 243; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Turin, 1872, t. XXV, p. 275; Hefele, *Conziliengeschichte*, 2e édit., par Knöpfler, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VI, p. 623; von Höfler, *Die avignon. Päpste*, Vienne, 1871; Jules Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904; à l'article Jean XXII, tous les ouvrages généraux sur le conflit de la papauté avec Louis de Bavière; [illegible], *Die Stellung der deutschen Geistlichkeit zur Wahl Karls IV*, Halle, 1880; Werunsky, *Geschichte Karls IV und seiner Zeit*, 2 vol., Inspruck, 1880-1886; Lindner, *Deutsche Geschichte*, Stuttgart, 1890, t. I, p. 457; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 4e édit., 1893, t. VI, p. 220; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. Furcy-Raynaud, Paris, 1888, t. I, p. 100; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIVe siècle*, Paris, 1853, t. II; Souchon, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI*, Brunswick, 1888; Faucon, *Notice sur la construction de l'église de la Chaise-Dieu*, 1884; Kirsch, *Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts*, Paderborn, 1894; Id., *Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts*, Paderborn, 1904 (collection des *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*); Id., *Die Verwaltung der Annaten unter Klemens VI*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 125-151; J. de Loye, *Les archives de la Chambre apostolique au XIVe siècle*, Ire partie, Inventaires, Paris, 1899; Klicman, *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia*, t. I, *Acta Clementis VI (1342-1352)*.

H. HEMMER.

7. CLÉMENT VII, premier pape d'Avignon pendant le grand schisme, voir ROBERT DE GENÈVE.

8. CLÉMENT VII, pape, successeur d'Adrien VI, élu le 18 novembre 1523, décédé le 25 septembre 1534.

Jules de Médicis était né à Florence en 1478, quelques mois après l'assassinat de son père Julien, tué le 26 avril dans l'échauffourée provoquée par la conjuration des Pazzi. La légitimité de sa naissance est douteuse. Quand il dut entrer dans l'Église, son parent Léon X rendit deux décrets contradictoires, l'un pour lui octroyer la dispense nécessaire aux enfants naturels qui veulent recevoir les ordres, *Registre* de Léon X, n. 2515, l'autre pour déclarer que la dispense n'était pas nécessaire, les parents ayant été unis par un mariage secret. *Registre*, n. 4598. Son oncle Laurent le Magnifique le fit élever avec ses propres fils. Il devint l'ami, le compagnon de voyage de son cousin le cardinal Jean de Médicis qui fut le pape Léon X et qui lui fit faire une rapide carrière : archevêque de Florence en 1513, cardinal diacre du titre de Sainte-Marie *in Domnica*, plus tard vice-chancelier de l'Église romaine avec le titre cardinalice de Saint-Laurent *in Damaso*, gouverneur des légations de Toscane, Bologne et Ravenne, conseiller très écouté de Léon X et d'Adrien VI, il jouissait d'une grande réputation d'homme de gouvernement qu'il devait bientôt perdre, une fois élevé sur le siège pontifical.

La situation de l'Église romaine était alors particulièrement difficile; la révolution religieuse bouleversait l'Allemagne et y engendrait le protestantisme, sans que la cour romaine fût préparée à comprendre les causes et les conditions d'une situation si nouvelle; l'Italie cherchait à maintenir son indépendance que menaçait la prépondérance des Espagnols; bientôt des causes de révolution religieuse allaient troubler la France et détacher effectivement l'Angleterre de l'obédience romaine. Toutes ces catastrophes ont jeté sur le pontificat de Clément VII une défaveur qui a rejailli sur le jugement des historiens à son égard.

S'il y avait chance pour l'Église romaine d'obtenir quelque avantage en Allemagne contre les hérétiques qui allaient bientôt s'appeler les protestants, ce ne pouvait être que par une politique d'entente et d'étroite

union avec l'empereur. Or, la conception autoritaire qu'avait Charles-Quint de ses prérogatives et l'excès de sa puissance en Italie ne permettaient guère au pape de la poursuivre. Aussi Clément VII, très préoccupé de faire échec à Charles-Quint, qui venait de conquérir la Lombardie, se rapprocha de François Ier après la bataille de Pavie et entra dans une « ligue sainte » contre les Impériaux avec la France, Milan et Venise. Charles-Quint fit expier au pape cette défection par l'horrible sac de Rome (6 mai 1527) et par une demi-captivité de sept mois au château Saint-Ange. Demeuré neutre dans le conflit qui mit de nouveau Charles-Quint et François Ier aux prises en 1528, le papé se rapprocha enfin de l'empereur, dont il avait besoin en Italie même, pour ses desseins contre Florence d'où une révolution avait chassé le gouvernement des Médicis.

Cette esquisse des rapports de Clément VII avec Charles-Quint explique l'échec complet des interventions pontificales dans les affaires religieuses de l'Allemagne et l'impuissance des légats et envoyés pontificaux aux diètes de Nuremberg (1524), de Spire (1526) et d'Augsbourg (1530). Les forces de l'empereur étaient occupées sur trop de points à la fois par la rivalité avec François Ier et par la menace des Turcs en Orient pour que Charles-Quint pût en imposer aux princes protestants. Une autre cause d'impuissance pour les catholiques naissait de la divergence de vues sur les meilleurs moyens de remédier à la situation de l'Allemagne. Charles-Quint demandait au pape la convocation d'un concile général; mais les exigences des protestants rendaient la célébration d'un concile à peu près impossible à un pape qui n'abdiquerait point son autorité; Clément VII partageait du reste les défiances traditionnelles à la cour romaine depuis les assemblées de Constance et de Bâle contre les conciles; enfin l'hostilité de François Ier pour un concile réuni sur les instances de l'empereur et dans une ville soumise à son influence ne permettait pas de se promettre une participation sérieuse de l'épiscopat français.

C'est au milieu d'une situation politique et religieuse si troublée que la volonté de Henri VIII, roi d'Angleterre, de faire déclarer par Rome la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint, vint susciter de terribles complications. Le pape était assiégé au château Saint-Ange en 1527, lorsqu'il fut sollicité par Henri VIII en faveur de son divorce. L'envoyé de Henri devait demander en même temps une dispense de l'affinité contractée par le roi avec sa future épouse, en raison de relations avec la sœur d'Anne de Boleyn. Le pape s'étant enfui de Rome à Orvieto consentit à l'expédition de cette dispense pour le cas où le mariage serait reconnu nul. On ne peut s'expliquer la singularité d'une pareille dispense préventive et conditionnelle que par le désir du pape de plaire au roi, sans rien accorder de contraire à son devoir. Les circonstances difficiles où il se trouvait en Italie l'obligeaient à des ménagements; mais l'ambiguïté de sa conduite avait l'inconvénient grave d'encourager chez le roi des espérances qu'il serait impossible de satisfaire. Pareille prudence et pareille façon de se dérober se trouvent mêlées dans l'envoi du légat Campeggio à Londres pour examiner l'affaire du divorce. Il était chargé de procéder avec Wolsey à l'examen, non à la décision de la cause; mais pour calmer l'impatience du roi, il emportait une décrétale à tout le moins imprudente dont il pouvait montrer le texte, mais non laisser prendre copie, et qui semblait promettre au roi toutes les facilités nécessaires pour son divorce et son nouveau mariage. L'examen de la cause commencée en Angleterre tourna en faveur de Catherine d'Aragon, qui put arguer non seulement de la bulle de dispense accordée pour son mariage avec Henri VIII et qui mettait à néant l'empêchement né de la consommation présumée du premier mariage, mais encore d'un bref de Jules II qui tenait compte du fait que le mariage de Catherine et d'Arthur n'avait pas été consommé et qui détruisait ainsi toutes les causes de nullité que d'ingénieux casuistes en pouvaient déduire. Bientôt l'appel de la reine au Saint-Siège vint mettre fin à l'enquête de Wolsey et de Campeggio (1529). L'échec des légats coûta au cardinal Wolsey la faveur du roi; peut-être fût-il mort comme tant d'autres serviteurs de Henri VIII par la main du bourreau, si le chagrin et la maladie ne l'avaient conduit au tombeau (1530).

Justement à cette époque, le pape venait de conclure la paix avec Charles-Quint qu'il avait rencontré à Bologne et qu'il venait d'y couronner. La nécessité qui s'imposait au pape de ménager l'empereur, aussi bien que la justice évidente de la cause de Catherine interdisaient au roi tout espoir.

En janvier 1531, Clément VII menaça des peines ecclésiastiques ceux qui essayeraient de déférer la cause du roi à un tribunal anglais, et défendit au roi de procéder à un mariage avant que sa cause eût été jugée. Deux autres brefs du même genre suivirent en 1532. Toute la politique de Henri VIII, en présence de ces obstacles, fut de gagner du temps, d'empêcher qu'un jugement fût rendu à Rome et, en attendant, de procéder à une série d'actes qui mettraient complètement le clergé dans sa main et qui lui faciliteraient la rupture complète avec Rome. C'est ainsi qu'en 1531, il trouva moyen de lever une somme énorme sur le clergé comme prix de son pardon pour la peine encourue par sa soumission à la juridiction d'un légat pontifical. Le prétexte légal de cette demi-confiscation se trouvait dans le statut *præmunire* ou d'atteinte aux prérogatives royales. Bientôt après le pape obtint du parlement, non sans user de pression, l'interdiction de payer les *annates* à Rome. La mesure ne devait entrer en vigueur qu'au bout d'un an, si aucun arrangement n'était intervenu avec le Saint-Siège. De plus grandes facilités furent données à Henri VIII pour ses desseins par la mort de Warham, archevêque de Cantorbéry (22 août 1532). Le 25 janvier 1533, le roi contracta secrètement mariage avec Anne de Boleyn, tout en leurrant le nonce pontifical en Angleterre, et en continuant de négocier avec le pape sur lequel il agissait par l'entremise amicale du roi de France et de qui il obtenait les bulles d'investiture pour le nouvel archevêque de Cantorbéry. Ce primat n'était autre que Thomas Cranmer, déjà gagné aux doctrines luthériennes et marié secrètement à la nièce d'Osiandre. La cour ecclésiastique bientôt convoquée par Cranmer eut à préparer les voies au divorce. L'évêque Fischer fut seul à offrir une résistance sérieuse. En même temps, les communes finirent par abolir les appels à Rome et par faire peser la menace redoutable du *præmunire* sur les sujets du roi qui introduiraient des bulles d'excommunication en Angleterre. L'archevêque Cranmer, ainsi couvert, demande au roi d'être autorisé à instruire la cause (11 avril 1533); la reine Catherine, citée devant le tribunal archiépiscopal, ayant fait défaut, fut déclarée contumace le 10 mai, et le 23 mai une sentence prononçait que le mariage du roi était invalide. Une enquête secrète sur le mariage du roi avec Anne de Boleyn découvrit à l'archevêque que ce mariage était valide; il conserva par devers lui les motifs de sa conviction; mais la décision fut publiée en Angleterre et Anne de Boleyn couronnée à Westminster le 1er juin, en dépit du mécontentement populaire.

En présence de ces actes répétés, le pape Clément VII ne put différer plus longtemps de rendre une sentence d'excommunication contre le roi. En même temps il déclara nul le divorce et le prétendu mariage du roi. Le nonce de Burgo, dont l'inaction et l'apathie avaient découragé les catholiques anglais, fut rappelé d'Angleterre, tandis que le roi retirait ses envoyés de Rome. Il n'en profita pas moins de l'entrevue de François Ier et

de Clément VII à Marseille, au mois de novembre, pour ménager une audience du pape à son envoyé Bonner qui interjeta appel de la sentence du pape au prochain concile. La révolution religieuse se consommait en Angleterre, le parlement réuni en janvier 1534 lui donna ses pleins effets; aucun évêque ne devait plus être présenté au pape ni lui demander l'investiture canonique qui serait donnée par le métropolitain, toute redevance pécuniaire au Saint-Siège fut supprimée et l'archevêque de Cantorbéry autorisé à délivrer les dispenses que l'on avait coutume de demander à Rome. Par un troisième acte, qui développait les conséquences d'une mesure précédente interdisant les appels à Rome, le parlement défendit de publier des canons sans permission du roi, et tous les appels de sentences rendues par les archevêques ou chefs de monastères furent déférés à la chancellerie royale. C'est seulement au mois de mars 1534, presque au moment de la clôture de la session parlementaire à Londres, que la cour de Rome rendit son jugement dans le procès du roi et décida que le mariage de Henri VIII et de Catherine d'Aragon était valide.

On a souvent reproché à Clément VII d'avoir perdu l'Angleterre par sa précipitation; un peu de patience eût permis de gagner du temps et le moment où la passion satisfaite de Henri VIII eut d'elle-même relâché les liens qui l'unissaient à Anne de Boleyn. Assurément si de grandes fautes furent commises par la cour de Rome, ce ne fut point celles de précipitation et du manque de reflexion. Il n'était pas douteux que le Saint-Siège ne fît entière justice à Catherine d'Aragon; mais retarder cinq ou six ans une sentence que l'esprit de justice et l'opinion du peuple anglais réclamaient en faveur d'une malheureuse femme, traitée avec barbarie dans son propre royaume, ce n'était pas donner à penser que l'on agissait avec prudence, mais bien que l'on obéissait à des considérations politiques; c'était diminuer la confiance dans l'utilité pratique d'un si haut tribunal, c'était donner à Henri VIII le temps de travailler l'opinion en France et en Angleterre par les consultations des universités, c'était, après l'avoir confirmé dans la pensée qu'il pouvait tout espérer de Rome, lui permettre de préparer de longue main la défection de tout son royaume. Lorsque le parlement se réunit au mois de novembre 1534 pour déclarer le roi « chef suprême de l'Église d'Angleterre », le pape Clément VII venait de mourir (25 septembre).

Protecteur des ordres religieux, Clément VII approuva deux réformes franciscaines, celle de Mathieu de Bassi qui donna naissance aux capucins, et celle des récollets, puis la fondation de communautés des clercs réguliers, celle des théatins et celle des barnabites. La terrible dévastation de 1527 interrompit à Rome beaucoup de travaux et ajouta ses effets à ceux de la révolution protestante, pour détourner la pensée des Romains des préoccupations littéraires ou artistiques. Cependant Clément VII tenait des Médicis un goût très vif pour les arts; il protégea les disciples de Raphaël et Michel-Ange dont la grande fresque du *Jugement dernier*, projetée sous son règne, ne fut exécutée qu'après sa mort.

Dans les négociations de ses dernières années avec l'empereur, Clément VII eut toujours en vue les destinées de Florence. Les troupes jointes aux Impériaux assiégèrent la ville en 1530 et y ramenèrent les Médicis, sans que l'on vît autre chose dans cette guerre qu'un intérêt de famille. Plus tard, le pape se rapprocha encore de la France et procura le mariage de sa petite-nièce, Catherine de Médicis, avec un prince français, Henri d'Orléans, le deuxième fils de François Ier (1533). Dix mois après, il mourut (25 septembre 1534), laissant le renom de brillantes qualités, qui n'avaient point trouvé leur véritable emploi au service de l'Église, faute de décision dans le jugement et de constance dans la volonté. En politique on a toujours tort de ne pas réussir. Mais une connaissance plus approfondie des dépêches diplomatiques entre les cours de France et d'Angleterre, celles du pape et de l'empereur, permettent aujourd'hui de mieux saisir les difficultés de la situation de Clément VII et les obstacles de sa position. [illegible] une moindre préoccupation de la diplomatie et un souci plus réel de la justice [illegible] prévenir le schisme dont ne voulait point le peuple d'Angleterre et que le roi ne réussit à imposer qu'à force de ménagements et de coups de force prudemment alternés.

Bullarium romanum, Turin, 1860, t. VI, p. [illegible]; [illegible], *Lettere di Carlo V a Clemente VII*, [illegible], 1866; [illegible], *Monumenta Vaticana*, [illegible], 1861; [illegible], *Monumenta sæculi XVI historiam illustrantia*, [illegible], 1885; Id., *Monumenta reformationis Lutheranæ*, [illegible], 1884; *Calendar of State Papers*, Londres (*Papers of the reign of Henri VIII*); Wilkins, *Concilia Britanniæ*, Londres, 1737, t. III. [illegible] les [illegible] qui traitent de l'histoire du [illegible] la [illegible] correspondante au règne de Clément VII, surtout en Allemagne et en Angleterre; Ehses, *Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII*, Paderborn, 1893; Friedensburg, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 1892, t. I ([illegible]); Lanz, *Korrespondenz des Kaisers Karl V*, 3 vol., Leipzig, 1844; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Bar-le-Duc, 1877, t. XXXI, p. 423; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. IX; [illegible] Bergenroth, [illegible]; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. II, III; Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, 1880, t. I, p. 226; Grethen, *Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V, 1523-1527*, Hannover, 1887; [illegible], *Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V, 1526*, Leipzig, 1889; Baumgarten, *Geschichte Karls V*, Stuttgart, 1888, t. II; Gairdner, *A History of the english Church in the sixteenth Century from Henry VIII to Mary*, Londres, 1904 (avec une bibliographie soignée); Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 2e édit., 1874, t. VIII, p. 41; von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, Gotha, 1880, t. II; plusieurs articles d'Ehses, dans *Historisches Jahrbuch*, 1885 sq.; dans *Römische Quartalschrift*, 1891, 1892; Kolde, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII (1897), p. 258; Friedmann, *Lady Anne Boleyn*, trad. Lugné-Philipon et Meunier, 2 vol., Paris, 1903.

H. HEMMER.

9. CLÉMENT VIII, pape (1592-1605), successeur d'Innocent IX. — I. Antécédents, élection, caractère et actes concernant le peuple romain. II. Affaires politiques et diplomatiques. III. Questions théologiques et disciplinaires.

I. ANTÉCÉDENTS, ÉLECTION, CARACTÈRE ET ACTES CONCERNANT LE PEUPLE ROMAIN. — Hippolyte Aldobrandini naquit en 1536 à Fano, dans les États de l'Église, d'une ancienne et illustre famille florentine, exilée à cause de son opposition aux Médicis. Après de bonnes études juridiques, il fut à la cour pontificale avocat consistorial, auditeur de Rote et dataire. En 1585, Sixte V le fit cardinal, grand pénitencier, et l'envoya après la mort d'Étienne Bathory (1586) comme légat en Pologne. Quand s'ouvrit le conclave qui devait donner un successeur à Innocent IX (janvier 1591), Philippe II, suivant son insolente habitude, donna l'exclusive à tous les cardinaux, sauf sept; l'élection de Santorio, cardinal de Sainte-Séverine, grand-inquisiteur, et ennemi acharné du roi de Navarre, semblait assurée par les intrigues de l'ambassadeur d'Espagne, le duc de Sessa. Le cardinal Colonna, pris de remords, déclara au dernier moment retirer sa voix à Santorio, et son exemple, rendant courage à plusieurs de ses collègues, amena l'échec du candidat préféré de l'Espagne. Après avoir repoussé cinq autres candidats de Sessa, les cardinaux élurent le 20 janvier Hippolyte Aldobrandini, qui venait le septième sur la liste de Philippe II, et n'était que toléré par lui à titre d'ami de l'Autriche. Le 2 février, il fut consacré évêque, et huit jours plus tard solennellement intronisé. Saint Philippe de Néri, avec qui le cardinal Aldobrandini entretenait d'amicales relations, lui avait prédit cette élévation. Ranke, *Histoire*, t. II, p. 340 sq.; Petruccelli, *Histoire*, t. II, p. 372 sq.

Clément VIII fut un saint pape, et son règne marque

parmi les plus féconds de ceux qui réparèrent les maux causés par la réforme. Très pieux, se confessant chaque jour au cardinal Baronius, jeûnant deux fois par semaine et portant le cilice, il aimait à remplir lui-même à Saint-Pierre l'office de grand-pénitencier pendant la semaine sainte. Il donna une preuve touchante de son humilité dans les réponses qu'il fit au célèbre mémoire que, sur sa demande, lui adressa Bellarmin, au sujet des principaux abus de la cour romaine. Couderc, *Bellarmin,* t. I, p. 293 sq. Voir BELLARMIN, t. II, col. 566.

Clément VIII a fait beaucoup pour le bien matériel et moral du peuple de Rome. Protection accordée aux cultivateurs de la campagne romaine contre des impôts excessifs, *Bullarium,* t. x, p. 622; institution de monts de piété et de refuges, *ibid.,* p. 848, 219; établissement d'une congrégation spéciale « pour les grâces et pardons à accorder aux criminels bannis de l'État ecclésiastique, à leurs complices et fauteurs », *ibid.,* p. 626; restrictions apportées aux usures des juifs qui n'eurent permission de séjourner que dans les villes de Rome, Ancône et Avignon, et durent s'y borner à certains commerces, *Bullarium,* t. IX, p. 520; t. x, p. 22, 25; érection du collège Clémentin confié aux religieux somasques pour l'éducation de la jeune noblesse, t. XI, p. 90; renouvellement des constitutions de Pie V et d'Innocent IX qui défendaient d'aliéner et d'inféoder les biens de l'Église, t. IX, p. 520; inspection des biens et propriétés des communautés religieuses de l'État romain confiée à plusieurs cardinaux, *ibid.,* p. 594; visite générale des églises et chapelles de Rome, *ibid.,* p. 542; règlements nouveaux donnés à la Bibliothèque vaticane, t. x, p. 80; toutes ces mesures prouvent abondamment que les négociations diplomatiques et les controverses théologiques dont fut rempli le pontificat de Clément VIII ne le détournèrent pas de ses devoirs de prince temporel. On lui a reproché d'avoir trop favorisé ses parents, et spécialement son neveu le cardinal Aldobrandini; les talents de celui-ci justifièrent du moins la confiance qu'avait en lui son oncle. Reumont, *Geschichte,* p. 603, 604, 712, 764; Brosch, *Geschichte,* p. 305 sq.

Malgré sa douceur bien connue, Clément ordonna le supplice de Giordano Bruno, dominicain apostat, passé au calvinisme, et pendant de longues années pensionné par la reine Élisabeth. Voir t. II, col. 1148 sq.

II. AFFAIRES POLITIQUES ET DIPLOMATIQUES. — 1° *Absolution de Henri IV, roi de France.* — Le plus grand fait religieux du règne de Clément VIII fut la pacification de la France par la conversion au catholicisme et l'absolution de Henri IV. Quand Aldobrandini monta sur le trône pontifical, Henri commençait à penser sérieusement à un retour vers Rome; bien convaincu que, malgré ses victoires, il n'imposerait jamais à la France un prince hérétique, en même temps ébranlé dans ses principes calvinistes par ses longues discussions avec Jacques Davy du Perron dont la faveur remonte au printemps de 1592, entendant ses conseillers protestants eux-mêmes lui affirmer qu'il pouvait faire son salut dans la religion romaine, il se décida à la grave démarche du dimanche 25 juillet 1593. Ce jour-là, sous le porche de la basilique de Saint-Denis, Renaud de Beaune, archevêque de Bourges, reçut l'abjuration du roi, et sous réserve des droits du souverain pontife, lui donna l'absolution des fautes d'apostasie et d'hérésie, le réintégra dans l'Église, et l'admit aux sacrements. Restait à obtenir pour ces actes la confirmation du pape, seul capable de lever définitivement l'excommunication portée en 1585 par Sixte V contre l'hérétique relaps. Henri ne perdit pas de temps, et envoya à Rome aussitôt après son abjuration une brillante ambassade conduite par un grand seigneur catholique, Italien de naissance, et devenu duc de Nevers par son mariage avec Henriette de Clèves, Louis de Gonzague, troisième fils du duc de Mantoue. Nevers se figurait être reçu avec transport; il en alla tout autrement. Clément VIII ne désespérait pas encore du succès final de la Ligue; l'ambassadeur espagnol à Rome, le duc de Sessa, lui représentait que son maître regarderait comme un sanglant affront la réconciliation avec l'Église de celui qui tant de fois avait mené à la victoire les huguenots français; d'ailleurs, quelle sûreté offrait la parole de ce prince qu'on avait vu quelques années auparavant abjurer si facilement la foi qu'il avait recouvrée? Le pape fit donc répondre à l'ambassadeur qu'il lui permettait de venir à Rome à titre personnel, mais non comme envoyé du roi de France; le 21 novembre 1593, Nevers fit son entrée sans aucune cérémonie; il eut cinq audiences, pendant lesquelles, malgré ses efforts, il ne put rien obtenir; non seulement le pape refusait de ratifier l'absolution de Saint-Denis, mais il déclarait que les ecclésiastiques de la suite du duc qui avaient pris part à la cérémonie avaient encouru les censures pontificales, et qu'il ne pouvait les admettre en sa présence. Nevers, découragé, quitta Rome le 14 janvier 1594.

Cette rigueur produisit en France un très mauvais effet; les catholiques adhéraient en foule à la cause du roi converti; Henri était sacré à Chartres le 27 février et entrait dans Paris le 22 mars. Autour du roi il ne manquait pas de parlementaires gallicans qui lui conseillaient de se passer du pape tout livré à l'Espagne, et de faire régler par ses seuls évêques les affaires religieuses du royaume. Un arrêt du grand conseil interdit à cette époque de s'adresser à Rome pour obtenir des bulles ou des expéditions de bénéfices. Le légat, cardinal de Plaisance, jadis fougueux ligueur, rentra à Rome en déclarant bien haut qu'il fallait se hâter d'absoudre Henri IV, « faute de quoi le schisme estoit tout fait en France, sans qu'il y eust aucun remède. »

Ces nouvelles, de même que les preuves répétées que le roi donnait de la sincérité de sa conversion, firent réfléchir Clément VIII. En mai 1594, il consentit à recevoir le cardinal de Gondi, évêque de Paris, qui plaida chaudement la cause de son prince; il laissa même entrevoir qu'il accueillerait une seconde ambassade. Henri, plus sage que ses conseillers gallicans, se résolut à l'envoyer, et en confia la direction à celui qui l'avait éclairé, Jacques Davy du Perron, évêque nommé d'Évreux. Pour être sûr de ne pas éprouver un second échec, le roi chargea l'ecclésiastique gascon Arnaud d'Ossat, qui se trouvait à Rome, avec une mission de Louise de Vaudémont, veuve de Henri III, de savoir sur quelles bases pourraient s'engager les négociations. La plus grande difficulté qui se présentait alors était celle de la « réhabilitation » du roi. En 1585, Sixte V, en excommuniant Henri de Navarre, l'avait en même temps déclaré « inhabile de plein droit à la succession de toute seigneurie et domaine, et particulièrement du royaume de France ». Aux yeux du pape, Henri n'avait donc pas seulement besoin d'une absolution qui le fît rentrer dans l'Église, mais d'une « réhabilitation » qui le rendît capable d'être proclamé légitime souverain. Cette réhabilitation impliquait la reconnaissance du pouvoir du pape sur les couronnes; ni Henri ni ses conseillers ne voulaient céder sur ce point. Après de longues discussions, le cardinal Aldobrandini laissa entendre qu'on pourrait trouver « mille tempéramens » qui permettraient de tourner la difficulté; et le voyage de du Perron fut décidé. L'expulsion des jésuites, à la suite de l'attentat de Chatel (janvier 1595), vint encore apporter un obstacle nouveau au succès désiré; il fut levé par l'abnégation des jésuites français qui furent les premiers à supplier le pape de ne pas retarder, en exigeant leur rappel, la pacification religieuse de la France. Prat, *Recherches,* t. v, p. 67.

Le 12 juillet 1595, du Perron entre à Rome, et a le jour même sa première audience. Le 30 juillet, de concert avec d'Ossat, il présente au pape une requête en vue de l'absolution du roi. Le 2 août, les cardinaux sont

convoqués au Quirinal par Clément VIII, le pape, après leur avoir exposé l'état de la cause, leur demande de lui donner sur la question leur voix l'un après l'autre en chambre et particulièrement ; cette méthode devait soustraire à l'influence de Philippe II les nombreux cardinaux ses sujets ou clients. Le 23 août, ces audiences privées sont terminées ; l'absolution est admise en principe, et on commence à traiter des conditions. Le pape se refuse à confirmer purement et simplement l'absolution de Saint-Denis qui n'a pas de valeur à ses yeux ; mais admettant la bonne foi des évêques et du roi en cette circonstance, il déclare tenir pour valides « tous les actes de religion qui ont été accomplis en la personne du roy et de Sa Majesté, en vertu de la susdite absolution ». En revanche, il n'est pas question de réhabilitation. Les conditions satisfactoires imposées à Henri IV sont rédigées en seize articles ; les uns prescrivent certains actes de piété dont le roi devra s'acquitter à époques fixes ; les autres règlent diverses mesures destinées à assurer le maintien et le progrès du catholicisme dans le royaume : observation du concordat, respect des droits et biens de l'Église, protection active du catholicisme qui sera restauré en Béarn, éducation catholique du jeune prince de Condé, héritier présomptif de la couronne, promulgation du concile de Trente, fondation par le roi d'un monastère dans chaque province. *Bullarium*, t. x, p. 304.

Pendant que ces négociations se poursuivent, le pape, avec une touchante piété, multiplie les pèlerinages aux grands sanctuaires de Rome, et les pratiques de pénitence, pour obtenir les lumières de Dieu sur cette épineuse affaire. Le 17 septembre, sous le portique de Saint-Pierre, d'Ossat et du Perron prononcent au nom du roi la formule d'abjuration ; et le pape leur donne l'absolution. Une année plus tard, le cardinal de Médicis, légat de Clément VIII, alla solennellement recevoir la ratification officielle de ces actes des mains du roi. *Bullarium*, t. x, p. 314.

La conclusion de cette négociation, qui fait tant d'honneur à la droiture et à la générosité du pape, fut une superbe lettre envoyée aux évêques français pour les exhorter, alors que la paix était rendue au royaume, à s'appliquer avec ardeur à leur mission sainte et au progrès du catholicisme en France ; le pape signale en particulier à leur attention l'entretien et la surveillance des séminaires et collèges, la culture des vocations ecclésiastiques, la visite fréquente des paroisses, la bonne administration des sacrements ; il compte sur l'appui « de son fils si cher et si désiré le roi Henri, conçu au milieu de tant de larmes, enfanté en Jésus-Christ avec tant de joie ». *Bullarium*, t. xi, p. 258. Une lettre analogue avait été envoyée quelques mois auparavant à Philippe III d'Espagne, pour être transmise à ses évêques. *Ibid.*, t. x, p. 478.

Dès lors, et malgré les inquiétudes causées à Clément VIII par certains articles de l'édit de Nantes et les alliances protestantes de Henri IV, les meilleures relations ne cessèrent pas entre le pape et le royal converti. Clément VIII est médiateur entre la France et l'Espagne au traité de Vervins (1598) ; il réconcilie Henri IV et le duc de Savoie par le traité de Lyon (1601) ; il prononce la dissolution du mariage du roi avec Marguerite de Valois pour défaut de consentement initial et divers autres empêchements (1599). En retour, lorsqu'à la mort du dernier rejeton de la maison d'Este, le duché de Ferrare est vacant, Henri IV soutient les revendications de Clément VIII qui le réclame comme fief apostolique. Grâce à son intervention, le pape triomphe de la résistance de César d'Este, bâtard d'un des derniers ducs, et prend possession, en 1598, de la ville et du duché.

Sur les négociations relatives à l'absolution de Henri IV, les pièces principales sont dans les *Ambassades* de du Perron, t. I, p. 247 sq., et les *Lettres* d'Ossat, t. I, p. 253 sq. Cf. [illegible] *La* [illegible] *de Henri IV* [illegible] *La* [illegible] *et les papes*, p. 192 sq. [illegible] Clément VIII avec la France [illegible] p. 231 sq. Sur l'affaire [illegible] Bellesheim, *Geschichte*, t. I, p. 514 sq.

2° *Affaires d'Angleterre.* — Clément VIII put espérer un moment que le successeur d'Élisabeth en Angleterre lui donnerait les mêmes consolations que le roi de France. De généreux secours avaient été souvent envoyés à Jacques VI d'Écosse par Sixte V. En 1599 le roi, prévoyant la mort prochaine d'Élisabeth, dont il était le plus proche héritier, voulut s'assurer l'appui des catholiques d'Angleterre, et envoya à Rome un de ses courtisans, Edouard Drummond ; celui-ci était chargé de plusieurs lettres pour des cardinaux influents ; une d'elles était même adressée au pape. Dans ces lettres, le roi demandait le chapeau de cardinal pour l'Écossais Chisholm, évêque de Vaison, qui servirait de représentant de l'Écosse à Rome ; Jacques assurait le pape de ses bonnes intentions à l'égard des catholiques des deux royaumes. Clément VIII répondit quelques mois plus tard en promettant son appui ; il offrait même un fort subside au roi s'il consentait à faire élever son fils aîné dans le catholicisme. Jacques refusa, et son attitude peu franche rejeta le pape du côté des prétendants favorisés par l'Espagne. Cependant, dans les instructions envoyées au Père Garnet, supérieur des jésuites anglais, pour servir aux catholiques en cas de mort d'Élisabeth, Clément ne leur interdisait pas expressément de soutenir la cause du roi d'Écosse, mais leur recommandait en termes vagues de procurer l'avènement d'un prince bon catholique. De fait, après l'avènement rapide de Jacques, procuré par les anciens ministres d'Élisabeth, les catholiques lui offrirent leur concours le plus dévoué, et Clément lui-même, assez facilement résigné, adressa au roi d'Angleterre de sincères félicitations. Une lettre plus cordiale encore était envoyée à la femme de Jacques, Anne de Danemark, catholique en secret. Le roi d'Angleterre se contenta de répondre, le 14 décembre 1605, « qu'il userait de son pouvoir de manière à ne mériter les reproches ni du pape ni d'aucun homme de bon sens. » Peu après il recommençait contre les catholiques une persécution à laquelle la conspiration des Poudres donna bientôt un prétexte avidement saisi. Cf. Gardiner, *History*, t. I, p. 81 sq., 99 sq. ; Bellesheim, *Geschichte*, p. 163 sq., 191 sq., et append. IX ; Couzard, *Une ambassade à Rome*, p. 71 sq. Ne pouvant obtenir pour les catholiques anglais la liberté de pratiquer leur religion, Clément s'efforça du moins de leur donner une plus forte organisation et de réformer les nombreux établissements où leurs prêtres se formaient sur le continent. Il établit en 1598 un archiprêtre entouré d'un conseil de six assistants, de qui devaient relever tous les prêtres séculiers anglais ; le premier titulaire de cette important emploi fut Georges Blackwell ; quelques années plus tard, lors de la révolte d'un certain nombre de prêtres anglais contre l'archiprêtre, Clément sut voir ce qu'il y avait de fondé dans les réclamations des « appelants » et recommanda à Blackwell plus de douceur et de modération. Couzard, *Une ambassade*, p. 91, 92. Le pape confirma l'érection des séminaires anglais de Valladolid et de Séville par Philippe II, et leur accorda de nombreux privilèges, *Bullarium*, t. IX, p. 630 ; t. x, p. 139 ; il créa le collège des Écossais à Rome, *ibid.*, t. x, p. 625, et réforma les séminaires anglais de Rome, d'Espagne et d'Allemagne, dans lesquels avaient éclaté de tristes querelles fomentées par les agents secrets d'Élisabeth. *Ibid.*, p. 523. Cf. Dodd, *Church history*, t. III, p. 151 sq.

3° *Autres pays.* — Sigismond, roi de Pologne, ayant succédé à son père Jean III roi de Suède, en 1592, conduisit avec lui dans son nouveau royaume quelques prêtres catholiques, et s'efforça d'obtenir pour sa religion

un peu de liberté en Suède. Son oncle, le duc Charles de Sudermanie, fils de Gustave Wasa, en profita pour exciter de si furieuses émeutes parmi les luthériens que Sigismond dut quitter la Suède (1598) et fut déposé en 1600. Charles de Sudermanie, d'abord administrateur du royaume, fut élu roi en 1604, et persécuta violemment les catholiques. Theiner, *La Suède,* p. 214 sq.

Dès le début de son pontificat, Clément VIII s'était activement employé à la réconciliation des Slaves avec Rome. En 1593 et 1596, un nonce de race slave, Komulovic, fut envoyé à Moscou pour obtenir du tsar Fedor, et de Boris Godounov, son puissant favori, que les troupes russes s'unissent aux Impériaux et aux Polonais contre les Turcs; ces efforts furent inutiles, la conversion du métropolitain de Kiev et de plusieurs autres évêques, dont nous parlerons plus bas, ayant irrité les Russes contre Rome. En 1603, on commença à parler d'un prince Dmitri, qui se disait fils du tsar Ivan IV, et prétendait reconquérir ses États sur Boris Godounov, successeur de Fedor. Moitié conviction, moitié désir de gagner l'alliance des Polonais, Dmitri se fit instruire par les jésuites de Cracovie, et abjura le schisme le 17 avril 1604 entre les mains du P. Sawicki. Clément VIII hésita longtemps à croire à cette conversion qui pouvait avoir de telles conséquences; enfin Dmitri lui ayant écrit une lettre respectueuse, le pape répondit par quelques mots paternels sans s'engager à fond en sa faveur. Clément mourut avant d'avoir vu le triomphe du faux Dmitri, sitôt suivi de sa chute. Pierling, *La Russie,* t. II, p. 324 sq., 350 sq., 367 sq.; t. III, p. 76 sq.

En revanche, en Pologne et en Allemagne, sous l'influence du roi Sigismond et de l'archiduc Maximilien, le mouvement de réforme catholique devint fort important. Ranke, *Histoire,* t. III, p. 9 sq.

En 1601, Charles-Emmanuel de Savoie ayant fait part à Clément VIII de ses desseins contre Genève, le pape le dissuada d'une expédition dont il n'espérait pas le succès; il blâma clairement la tentative manquée de l'Escalade, comme nuisible au repos de la chrétienté (1603) et s'employa activement à rétablir la paix entre les belligérants. De Becdelièvre, *Clément VIII,* p. 396 sq. Le pape avait plus de confiance dans les prédications des missionnaires catholiques; il encouragea de tout son pouvoir les efforts de saint François de Sales et de ses coopérateurs pour la conversion du Chablais, et érigea à Thonon une grande maison d'études, nommée l'Albergamentum, dont saint François fut le premier directeur; elle était destinée aux nouveaux convertis du Chablais, possédait nombre de bénéfices ecclésiastiques, et avait les privilèges d'une véritable université (1599). *Bullarium,* t. IX, p. 488.

Comme beaucoup de ses prédécesseurs, Clément aurait voulu liguer les princes de l'Europe dans une croisade contre les Turcs. Henri IV, auquel il en destinait la conduite, refusa et tint au contraire à resserrer avec le grand seigneur une alliance dont profitaient également le commerce français et les missions catholiques en Orient. Privé du concours de la France, le pape dut se borner à encourager de ses subsides l'empereur Rodolphe II, et le vaywode de Transylvanie, Sigismond Bathori, dans leurs luttes contre Mahomet III. En 1595, un corps de 14 000 Florentins, commandé par un neveu du pape, prit part à la prise de Gran; Jean-François Aldobrandini mourut pendant cette campagne. Cf. d'Ossat, *Lettres,* t. I, p. 242 sq.; t. IV, p. 425; t. V, p. 5, 6; Degert, *Le cardinal d'Ossat,* p. 322 sq.

III. QUESTIONS THÉOLOGIQUES ET DISCIPLINAIRES. — 1° *La controverse De auxiliis.* — La fameuse controverse sur les secours de la grâce divine *De auxiliis gratiæ divinæ* commença sous le règne de Clément VIII qui ne put la mener à bonne fin. En 1594, pour terminer les discussions qui s'étaient élevées en Espagne et en Portugal, entre jésuites et dominicains, au sujet du livre de Molina : *De concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis,* Lisbonne, 1588, Clément VIII évoqua l'affaire, et imposa silence aux deux partis jusqu'à la décision. Les universités de Portugal et d'Espagne, ainsi que les principaux théologiens jésuites et dominicains, furent invités à fournir des mémoires sur les points en litige. Le général des jésuites, Aquaviva, de l'avis des principaux docteurs de l'ordre, aurait voulu que la discussion ne s'engageât pas sur l'orthodoxie du livre de Molina, qui ne pouvait être présenté comme doctrine officielle de la Compagnie, mais sur le fond même de la question traitée par le célèbre auteur, l'efficacité de la grâce divine. Les dominicains, au contraire, ne voulaient qu'un jugement du *De concordia.* Ils l'emportèrent. Clément VIII qui, malgré son sincère attachement à la Compagnie, était à ce moment sous l'influence de plusieurs de ses adversaires, et en particulier de Peña, doyen de la Rote, consentit à ce que la congrégation réunie à cet effet se bornât à l'examen du livre de Molina. Cette Congrégation, présidée par les cardinaux Madruzzi et Arrigone, était composée de religieux de divers ordres et de docteurs séculiers, aucun jésuite, aucun dominicain n'y figurait. Elle tint onze séances de janvier à mars 1598. Le 13 mars, elle porta une condamnation du livre de Molina, comme contenant, sur la prédestination et la grâce, des doctrines contraires à l'enseignement des Pères et des anciens théologiens, surtout des saints Augustin et Thomas, et apparentées aux erreurs des semi-pélagiens. Le commentaire de Molina sur la Somme de saint Thomas était en même temps interdit jusqu'à correction. Schneemann, *Controversiarum,* p. 242 sq.; Serry, *Historiæ,* p. 170 sq.

C'était aller bien vite en besogne, et le pape trouva que les consulteurs n'avaient pas apporté à une cause si grave l'attention qu'elle méritait; il leur imposa un nouvel examen, en leur ordonnant de prendre connaissance des nombreux mémoires qui venaient seulement d'arriver d'Espagne. Le 22 novembre 1598, les censeurs rendaient une nouvelle décision qui confirmait leur premier arrêt; cette censure est de l'augustin Coronel.

Le bruit s'étant répandu en Espagne qu'une condamnation pontificale du livre de la Concorde était imminente, Molina écrivit au pape pour le supplier de l'entendre avant de le juger; et trop âgé pour faire le voyage en personne, il délégua à Rome deux procureurs, Christophe de los Cobos et Ferdinand Bastida. L'impératrice Marie, fille de Charles-Quint, et le jeune Philippe III écrivirent également au pape, le priant de permettre que les deux parties fussent entendues. Clément VIII goûta cet avis, et le 1er janvier 1599, ayant fait appeler les généraux des deux ordres, leur ordonna de choisir un certain nombre de théologiens qui, dans des conférences tenues sous la présidence du cardinal Madruzzi, s'efforceraient d'arriver à un accommodement. Les conférences eurent lieu de février 1599 à février 1600; à partir de la troisième, le cardinal Madruzzi fut assisté de deux vice-présidents, Bellarmin auquel le pape venait de donner le chapeau, et le cardinal dominicain d'Ascoli. Les théologiens des deux ordres parvinrent à rédiger un mémoire contenant huit propositions qu'ils admettaient tous, mais leur opposition sur un point délicat, le système de la prédétermination physique, apparaissait plus éclatante à chaque séance nouvelle; une guerre de mémoires et de pamphlets accompagnait les discussions des docteurs; Madruzzi étant mort en mars 1600, ses deux assesseurs demandèrent au pape l'interruption des congrégations. Schneemann, *Controversiarum,* p. 255 sq.; Serry, *Historiæ,* p. 188 sq.

Les dominicains s'efforcèrent alors de faire promulguer par le pape la censure rédigée en novembre 1598; les jésuites en ayant obtenu communication la réfutèrent, et Clément VIII ordonna à la Congrégation de la rédi-

ger à nouveau en tenant compte des observations faites, cette seconde censure, œuvre de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh, condamnait vingt propositions attribuées à Molina (12 octobre 1600). Bellarmin et les autres théologiens jésuites lui opposèrent de si bonnes raisons que Clément VIII refusa de la promulguer avant que les théologiens des deux ordres n'eussent discuté devant la Congrégation sur les vingt propositions reprochées à Molina. Ces discussions durèrent de janvier 1601 au 31 juillet de la même année. Le 27 novembre, les consulteurs remirent au pape l'énorme liasse des mémoires, rédigés par les deux parties, et les rapports du secrétaire sur les argumentations; ils déclarèrent en même temps maintenir leur condamnation des vingt propositions. Le pape, devant cet amas d'écrits, s'écria épouvanté : « Vous avez mis un an à rédiger ces pièces; il me faudra plus d'un an pour les lire. » Après quelques jours d'examen de ce volumineux dossier, il reconnut que de nouvelles discussions étaient nécessaires. Pour en finir, il résolut de les présider lui-même. En février 1602, il manda les généraux des deux ordres, et leur ordonna de désigner des théologiens qui argumenteraient devant lui sur les vingt propositions censurées. Le 20 mars, eut lieu la première des célèbres Congrégations tenues sous la présidence de Clément VIII; il était assisté, d'abord des cardinaux Arrigone et Borghèse (plus tard Paul V), puis de tous les cardinaux qui faisaient partie du Saint-Office; tous les membres de la Congrégation qui avait censuré les propositions assistaient aux disputes. L'avocat des dominicains fut Alvarez pour la Ire session; Lemos le remplaça de la IIe à la XLIIIe session, et lui céda ensuite son poste jusqu'à la fin des débats. Grégoire de Valentia représenta les jésuites jusqu'à la IXe session; étant alors tombé malade, il fut remplacé par Pierre Arrubal qui, malade lui-même, céda la place à partir de la XXe à Bastida. Soixante-huit séances eurent lieu sous Clément VIII sans qu'on put arriver à aucun résultat. Philippe III d'Espagne suppliait le pape de terminer bientôt, par une définition, une controverse qui passionnait dans son royaume les laïques aussi bien que le clergé. Malgré les difficultés nouvelles que faisaient surgir les argumentations, Clément s'obstinait à vouloir cette définition. De plus en plus porté vers les doctrines dominicaines qui lui semblaient plus conformes à celles de saint Augustin, il se débarrassa du meilleur champion que les jésuites eussent dans le sacré-collège. Bellarmin avait hardiment conseillé au pape de ne pas s'occuper lui-même de ces questions trop épineuses. Il lui prédisait qu'il ne donnerait pas de définition sur les matières en litige, dût une mort prématurée l'en empêcher. Cette franchise déplut, et le cardinal, nommé archevêque de Capoue, dut quitter Rome à la fin d'avril 1602. Voir BELLARMIN, t. II, col. 567. Clément se refusait même à lire les mémoires que de nombreuses universités lui adressaient en faveur des doctrines de Molina; il pensa un moment à exiler de Rome le général des jésuites, Aquaviva, et seul l'état de maladie de celui-ci l'en empêcha. En même temps la cour d'Espagne se tournait contre les jésuites accusés d'empêcher la définition souhaitée; la plupart des cardinaux étaient adversaires de Molina, et Baronius lui-même, si cordialement dévoué aux jésuites, déclarait trouver dans le *De concordia* « plus de cinquante propositions et phrases qui rappelaient les erreurs pélagiennes et semipélagiennes ». Laemmer, *Meletematum*, p. 384, note. Cependant, au dire d'un des plus intimes confidents de Clément VIII, le cardinal Monopolio, l'idée du pape ne fut jamais de condamner les propositions de Molina, mais de définir certaines doctrines de saint Augustin également admises par les deux partis. Du reste, dans les derniers mois de sa vie, Clément commençait à se montrer plus favorable aux théories de la Compagnie de Jésus; ce changement était dû à l'influence du cardinal du Perron, venu à Rome en 1604 avec une mission de Henri IV, et qui assurait hardiment au pape que, s'il définissait l'opinion soi-disant thomiste, « tous les hérétiques d'Allemagne et de France étaient prêts à signer sa décision et proclameraient que leurs propres doctrines étaient définies à Rome. » Meyer, *Hist. cit.*, p. 533. Clément VIII mourut sans avoir rien défini sur les matières si ardemment discutées; Léon XI n'ayant régné que quelques jours ne put s'occuper des congrégations *De auxiliis*, et Paul V, on le sait, les termina en renvoyant dos à dos les deux parties.

2° *Diverses constitutions et éditions.* — On doit à Clément VIII une constitution sur le duel, confirmant les décrets de ses prédécesseurs et du concile de Trente « contre tous ceux qui se livreraient à des duels en public ou en secret, qui enverraient, écriraient ou répandraient des cartels, contre tous leurs complices et fauteurs » (17 août 1592). *Bullarium*, t. IX, p. 604. Le nombre toujours croissant des hérétiques engendrés par la Réforme le força à renouveler, le 3 février 1603, les condamnations portées par Paul IV « contre ceux qui nieraient la sainte Trinité, la divinité de Jésus-Christ, sa conception du Saint-Esprit, sa mort pour notre salut, ou la virginité de Marie ». *Ibid.*, t. XI, p. 1. Il porta, le 20 juillet 1602, un décret interdisant la confession à un confesseur absent, par lettre ou messager, et la réception de l'absolution dans les mêmes conditions. *Ibid.*, t. X, p. 855. Voir t. I, col. 241-242. Le 30 mars 1598, il régla que si le pape mourait hors de Rome, c'est à Rome que devrait se faire l'élection de son successeur. *Ibid.*, t. IX, p. 436.

A la fin de 1592 était terminée la revision de cette édition de la Vulgate que Sixte-Quint avait trop précipitamment publiée; la plupart des exemplaires en circulation furent rachetés par les soins du pape, et l'ouvrage corrigé parut sous ce titre inspiré par son humilité : *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti V pontificis maximi jussu recognita.* La préface était du cardinal Bellarmin qui racontait l'histoire de cette édition. Couderc, *Bellarmin*, t. I, p. 194 sq. Un décret du 9 novembre 1592 interdit d'imprimer ce texte ailleurs qu'à la typographie vaticane, pendant dix ans; ce temps écoulé, on ne pourrait éditer la Vulgate « qu'en reproduisant un exemplaire imprimé au Vatican dont la forme doit être conservée sans y changer, ajouter ou retrancher la moindre particule ». *Bullarium*, t. IX, p. 636. Clément VIII fit également éditer les principaux livres liturgiques, après une nouvelle revision : pontifical (10 février 1596), *ibid.*, t. X, p. 246; cérémonial des évêques (14 juillet 1600), *ibid.*, p. 597; bréviaire (10 mai 1602), *ibid.*, p. 788; missel (7 juillet 1604). *Ibid.*, t. XI, p. 88. Il confirma les constitutions de Pie IV et de Sixte V sur l'Index des livres défendus, et en fit publier une nouvelle édition augmentée (17 mai 1593). *Ibid.*, t. X, p. 53. Les pouvoirs des cardinaux de la S. C. de l'Index furent confirmés et augmentés. *Ibid.*, p. 230.

Clément VIII institua à Rome les prières des Quarante-Heures, qui devaient être célébrées alternativement dans toutes les églises de la ville (25 novembre 1592). *Ibid.*, t. IX, p. 644. Il a canonisé saint Hyacinthe, O. P., *ibid.*, t. X, p. 123, et saint Raymond de Pennafort, O. P. *Ibid.*, p. 687.

3° *La réforme des réguliers.* — Plusieurs des constitutions publiées par Clément VIII, pour la réforme des réguliers, sont restées célèbres. Le 26 mai 1593, il donna une série de décrets sur les cas réservés, et la confession au supérieur. Voir RÉGULIERS. C'est dans cette constitution qu'il pose un principe destiné à rendre plus strict encore le secret sacramentel : « Les supérieurs actuels, aussi bien que les confesseurs qui dans la suite deviendront supérieurs, doivent éviter avec grand soin de se servir, pour le gouvernement exté-

rieur, de la connaissance des fautes qu'ils auront acquise par la confession. » Voir la bulle d'Urbain VIII qui la confirme, *Bullarium*, t. XIII, p. 212. Le 19 juin 1594, Clément interdit aux réguliers de faire à leurs amis ou protecteurs des présents de quelque valeur. *Ibid.*, t. X, p. 146. Le 22 février 1596, il édicta diverses mesures contre les religieux exempts qui commettraient en dehors de leurs monastères des fautes notoires et les supérieurs qui ne les puniraient pas. *Ibid.*, t. X, p. 249. Le 15 mars 1596, il établit dans quelles conditions les supérieurs pourraient donner des dimissoires à leurs inférieurs pour recevoir les ordres sacrés de l'évêque diocésain, ou d'un autre à son défaut. *Bullarium Benedicti XIV*, t. II, p. 178.

Le 25 juillet 1599, il promulgua la célèbre « Série des décrets généraux pour la réforme des réguliers tant moines que mendiants, de tout ordre et de tout Institut ». *Bullarium*, t. X, p. 662 sq. Les principaux points signalés sont l'office du chœur, les études, surtout de casuistique et d'Écriture sainte, diverses applications du vœu de pauvreté, la règle du *socius*, la clôture, la visite des cellules par les supérieurs; le pape entre dans les plus grands détails sur l'aménagement intérieur des monastères et des cellules dont les fenêtres donnant sur la rue « doivent être tellement obstruées qu'il soit impossible de voir ce qui se passe au dehors ». Le document se termine par diverses règles sur l'élection des supérieurs, l'approbation des lecteurs en théologie, prédicateurs et confesseurs; les réguliers reçoivent la défense de venir à Rome, si ce n'est avec permission de leur général, ou du moins du provincial, pour une cause concernant le bien général de la province. Voir RÉGULIERS. Le 19 mars 1603, une constitution apostolique porta des « décrets généraux pour la réception, l'instruction et l'éducation des novices ». *Bullarium*, t. X, p. 768. Le 7 décembre 1604, furent établies les formes que les ordres religieux devaient garder pour agréger les fidèles à leurs congrégations et confréries, et leur communiquer leurs indulgences. *Ibid.*, t. XI, p. 138.

Il est peu d'ordres qui n'aient dû à Clément VIII une réforme ou des faveurs. Il sépara définitivement les carmes déchaussés, institués par sainte Thérèse, des carmes mitigés, et leur donna des supérieurs spéciaux. *Ibid.*, t. X, p. 92. Il approuva la nouvelle congrégation bénédictine fondée en Lorraine sous le nom de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, et lui conféra tous les privilèges accordés au mont Cassin. *Ibid.*, t. XI, p. 64. Il ramena à la règle la plus stricte les frères de Saint-Jean de Dieu, les mineurs de l'observance et les ministres des infirmes, *ibid.*, t. X, p. 295, 299, 635, et créa des congrégations de trinitaires et d'augustins réformés. *Ibid.*, p. 529, 548, 580; t. XI, p. 128.

4° *Les Églises étrangères et les missions.* — En 1595, Clément eut la joie de recevoir les délégués du métropolitain de Kiev et de sept évêques ruthènes, qui venaient traiter de leur réunion avec Rome; ils admirent les décrets du concile de Florence, et le pape concéda au métropolitain de consacrer lui-même des évêques pour les sièges qui viendraient à vaquer; seulement, tout nouveau métropolitain élu devrait demander la confirmation de Rome. *Ibid.*, t. X, p. 239, 251. La même année, le patriarche copte d'Alexandrie, Gabriel, envoya des députés à Rome porter au pape son obédience. Ciaconius, *Vitæ*, t. IV, p. 252. Une intéressante constitution du 31 août 1595, *Bullarium*, t. X, p. 211, trancha diverses controverses qui s'étaient élevées parmi les Grecs de l'Italie du sud au sujet de leurs rites et coutumes spéciales.

Une terrible persécution avait éclaté en 1597 contre les missions du Japon. Pour venir au secours de ces chrétientés désolées, Clément VIII permit à toutes les familles de réguliers d'y envoyer des missionnaires. Jusque-là les jésuites avaient eu le périlleux honneur de les évangéliser. *Ibid.*, t. X, p. 631.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1865, t. IX-XI; cardinal d'Ossat, *Lettres*, Amsterdam, 1708; cardinal du Perron, *Ambassades et negociations*. Paris, 1633.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, Paris, 1847, t. V; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes*, Paris, 1896, t. V; De Becdelièvre, *Clément VIII et Genève*, dans les *Études*, t. XCVII; Bellesheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, Mayence, 1883; Bower, *History of the roman popes*, Londres, 1779, t. X *a*, p. 293 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha, 1880, t. I, p. 301 sq.; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1677, t. IV, p. 249 sq.; Cicarella, *Vita Clementis VIII*, Rome; Couderc, *Le vénérable cardinal Bellarmin*, Paris, 1893, t. I; Couzard, *Une ambassade à Rome sous Henri IV*, Paris, 1900; Degert, *Le cardinal d'Ossat*, Paris, 1894; Dodd, *Church history of England*, Londres, 1840, t. III, IV; Dollinger et Reusch, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin*, Bonn, 1887; Féret, *Henri IV et l'Église*, Paris, 1875; Gardiner, *History of England from the accession of James I*, Londres, 1895, t. I; de la Brière, *La conversion de Henri IV*, Paris, 1905; Laemmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875; H. de l'Épinois, *La Ligue et les papes*, Paris, 1886; P. Richard, *La légation Aldobrandini et le traité de Lyon (septembre 1600-mars 1601)*; *La diplomatie pontificale, ses agents au temps de Clément VIII*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, p. 481-509; 1903, p. 25-48, 133-151; A. O. Meyer, *Clemens VIII und Jakob I von England*, dans *Quellen und Forschungen aus ital. Archiv. und Bibliothek.*, Rome, 1904; L. de Meyer, *Historia congregationum de auxiliis*, Venise, 1742; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. XI, p. 4 sq.; Palatius, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1688, t. IV, p. 447 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, Paris, 1864, t. II, p. 362 sq.; Pierling, *La Russie et le saint-siège*, Paris, 1896; Prat, *Recherches sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton*, Lyon, 1876; Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. Haiber Saint-Chéron, Paris, 1848, t. II, p. 337 sq.; t. III, p. 3 sq.; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1868 sq., t. III, p. 599 sq.; Sandini, *Vitæ pontificum romanorum*, Ferrare, 1754, t. II, p. 673 sq.; Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; Serry (Augustin Le Blanc), *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ libri IV*, Louvain, 1700; Theiner, *La Suède et le saint-siège*, Paris, 1842, t. III.

J. DE LA SERVIÈRE.

10. CLÉMENT IX, pape (1667-1669), successeur d'Alexandre VII. — I. Biographie. II. Guerre de Candie et politique française. III. Clément IX et le jansénisme. IV. Autres actes.

I. BIOGRAPHIE. — Jules Rospigliosi, né à Pistoie le 28 janvier 1600, d'une vieille et noble famille, fut élève du collège romain, puis de l'université de Pise, où il prit son doctorat en philosophie et dans l'un et l'autre droit. Ses relations amicales avec les Barberini, tout-puissants sous Urbain VIII, lui facilitèrent l'accès de la chancellerie pontificale où il fit sa carrière. Archevêque de Tarse, et nonce en Espagne sous Philippe IV, nommé gouverneur de Rome par le sacré-collège pendant le conclave qui élut Alexandre VII, il fut fait cardinal-prêtre et secrétaire d'État par ce pape. Dans ces difficiles fonctions, il trouva le moyen, tout en conservant les sympathies de l'Espagne où sa nonciature avait laissé bon souvenir, de gagner celles de Louis XIV et de Lionne son habile ministre. Beani, *Clemente IX*, p. 8 sq.

Pendant les dernières années d'Alexandre VII, Louis XIV ayant envoyé aux membres de la faction de France une lettre qui leur recommandait, en cas de conclave, l'élection de Rospigliosi, celui-ci « en usa en fort homme de bien, et après avoir fait témoigner au roy une parfaite reconnaissance de cette obligation, il supplia Sa Majesté d'agréer qu'il renvoyât ladite lettre, ne pouvant en conscience, à cause des censures, avoir la moindre part à une pareille chose ». Hanotaux, *Recueil des instructions*, p. 221. L'estime qu'avait pour lui la cour de France s'en accrut; aussi lorsque mourut Alexandre VII, dans les instructions remises au duc de Chaul-

nes, ambassadeur auprès du conclave, le nom de Rospigliosi figurait en bon rang parmi ceux des candidats recommandés. L'Espagne l'ayant également appuyé et les cardinaux de la faction indépendante dite l'Escadron s'étant sans difficulté ralliés à son nom, il fut élu pape le 20 juin 1667, après dix-neuf jours seulement de conclave. Le cardinal de Retz et le duc de Chaulnes voulurent se faire honneur de cette élection, et ce dernier écrivait à Louis XIV avec une singulière exagération : « Le roy ne fait pas plus absolument à Paris le prévôt des marchands qu'il a fait le pape » (21 juin 1667). Gérin, *Louis XIV*, p. 192. Cf. Gazier, *Dernières années*, p. 140 sq. De fait, le pape se proclama toujours le sincère ami de la France, et malgré les terribles exigences du roi, conserva pendant son pontificat trop court d'excellentes relations avec lui.

Les dépêches des agents français à Rome rendent sans cesse témoignage des vertus de Clément IX : « piété, assiduité aux fonctions publiques de sa charge, tendresse pour les pauvres, modestie..., qui rappelaient les plus saints de ses prédécesseurs. » Gérin, *Louis XIV*, p. 229 sq. Il prit d'excellentes mesures pour diminuer les impôts qui pesaient trop lourdement sur son peuple, et faciliter les relations commerciales entre les diverses provinces de l'État pontifical, pour introduire à Rome diverses industries. Ciaconius, *Vitæ*, t. IV, p. 776 sq.; Brosch, *Geschichte*, p. 436. Il avait abandonné à ses neveux ses biens patrimoniaux; il leur refusa toute autre faveur. Clément IX mourut prématurément le 30 novembre 1669, et l'abbé de Bourlémont, chargé d'affaires de France, écrivait avec raison à Louis XIV : « Votre Majesté y perd beaucoup, et toute la chrétienté. »

II. Guerre de Candie et politique française. — A peine élu, Clément IX s'occupa activement de réconcilier la France et l'Espagne, afin d'unir leurs efforts contre les Turcs, qui depuis plusieurs années assiégeaient Candie. Louis XIV, tout entier à ses conquêtes de Flandre et de Franche-Comté, protestait au pape de ses intentions pacifiques, mais ne s'arrêta que quand il vit la Triple Alliance se former contre lui. Du moins, aux conférences d'Aix-la-Chapelle, en mai 1668, le nonce de Cologne, Franciotti, légat du pape, présida les séances, et le préambule contint une mention honorable des efforts faits par Clément IX pour terminer la guerre. Gérin, *Louis XIV*, p. 227 sq.

La « guerre de Candie » fut la grande préoccupation du règne de Clément IX. Le pape harcelait Louis XIV de lettres où il l'exhortait à la croisade. Des indulgences furent accordées aux fidèles qui prieraient pour la délivrance de l'île assiégée; les biens de diverses congrégations que le pape venait de supprimer attribués aux Vénitiens pour les aider à défendre leurs possessions contre l'ennemi commun. *Bullarium*, p. 727, 737, 739, 748. Enfin un jubilé spécial fut accordé au royaume de France en 1669 pour tous ceux qui contribueraient à la guerre sainte par leurs prières et leurs aumônes. *Ibid.*, p. 763. En France, l'enthousiasme était grand, et de toutes parts les volontaires se présentaient; la politique de Louis XIV, qui voulait garder son alliance avec le Turc, empêcha tout résultat sérieux. En 1668, il se décida à faire partir La Feuillade, duc de Rouannez, avec 500 gentilshommes de la première noblesse; Clément IX leur avait concédé pour plus de 30000 livres de rentes sur les biens d'Église du royaume; enrôlés, non sous la bannière de France, mais sous celle de Malte, ils ne purent s'entendre avec la garnison vénitienne de Candie, et revinrent en France au début de 1669. Une expédition de 6000 hommes, commandée par le duc de Navailles, s'embarqua alors sur la flotte du duc de Beaufort; elle partit en juin 1669 sous pavillon pontifical; à peine arrivés, les Français exigèrent une sortie qui échoua, malgré leur folle valeur (25 juin 1669); Beaufort y fut tué; le 31 août, Navailles découragé remit à la voile pour la France, et abandonna ainsi tout espoir aux défenseurs de Candie qui capitulèrent le 5 septembre. Quand la nouvelle de ce désastre fut apportée au pape, il eut un long évanouissement, et sa mort suivit bientôt. Gérin, *Louis XIV*, p. 344 sq.

Ces secours si parcimonieusement offerts par la France à la chrétienté, Clément IX avait dû les payer par des sacrifices de toute espèce, les exigences de Louis XIV et de Lionne, son ministre, devinrent intolérables à la fin du règne du pape. Tantôt des chapeaux de cardinaux étaient réclamés pour des prélats peu dignes de cet honneur; et les ministres imploraient sans cesse de nouveaux bénéfices pour leurs parents ou leurs protégés. Tantôt les évêques français prenaient sur eux de supprimer un certain nombre de fêtes chômées sans prévenir Clément IX, qui ne demandait qu'à accorder les dispenses nécessaires; et malgré les réclamations du pape, le roi leur interdisait de rapporter leurs ordonnances. Tantôt des modifications profondes étaient apportées à la condition des religieux français; tel ce célèbre arrêt, donné par le conseil d'État le 4 mars 1669, et connu sous le nom d'arrêt d'Agen, parce que son occasion fut un différend entre l'évêque d'Agen et certains réguliers de son diocèse; il soumettait entièrement les réguliers exempts aux ordinaires pour la prédication et la confession, cf. *Procès-verbaux du clergé*, t. v, pièces justif., p. 21 sq.; aux plaintes répétées de Clément IX, Louis XIV répondait simplement « que si Sa Sainteté vouloit bien expédier une bulle qui contint les mêmes règlemens portés dans l'arrêt, il la feroit recevoir dans son royaume, en l'autorisant de ses lettres patentes ». Cette affaire ne fut réglée que sous le pontificat suivant. Gérin, *Louis XIV*, p. 370 sq.

Les égards témoignés au pape par le roi dans ses lettres, la permission donnée par Louis XIV de démolir à Rome la pyramide élevée par Alexandre VII à la suite de l'affaire de la garde corse, le choix fait de Clément IX comme parrain du dauphin étaient de maigres compensations à tant d'affronts.

La politique de Louis XIV apparut dans toute sa dureté lors de la négociation connue à cette époque sous le nom de « démariage de Marie de Savoie ». Cette princesse, fille de Charles-Amédée de Savoie, duc de Nemours, avait été mariée en 1666 à Alphonse VI, roi de Portugal; le roi de France espérait maintenir par ce moyen le Portugal dans son alliance. L'époux imposé à Marie de Savoie était « un monstre au physique et au moral, infirme depuis son enfance, aussi peu propre au mariage qu'à la royauté ». Après quelques mois d'une vie intolérable, la jeune reine s'enfuit le 21 novembre 1667 au couvent des religieuses de l'Espérance de Lisbonne, et déclara qu'elle n'en sortirait que pour rentrer en France; son beau-frère, dom Pedro, vint à son aide; et une révolution de palais, suscitée par lui, le fit régent du royaume, Alphonse VI étant considéré comme incapable de régner. Pour maintenir les résultats de l'union négociée par lui deux ans auparavant, Louis XIV conseilla à la reine Marie de faire casser son mariage avec Alphonse, pour cause d'impuissance de celui-ci, et d'épouser dom Pedro; pour éviter les intrigues de l'Espagne à la cour de Rome, on demanderait les dispenses nécessaires, non au pape, mais au chapitre de Lisbonne, le siège patriarcal étant vacant. Le 24 mars 1668, trois juges délégués par le chapitre annulèrent le premier mariage de Marie de Savoie, mais n'osèrent concéder la dispense de l'empêchement d'honnêteté publique qui lui interdisait d'épouser le frère de son premier mari. A ce moment, le cardinal de Vendôme, oncle de la jeune reine, se trouvait en France, avec les pouvoirs de légat, pour représenter le pape au baptême du dauphin. Lionne eut l'idée de lui demander d'accorder la dispense, en vertu d'une phrase de ses bulles qui lui donnait le pouvoir de lever certains empêchements

de mariage *quoad sponsalia.* Il s'agissait d'appliquer cette faculté à un mariage, à des princes étrangers, et à une tête couronnée. Vendôme, en vrai prélat de cour, eut la faiblesse de se prêter à cette comédie; il envoya la dispense demandée, et le second mariage se fit à Lisbonne (mars 1668). La reine, cependant, ne se sentait pas en sûreté de conscience; elle envoya à Rome son confesseur, le jésuite de Villes, porteur d'une copie du procès, suppliant le pape de ratifier tout ce qui s'était fait. Louis XIV exigeait que Clément IX confirmât sans nouvel examen les actes des chanoines de Lisbonne et du cardinal de Vendôme, et le menaçait, en cas de refus, « de soulever contre lui beaucoup de plumes, et d'entrer peut-être plus avant que la cour de Rome ne le voudroit sur la matière des dispenses. » Le pape, malgré son désir d'éviter tout froissement, refusa d'obéir à ces injonctions, et constitua une congrégation pour examiner l'affaire; elle déclara tout d'abord que le cardinal de Vendôme avait excédé ses pouvoirs, et le blâma énergiquement. Puis, après un nouvel examen de la cause, le pape, bien instruit de l'état du roi Alphonse VI, donna en décembre 1668 une double dispense « du mariage *ratum et non consummatum,* et de l'empêchement de publique honnêteté *in radice matrimonii,* c'est-à-dire comme si la dispense eût précédé le mariage, qui est tout ce que l'on pouvoit demander au pape pour rendre le second mariage incontestable ». Lettre de Bourlémont au roi et à Lionne, 1er et 2 janvier 1669, Gérin, *op. cit.,* p. 301. Malgré les railleries de Voltaire, *Siècle de Louis XIV,* c. x, on ne trouve rien dans cette triste affaire qui puisse porter préjudice à l'honneur de Clément IX, et il put se féliciter, en écrivant à Louis XIV, d'avoir accordé aux souverains du Portugal les dispenses requises « sans léser en rien la justice », *ordine justitiæ servato.* Gérin, *Louis XIV,* p. 251 sq., 295 sq.

III. Clément IX et le jansénisme. — Le même esprit dirigea la cour de France dans les négociations qui aboutirent à l'acte si connu dans l'histoire du jansénisme sous le nom de « paix de Clément IX ». Quand mourut Alexandre VII, l'affaire des quatre évêques d'Alet, Angers, Beauvais et Pamiers, qui refusaient de signer sans conditions le formulaire imposé en 1665, était introduite en cour de Rome, et le pape venait de nommer une commission de neuf évêques français pour juger les récalcitrants. Voir Alexandre VII, t. i, col. 728. Les trois principaux ministres de Louis XIV, Lionne, Le Tellier et Colbert, étaient alors, pour diverses raisons, favorables aux jansénistes. Rapin, *Mémoires,* t. iii, p. 445. Ils conçurent l'espoir de profiter des dispositions conciliantes du nouveau pape pour éviter à leurs amis le procès dont ils étaient menacés.

Plusieurs prélats français vinrent à leur aide. Gondrin, archevêque de Sens, et Vialart, évêque de Châlons, rédigèrent une lettre au pape dans laquelle ils justifiaient les évêques incriminés et se portaient garants de leur doctrine; dix-sept de leurs collègues la signèrent après eux (1er décembre 1667). *Relation,* t. i, p. 388-389. Clément IX répondit par deux nouveaux brefs commettant des prélats français agréés par le roi pour faire signer le formulaire par les quatre évêques et les inviter à retirer les mandements qu'ils avaient donnés contre cet acte pontifical; en cas de refus les peines canoniques seraient portées contre eux (23 décembre 1667). Gérin, *Louis XIV,* p. 244 sq. Pour faciliter les négociations, le pape fit passer comme nonce, de Turin à Paris, Bargellini, archevêque de Thèbes, prélat estimable, connu surtout pour sa douceur et son amour de la paix. Les évêques médiateurs, d'Estrées, évêque de Laon, Gondrin, archevêque de Sens, Vialart, évêque de Châlons, étaient favorables aux quatre accusés. D'accord avec Lionne, ils s'arrêtèrent à l'idée d'une lettre de soumission que ceux-ci enverraient au pape; ils y annonceraient leur projet de signer eux-mêmes le formulaire sans restriction, et de le faire signer en synode par leur clergé; moyennant cette soumission, ils ne seraient pas forcés de rétracter leurs mandements, et le procès serait arrêté. La lettre fut dressée à l'hôtel de Longueville par Arnauld et Nicole, soumise aux évêques médiateurs, à Lionne, Colbert et Le Tellier, au roi lui-même, enfin au nonce, qui l'approuva après avoir obtenu quelques modifications. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. iv, p. 389 sq.; Dubois, *Gondrin,* p. 204 sq. Après avoir protesté de leur amour de la paix et de leur respect pour le Siège apostolique, les évêques déclaraient qu'ayant appris que la forme d'adhésion au formulaire d'Alexandre VII adoptée par plusieurs de leurs collègues était la plus agréable au saint-siège, ils avaient voulu les imiter.

« Ayant donc réuni comme eux nos synodes diocésains, nous avons commandé une nouvelle signature du formulaire, et nous l'avons donnée les premiers; ce que nos collègues ont exposé à leurs clercs nous l'avons exposé aux nôtres, l'obéissance qu'ils ont ordonnée envers les constitutions apostoliques, nous l'avons ordonnée, et nous sommes entièrement joints à eux pour la discipline, comme nous l'étions déjà pour la doctrine. » Ils attestaient enfin avoir toujours eu à l'égard de l'Église de Rome « la même disposition d'esprit et de cœur qu'ont eue les évêques de l'Église gallicane dans les premiers siècles de l'Église, et qui a toujours été fort agréable au saint-siège ». *Relation,* t. i, p. 158. Cf. Dubois, *Gondrin,* p. 222 sq.; du Mas, *Histoire,* t. ii, p. 178. Restait à obtenir les signatures des quatre accusés. Henri Arnauld, évêque d'Angers, et Choart de Buzenval, évêque de Beauvais, promirent les leurs sans difficulté; Caulet, évêque de Pamiers, suivait en tout les exemples de son collègue Pavillon d'Alet; tout dépendait donc de celui-ci. Or Pavillon, homme d'une grande austérité de vie et d'un zèle pastoral incontesté, répugnait à tout accommodement « qui tendroit à obscurcir, disait-il, par des expressions ambiguës les choses que je me suis cru obligé d'exposer nettement dans mon mandement, ou qui sembleroit blesser la dignité de notre caractère ». Lettre à l'archevêque de Sens, 18 juin 1668, *Relation,* t. ii, p. 10. Et plus tard (22 août 1668), il écrivait au même archevêque : « L'essentiel pour nous, dans cette affaire, est que la doctrine de nos mandemens ne reçoive pas d'atteinte, et que nous ne donnions pas sujet de croire que nous y aions renoncé par l'accommodement. Pour cela il faut nécessairement en parler dans la lettre au pape, et marquer que le changement que l'on fait dans la forme et dans la manière de souscrire ne touche point au fond et à la substance des mandemens. » *Ibid.,* p. 188. Gondrin eut l'audace de lui répondre, en l'engageant à signer la lettre sans changements : « Il n'est venu dans l'esprit de qui que ce soit qu'il y ait un seul mot, dans la lettre qu'on vous propose d'écrire au pape, qui puisse faire penser, ou que vous avez rétracté vos mandemens, ou que la doctrine dans laquelle vous dites que vous êtes uni avec vos confrères soit autre que celle de la distinction du fait et du droit, de la différente soumission que l'on doit à l'un et à l'autre, et de la faillibilité de l'Église sur les faits non révélés. » Lettre du 1er septembre 1668, *Relation,* t. ii, p. 205. Les évêques d'Angers et de Beauvais, le grand Arnauld lui-même, joignirent leurs supplications à celles de Gondrin; le 10 septembre 1668, Pavillon, convaincu par leurs arguments, donna sa signature au projet de lettre, et Caulet signa comme lui. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. iv, p. 390; *Relation,* t. ii, p. 216-238. La lettre, signée des quatre évêques, partit aussitôt pour Rome.

Cependant Pavillon et ses collègues réunissaient, comme ils l'avaient promis, leurs synodes diocésains pour la signature du formulaire. Le 18 septembre 1668, l'évêque d'Alet donna à ses prêtres les explications suivantes en leur demandant une nouvelle signature

du formulaire d'Alexandre VII : « Nous vous déclarons que, par cette signature, vous devez vous obliger à condamner sincèrement, pleinement, et sans aucune réserve ni exception, tous les mauvais sens que les papes et l'Église ont condamnés et condamnent dans les cinq propositions. Nous vous déclarons que ce seroit faire injure à l'Église que de comprendre, entre ces sens condamnés dans ces propositions, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace par elle-même, nécessaire à toutes les actions de la piété chrétienne ; nous vous déclarons, en troisième lieu, qu'à l'égard du fait contenu dans ledit formulaire, comme dit est, vous êtes seulement obligés à une soumission de respect et de discipline, qui consiste à ne vous point élever contre la décision qui en a été faite, et à demeurer dans le silence, pour conserver l'ordre qui doit régler, en ces sortes de matières, la conduite des inférieurs à l'égard des supérieurs ecclésiastiques, parce que l'Église, n'étant point infaillible dans ces sortes de faits qui regardent le sens des auteurs ou de leurs livres, elle ne prétend point obliger par la seule autorité de sa décision ses enfants à les croire. » *Relation*, t. II, p. 270 sq. ; du Mas, *Histoire*, t. II, p. 193 sq. Une telle interprétation du formulaire, et de la lettre que Pavillon lui-même venait de signer, étonne fort dans la bouche d'un adversaire aussi déclaré de l'équivoque et des restrictions mentales. Des commentaires du même genre furent donnés par l'évêque de Pamiers dans son synode diocésain ; les évêques d'Angers et de Beauvais, plus prudents, ne réunirent qu'un petit nombre de prêtres dont ils étaient sûrs.

La lettre des quatre évêques parvint à Rome au milieu de septembre. Clément IX, poussé par l'ambassadeur de France qui demandait au plus vite la conclusion de la paix, tint une congrégation le 28 septembre 1668 ; il y fit approuver un projet de bref à Louis XIV dans lequel il prenait acte « de ce que les quatre évêques s'étaient engagés sous la caution du roi à signer et faire signer le formulaire purement et simplement (*simplici ac pura subscriptione*) et se félicitait d'une soumission et d'une obéissance (*obedientiam et obsequium*) qui le dispensaient de recourir à la rigueur ». Gérin, *Louis XIV*, t. II, p. 305, 306. Le bref du pape arriva à Paris le 10 octobre, et fut rendu public le 11. Ce fut une joie générale dans tout le camp janséniste ; le 13 octobre, Arnauld et Nicole furent présentés au nonce Bargellini qui leur fit bon accueil ; le 24 octobre, le roi, les princes et les ministres les recevaient ; le 31, Saci quittait la Bastille.

Cependant les nouvelles commençaient à se répandre de ce qui s'était passé aux synodes d'Alet et de Pamiers. Abelly, évêque de Rodez, avait presque aussitôt dénoncé à Rome le manque de sincérité des quatre prélats et de leurs protecteurs. Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 464 sq. Clément IX, avant de répondre à la lettre de soumission, demanda des explications au nonce Bargellini ; celui-ci s'adressa à Vialart, évêque de Châlons, le seul des évêques médiateurs qui fût alors à Paris. Vialart ne craignit pas d'envoyer l'attestation suivante : « Les quatre évêques et les autres ecclésiastiques ont agi de la meilleure foi du monde ; ils ont condamné et fait condamner les cinq propositions avec toute sorte de sincérité, sans exception ni restriction quelconque, dans tous les sens que l'Église les a condamnées... Et quant à l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius, évêque d'Ypres, ils ont encore rendu, et fait rendre au saint-siège, toute la déférence et l'obéissance qui lui est due, comme tous les théologiens conviennent qu'il la faut rendre au regard des livres condamnés, selon la doctrine catholique soutenue dans tous les siècles par tous les docteurs, et même en ces derniers temps par les plus grands défenseurs de l'autorité du Saint-Siège, tels qu'ont été les cardinaux Baronius, Bellarmin, de Richelieu, Pallavicin, et les Pères Petau et Sirmond ». Le grand Arnauld ajouta à cette lettre : « J'atteste aussi la même chose quoique indigne de mettre mon nom avec celui de ces illustres prélats » (3 décembre 1668). *Relation*, t. II, p. 405 sq. Cf. Dubois, *Gondrin*, p. 240 sq.

C'est seulement après la réception de cette lettre que Clément IX répondit aux quatre évêques. Son bref, donné le 19 janvier 1669, ne laissait aucun doute sur le sens qu'il attachait à leur soumission. Le pape se déclarait heureux que les prélats eussent souscrit sincèrement et fait souscrire le formulaire contenu dans les lettres du pape Alexandre VII... Et quoique, à l'occasion de certains bruits qui avaient couru, nous ayons cru devoir aller plus lentement en cette affaire (car nous n'aurions jamais admis à cet égard ni exception ni restriction quelconque, étant très fortement attaché aux constitutions de nosdits prédécesseurs) présentement toutefois, après les assurances nouvelles et considérables qui nous sont venues de France, de la vraie et parfaite obéissance avec laquelle vous avez sincèrement souscrit le formulaire, outre qu'ayant condamné sans aucune exception ou restriction les cinq propositions, selon tous les sens dans lesquels elles ont été condamnées par le siège apostolique, vous êtes infiniment éloignez de vouloir renouveller en cela les erreurs que ce même siège y a condamnées.... nous avons voulu vous donner ici une marque de notre bienveillance paternelle ». *Relation*, t. II, p. 411.

Quelques jours après cet acte, les religieuses de Port-Royal qui, plus fières et plus franches que leurs docteurs, avaient longtemps hésité à souscrire une formule calquée sur celle des quatre évêques, s'exécutèrent à leur tour ; Arnauld avait triomphé de leurs résistances en leur faisant observer qu'elles ne devaient pas demeurer « dans une route aussi écartée que celle que vous suivriez si, sans consulter aucun prêtre ni aucun évêque, vous vous engagiez dans une résolution qui serait improuvée généralement de tous les pasteurs de l'Église », Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 404 ; le 18 février, l'interdit qui pesait sur le monastère fut levé.

Il semble que vers cette époque le pape ait eu connaissance du texte même des procès-verbaux des synodes tenus par les quatre évêques. Au dire du Père Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 474 sq., ce texte avait été envoyé au Père Annat, confesseur de Louis XIV, par des ecclésiastiques d'Alet et de Pamiers. Le Père le fit passer au cardinal Albizzi qui le mit sous les yeux du pape : Clément IX réunit une congrégation de douze cardinaux qui constatèrent la fraude des quatre évêques, mais jugèrent plus prudent de laisser dormir l'affaire pour ne pas irriter le roi de France. Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 491 sq. Les dépêches de Lionne menaçaient « d'un schisme formel et très considérable dans l'Église », si le pape manifestait de nouvelles exigences. Cf. Dubois, *Gondrin*, p. 254 sq. Du moins Clément IX, dans une dernière lettre à Louis XIV (26 février 1669), affirma de nouveau qu'il n'avait pardonné aux quatre évêques que parce qu'il avait reçu d'eux « une sincère obéissance », et se refusa absolument à supprimer le formulaire d'Alexandre VII. Gérin, *Louis XIV*, t. II, p. 309 sq.

On le voit, Clément IX n'a pas pensé autrement que ses prédécesseurs sur la distinction fameuse du droit et du fait ; et il est étrange de voir un des auteurs qui ont étudié le plus sérieusement cette époque conclure ainsi son récit : « Le roi de France et le pape, éclairés enfin sur les intentions de Port-Royal, et soustraits pour un moment à l'influence des jésuites, cessèrent d'insister sur le fait de Jansénius, et se contentèrent du silence respectueux. » Gazier, *Dernières années*, p. 145. Clément XI, quelques années plus tard, appréciait tout

autrement cet événement dans la bulle *Vineam Domini Sabaoth,* et montrait en Clément IX « une adhésion très ferme aux constitutions de ses prédécesseurs ». *Bullarium,* t. XXI, p. 234. Il reste vrai cependant que la condescendance du pape, fermant les yeux sur la duplicité des quatre évêques et de leurs protecteurs, eut de funestes effets. Elle permit aux jansénistes de soutenir que leurs doctrines avaient son approbation, et que la distinction du droit et du fait était tolérée par Rome. Protégés par un arrêt du conseil d'État qui défendit le 23 octobre 1668 « à tous les sujets du roy de s'attaquer ni provoquer les uns les autres, sous couleur de ce qui s'est passé, usant des termes d'hérétiques, jansénistes et semipélagiens, ou de quelque autre nom de parti », *Relation,* t. II, p. 230 sq. ; du Mas, *Histoire,* t. II, p. 226, ils répandirent leurs doctrines pendant trente ans, et créèrent un parti que les plus rigoureuses mesures furent dans la suite impuissantes à anéantir.

A l'affaire des quatre évêques se rattache un épisode qui mérite d'être traité à part. La traduction française du Nouveau Testament, dont Saci était l'auteur principal, avait été terminée en 1667; le chancelier Séguier ayant refusé le permis d'imprimer en France, l'ouvrage fut publié sous le nom d'un libraire de Mons, avec les approbations d'un docteur de Louvain et de deux évêques, et un privilège du roi d'Espagne; il sortait des presses des Elzévir à Amsterdam. La vente commença à Paris en avril 1667, et la mode s'en mêlant, le succès fut immense. Le Père Maimbourg, jésuite, attaqua l'ouvrage dans une série de sermons prêchés à l'église de la maison professe de Paris; Arnauld riposta par une *Défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre les sermons du P. Maimbourg, jésuite.* Deux ordonnances de Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris (18 novembre 1667; 20 avril 1668), interdirent la lecture de la traduction. Enfin un décret de Clément IX la condamna le 20 avril 1668 « comme téméraire, dangereuse, en désaccord avec la Vulgate, et contenant des propositions scandaleuses pour les faibles ». *Bullarium,* t. XVII, p. 657. Quelques jours auparavant une condamnation analogue avait frappé le rituel d'Alet, édité par Pavillon. *Ibid.,* p. 629. Ces deux constitutions ne furent pas publiées en France; et le parlement les supprima comme contraires aux libertés gallicanes; les réclamations de Clément IX n'eurent aucun résultat. Gérin, *Louis XIV,* t. II, p. 245 sq.

IV. AUTRES ACTES. — Quelques actes intéressants de Clément IX restent encore à signaler. Il accorda à Louis XIV, par plusieurs brefs, le droit de nomination aux évêchés et à d'autres bénéfices dans les pays récemment conquis par ses armes. *Bullarium,* t. XVII, p. 637, 647, 702, 704. Lorsque la paix, signée le 15 février 1668 entre l'Espagne et le Portugal, eut consacré l'indépendance de ce royaume, Clément confirma les élections faites aux évêchés et aux bénéfices en Portugal depuis la révolte, et reçut un ambassadeur portugais. Artaud, *Histoire,* p. 97 sq. Une Congrégation romaine a été créée par lui : celle des Indulgences et Reliques (6 juillet 1669), *Bullarium,* t. XVII, p. 805; une autre, celle des Réguliers, réorganisée et confirmée (11 avril 1668). *Ibid.,* p. 655. On ne lui doit qu'une seule béatification, celle de Rose de Lima, le 12 février 1668. *Ibid.,* p. 628. Il a concédé à l'État pontifical et à plusieurs ordres religieux l'office et la messe de la conception de la sainte Vierge. *Ibid.,* p. 569, 583, 597.

Il accorda à la Compagnie de Jésus, le 20 septembre 1668, la suspension de l'ordonnance d'Innocent X qui imposait la convocation d'une congrégation générale tous les neuf ans, *ibid.,* p. 721; supprima les congrégations de Saint-Georges in Alga à Venise, des jésuates, et de Saint-Jérôme de Fiésoles (6 décembre 1668), *ibid.,* p. 737; par contre il rétablit l'ordre des pauvres clercs de la mère de Dieu pour les écoles pies, sécularisé par Innocent X et Alexandre VII (23 octobre 1669). *Ibid.,* p. 827. Plusieurs ordonnances réprimèrent divers abus qui s'étaient introduits dans les missions : interdiction de tout commerce aux missionnaires des Indes Orientales et de l'Amérique (17 juin 1669); ordre aux réguliers de la Chine d'obéir aux vicaires apostoliques dans l'exercice de leurs facultés, et de subir leur visite quand ils exerceraient les fonctions curiales (13 septembre 1669); confirmation de décrets d'Alexandre VII et de la Propagande pour le rétablissement de la discipline sur plusieurs points délicats à Goa et dans les Indes Orientales (13 septembre 1669). *Ibid.,* p. 798, 815, 819. Clément IX favorisa l'établissement de la Société des missions étrangères de Paris en approuvant, sur le rapport du cardinal Bona, ses instructions ou *Monita;* il régla en même temps que les membres de la Société ne prononceraient pas de vœux. Launay, *Histoire générale,* t. I, p. 163 sq.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum,* Turin, 1869, t. XVII; *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France,* Paris, 1888, t. I, p. 213 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1767 sq., t. I.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes,* Paris, 1847, t. VI, p. 90 sq.; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes,* Paris, 1896, t. V, p. 104 sq.; Beani, *Clemente IX, notizie storiche,* Prato, 1893; Bower, *History of the roman popes,* Londres, 1746, t. X; Bozon, *Le cardinal de Retz à Rome,* Paris, 1878, p. 79 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha, 1889, t. I, p. 434 sq.; Cauchie, *La paix de Clément IX,* dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1898, t. III, p. 481 sq.; Chantelauze, *Le cardinal de Retz et ses missions diplomatiques,* Paris, 1879; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum,* Rome, 1677, t. IV; Dubois, *Henri de Pardaillan de Gondrin,* Alençon, 1902; du Mas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius,* Trévoux, 1702; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz,* Paris, 1875; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège,* Paris, 1894, t. II, p. 178 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne, 1887, t. VII, p. 262 sq.; Launay, *Histoire générale de la Société des missions étrangères,* Paris, 1894; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. XI; Palatius, *Gesta pontificum romanorum,* Venise, 1688, t. IV, p. 623 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves,* t. III, p. 197 sq.; Ranke, *Die römischen Päpste,* Leipzig, 1874, t. III, p. 33 sq., 71 sq., 101 sq.; *Relation de ce qui s'est passé dans la paix de l'Église* (par l'abbé Véret, grand-vicaire de Sens), Paris, 1706; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom,* t. III, p. 634 sq.; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* Paris, 1888, t. IV; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum,* Ferrare, 1754, t. II, p. 690 sq.; Terlinden, *Clément IX et la guerre de Candie,* Louvain, 1904.

J. DE LA SERVIÈRE.

11. CLÉMENT X, pape (1670-1676), successeur de Clément IX. Émile Altieri naquit à Rome, le 15 juillet 1590, d'une noble famille dont il était le dernier rejeton mâle; devenu pape, il assura la continuation de son nom en le transmettant, avec ses armes et sa fortune personnelle, au cardinal Paluzzi et à son neveu Gaspar, qui avait épousé Laure-Catherine Altieri.

Après de bonnes études de droit civil et de droit canon, il fit ses débuts dans la diplomatie, comme auditeur de la nonciature de Pologne, puis fut nonce à Naples et en Pologne; en 1627, il était évêque de Camerino. Alexandre VII le fit secrétaire de la S. C. des Évêques et Réguliers, Clément IX, président de la Chambre apostolique; un mois avant sa mort, ce dernier pape lui donna la pourpre en lui disant gaiement : « Vous serez notre successeur. »

Le conclave qui suivit la mort de Clément IX fut long et agité, à cause des rivalités des factions de France et d'Espagne. Le duc de Chaulnes, qui avait contribué à l'élection de Clément IX, avait été de nouveau envoyé à Rome par Louis XIV comme ambassadeur extraordinaire auprès du conclave. Il fut moins heureux qu'en 1667, et ne put enlever l'élection d'aucun de ses candidats; après cinq mois de luttes, les divers partis réunirent par lassitude leurs suffrages sur le cardinal Altieri.

dont le grand âge laissait la porte ouverte à toutes les espérances (29 avril 1670), son nom ne figurait même pas dans l'instruction remise par Lionne au duc de Chaulnes. Cf. Hanotaux, *Recueil des instructions*, t. I, p. 227; Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, t. II, p. 404 sq.

Clément X et son neveu d'adoption, le cardinal Paluzzi Altieri, s'efforcèrent d'encourager le commerce et l'industrie dans les États pontificaux; un décret du 15 mars 1671, *Bullarium*, p. 229, statua que les nobles romains pouvaient, sans déroger, se livrer au commerce de détail. Il éleva à Rome un hospice pour les nouveaux convertis, construisit le palais Altieri, embellit le pont Saint-Ange et la place Saint-Pierre, et secourut avec une grande charité les victimes du tremblement de terre qui éprouva l'Italie en 1675. Son gouvernement ne fut cependant pas populaire, à cause des impôts nouveaux que le cardinal Altieri crut devoir établir. L'un d'eux surtout, un droit de 3 0/0 qui frappait toutes les marchandises entrant à Rome, même à l'adresse des cardinaux ou des ambassadeurs, causa un mécontentement universel; les ambassadeurs protestèrent avec une telle violence qu'Altieri ne put parvenir à faire observer son décret. Gérin, *op. cit.*, p. 546 sq. D'autres graves démêlés surgirent entre la curie et l'ambassade de France, gérée alors par le duc d'Estrées, et son frère, le cardinal évêque de Laon, protecteur des affaires du royaume. Nominations de cardinaux et de bénéficiers, exemptions des taxes auxquelles la cour de Rome prétendait, droit d'asile réclamé par l'ambassadeur, non seulement dans son palais, mais dans le quartier avoisinant, tout devint prétexte aux plus blessantes entreprises des d'Estrées contre le pape et celui qu'ils appelaient « son neveu postiche ». Gérin, *op. cit.*, p. 538-610. En même temps commençait en France cette série de mesures arbitraires et contraires aux droits de l'Église qui devaient aboutir sous Innocent XI à une rupture ouverte avec la cour de Rome. En août 1670, Clément X dut répondre à l'arrêt d'Agen, dont il a été question précédemment, voir col. 88, par une importante constitution qui règle les rapports entre évêques et réguliers pour la confession et la prédication; on en trouvera plus bas l'analyse. En 1673, Louis XIV décréta de sa propre autorité la suppression de divers ordres militaires et hospitaliers, et la transformation de ceux de Saint-Lazare et de Notre-Dame du Mont-Carmel, dont le roi prenait la grande maîtrise; il établit la même année à Paris et dans tout le royaume des officiers à charges vénales, dont le ministère était nécessaire « pour toutes les expéditions et provisions ecclésiastiques et spirituelles émanées de Rome et d'Avignon ». L'édit allait jusqu'à déclarer « nuls et de nul effet » les décrets pontificaux obtenus par une autre voie. *Procès-verbaux du clergé*, t. V, p. 262 sq. Cf. Gérin, *Louis XIV*, p. 497. Un envoyé spécial, l'abbé Cocquelin, vint à Rome essayer d'arracher au pape la ratification de ces mesures; il devait de plus obtenir la sécularisation d'une foule de petits monastères, l'imposition de la règle de Saint-Maur à toutes les congrégations bénédictines, la faculté pour le roi d'imposer, sur tous les bénéfices à sa nomination, des pensions perpétuelles s'élevant jusqu'au tiers du revenu. Le pape répondit, le 22 avril 1673, par une lettre qui mérite d'être placée à côté des brefs célèbres d'Innocent XI contre la régale; tout en se montrant disposé à certaines concessions pécuniaires, il refusait absolument de ratifier les décrets portés par le pouvoir civil au mépris de l'autorité apostolique. Gérin, *op. cit.*, p. 497, 498. En 1673 et 1675, toutes les églises du royaume furent soumises, par déclaration royale, au droit de régale qui n'atteignait jusque là que les évêchés fondés par les rois de France; les archevêques et évêques qui n'avaient pas encore « clos leur régale » devaient accomplir cette formalité dans les six mois, en faisant enregistrer leur serment. Ces ordonnances étaient en contradiction avec un décret du IIe concile général de Lyon qui, en autorisant la régale dans les évêchés où elle existait, avait défendu de l'introduire dans d'autres. Voir RÉGALE. Les prédécesseurs de Louis XIV, malgré les prétentions contraires des parlements, avaient respecté cette défense. Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée de 1682*, Paris, 1870, p. 39. Deux prélats, Caulet, évêque de Pamiers, et Pavillon, évêque d'Alet, dont nous avons raconté dans l'article précédent l'obstination janséniste, voir col. 90-91, furent cette fois mieux inspirés; ils refusèrent de prêter le serment demandé et de recevoir les bénéficiers pourvus en régale par le roi dans leurs diocèses. Clément X avait été informé de cette affaire; mais elle ne fut réglée que par ses successeurs.

Les efforts faits par le pape pour maintenir ou rétablir la paix entre les princes chrétiens, et les liguer contre les Turcs, qui depuis la prise de Candie menaçaient l'Italie, contrarièrent souvent la politique française. On voit ainsi, en 1672, Clément X s'entremettre pour réconcilier Gênes et la Savoie, et écrire à l'électeur de Cologne pour le détourner de se joindre à la France contre la Hollande. Gérin, *Louis XIV et le saint-siège*, t. II, p. 483. En 1675 et 1676, il offre sa médiation pour apaiser la guerre rallumée entre la France et la maison d'Autriche; pendant que ses ouvertures étaient bien accueillies à Vienne et à Madrid, Louis XIV n'y faisait que des réponses dilatoires, et le pape mourut sans avoir vu la réunion du congrès d'où devait sortir la paix de Nimègue. Gérin, *op. cit.*, p. 626, 642, 643.

En même temps, Clément X aidait de ses subsides et de ses encouragements les Polonais qui, sous la conduite du grand maréchal Jean Sobieski, remportèrent sur les Turcs la victoire de Choczim (10 novembre 1673). L'incapable roi de Pologne, Michel Korybuth, étant mort ce même jour, Jean Sobieski fut élu pour lui succéder, à la grande joie du pape (21 mai 1674). Malheureusement, sous l'influence de l'ambassadeur de France en Pologne, Forbin-Janson, évêque de Marseille, le nouveau roi entama presque aussitôt avec les Turcs des négociations qui devaient aboutir à la funeste paix de Zurawno (1676). Gérin, *op. cit.*, p. 521 sq.

En 1673, le grand duc de Moscovie, Jean Basilitz, envoya une ambassade au pape pour lui demander la confirmation de son titre de tsar; l'attachement du grand duc au schisme empêcha le succès de sa requête.

Malgré son grand âge, Clément X avait conservé ses forces et sa lucidité d'intelligence, et il n'est pas exact qu'il ait abdiqué son pouvoir entre les mains du cardinal Altieri, comme le lui reprochait l'ambassadeur de France. Cf. *Mémoire des intrigues*, p. 15 sq.; Gérin, *op. cit.*, p. 435 sq. Au commencement de juillet 1676, il fut pris d'hydropisie; le 22 juillet, il reçut l'extrême-onction, sans que le cardinal d'Estrées, qui lui devait la pourpre, eût voulu paraître à la cérémonie; il mourut le même jour.

On doit à Clément X la canonisation, déjà préparée par Clément IX, de saint Pierre d'Alcantara et de sainte Madeleine de Pazzi (11 mai 1670), *Bullarium*, t. XVIII, p. 1, 11; celles de saint Gaëtan de Thienne et de saint François de Borgia (11 juin et 3 juillet 1671), *ibid.*, p. 233, 236; de sainte Rose de Lima et de saint Louis Bertrand (12 avril 1671), *ibid.*, p. 187, 215; de saint Philippe Beniti (4 juillet 1672). *Ibid.*, p. 314. Il a béatifié Pie V (27 avril 1672), *ibid.*, p. 304; Jean de la Croix et François Solano (25 janvier 1675), *ibid.*, p. 526; les martyrs de Gorcum (14 novembre 1675). *Ibid.*, p. 600. Il a créé le siège épiscopal de Québec en faveur de Mgr de Laval (1675).

Les querelles du jansénisme semblaient assoupies par la paix de Clément IX; le seul acte important de Clément X contre la secte est son approbation du décret de l'Index condamnant l'écrit d'Adam Widenfelt,

Avertissemens salutaires de la Bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets, qui avait excité d'ardentes polémiques (19 juin 1674). Cf. Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 53. Le pape se refusa à rapporter le formulaire d'Alexandre VII, malgré les instances de Louis XIV. Gérin, *op. cit.*, t. II, p. 412.

Le 21 juin 1670 fut publiée, comme il a été dit col. 95, la célèbre constitution *Superna magni Patrisfamilias, Bullarium,* t. XVIII, p. 55 sq., qui règle les privilèges des réguliers par rapport à la prédication et à la confession. Après avoir rappelé les décrets du concile de Trente sur la matière, le pape, pour apaiser des controverses récemment soulevées, donne les explications et décisions suivantes :

Pour prêcher aux fidèles dans leurs églises propres, les réguliers doivent avoir l'approbation de leurs supérieurs, et, de plus, demander la bénédiction de l'évêque; il n'est pas nécessaire qu'ils obtiennent cette bénédiction; au cas seulement où l'évêque leur interdirait formellement la prédication, ils doivent s'abstenir. Pour prêcher dans une église étrangère, outre l'approbation de leurs supérieurs, il leur faut la permission de l'évêque diocésain; celui-ci peut les soumettre à un examen préalable, et la permission une fois accordée peut être suspendue « pour des causes raisonnables, même occultes, mais concernant le ministère de la prédication ». Cependant l'évêque ne peut faire aux réguliers une défense générale de prêcher dans les églises de leur ordre.

Pour la confession, l'approbation de l'évêque diocésain est nécessaire aux réguliers, quand même ils seraient approuvés pour un autre diocèse auquel les pénitents qui se présentent appartiendraient. Une approbation distincte est exigée pour les confessions des religieuses, et les pouvoirs donnés pour un couvent ne s'étendent pas à d'autres. En revanche, dans les monastères, « ou même les collèges où la vie régulière est en vigueur, les supérieurs réguliers, aussi bien que les confesseurs des religieux, peuvent entendre les confessions des séculiers qui sont vraiment de la famille, et perpétuels commensaux de la communauté, non de ceux qui ne sont qu'employés au service de la maison. » Le religieux approuvé par l'évêque peut, à toute époque de l'année, et même au temps pascal, entendre les confessions de tout fidèle, même malade, sans permission du curé. Quand l'approbation a été donnée au régulier après examen, elle ne peut être suspendue, « sinon pour un motif nouveau concernant la confession elle-même, » et l'évêque n'a pas le droit de soumettre le confesseur à un nouvel examen; il peut cependant retirer les pouvoirs à un religieux qui donnerait du scandale, « la première qualité du ministre du sacrement de pénitence étant l'intégrité de vie, » mais il ne peut enlever à la fois les pouvoirs à tous les religieux d'un même couvent sans recourir au siège apostolique. Les dernières clauses de la bulle regardent l'absolution des cas réservés à l'évêque ou au pape. En cas de doute sur l'étendue des privilèges de tel ou tel ordre religieux, « si les termes desdits privilèges sont obscurs et ambigus, on ne doit pas en appeler au métropolitain, mais c'est au siège apostolique d'interpréter ces privilèges, l'interprétation appartenant à celui qui les a concédés. »

Le 7 juillet 1670, la permission est donnée aux franciscains de l'Observance, même prêtres, d'exercer avec l'autorisation de leurs supérieurs la médecine et la chirurgie « pour l'utilité des chrétiens de Terre-Sainte ». *Bullarium,* t. XVIII, p. 66.

Le 6 avril 1673, interdiction est faite, à tout séculier ou régulier, « d'éditer par lui-même ou par d'autres, sans une permission de la S. C. de la Propagande, permission qui devra être imprimée en tête de l'ouvrage, des livres ou écrits quelconques touchant les missions étrangères ou les questions qui s'y rapportent. » *Bullarium,* t. XVIII, p. 393.

En 1673 et 1674, de nombreuses ordonnances protégèrent les vicaires apostoliques de la Chine et des Indes contre les prétentions du clergé portugais. L'inquisition de Goa ne devait avoir aucune juridiction sur les pays non soumis au roi de Portugal, *Bullarium,* p. 442; les évêques et vicaires apostoliques des Indes et de la Chine étaient déclarés soumis au pape sans qu'aucun autre évêque pût exercer sa juridiction sur leurs territoires. *Bullarium,* p. 455, 482, 486. Cf. Launay, *Histoire générale des missions étrangères,* t. I, p. 197 sq. Un autre curieux décret du 17 avril 1675 soustrayait à la juridiction du Saint-Office de Portugal le célèbre missionnaire jésuite, Antoine Vieyra, et le déclarait soumis, sa vie durant, à la seule inquisition romaine (pour les causes qui relevaient de son tribunal). *Bullarium,* p. 573. Ce décret avait été motivé par les persécutions exercées en Portugal contre l'infatigable dénonciateur des cruautés et des abus qui pullulaient dans les colonies de son pays. Cf. Carrel, *Antoine Vieyra,* Paris, 1879, p. 366 sq.

Le 13 janvier 1672, une série d'ordonnances très sages réglementa l'exhumation des corps saints, ensevelis dans les catacombes de Rome, et les conditions auxquelles les fidèles pouvaient leur rendre un culte. Aucun corps ne pouvait être extrait des catacombes sans la permission du cardinal-vicaire et la présence d'un prêtre par lui désigné. Les reliques découvertes devaient être mises sous la garde du préfet de la sacristie apostolique ou d'un prêtre délégué; on ne pouvait les exposer au culte sans l'approbation du cardinal-vicaire; on ne devait les distribuer aux fidèles qu'avec la plus grande précaution, et en s'assurant qu'elles ne seraient pas conservées dans des maisons particulières, mais seulement dans des églises ou chapelles; défense était faite de changer les inscriptions mises sur les reliquaires ou les châsses à la suite de l'enquête du cardinal-vicaire; l'excommunication était portée contre tous ceux qui recevraient, en échange des reliques par eux distribuées, une gratification si minime qu'elle fût. *Bullarium,* p. 296. Clément X confirma et augmenta les faveurs accordées au collège germanique par ses prédécesseurs, mais régla que les élèves devraient, aussitôt leurs études terminées, rentrer en Allemagne pour se mettre à la disposition de leurs évêques. *Bullarium,* p. 47, 118.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum,* Turin, 1869, t. XVIII; G. Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Rome,* Paris, 1888, t. I (1648-1687), p. 227 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1767 sq., t. V.

II. TRAVAUX. — Amelot de la Houssaye, *Histoire du conclave de Clément X,* Paris, 1676; Arisio, *Memorie sulla vita di Clemente X,* Rome, 1863; Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes,* Paris, 1847, t. VI; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes,* Paris, 1896, t. V; De Bildt, *The conclave of Clement X,* in-8°, Londres, 1905, t. I; Bower, *History of the roman popes,* Londres, 1746, t. XI; Bozon, *Le cardinal de Retz à Rome,* Paris, 1878; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha, 1880, t. I, p. 437 sq.; Chantelauze, *Le cardinal de Retz,* Paris, 1875; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz,* Paris, 1875; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège,* Paris, 1894, t. II, p. 391 sq.; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum,* Rome, 1751, t. I; Launay, *Histoire générale de la Société des missions étrangères,* Paris, 1894, t. I; *Mémoire des intrigues de la cour de Rome depuis l'année 1669 jusqu'en 1676,* Paris, 1677; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. I, p. 318 sq.; Palatius, *Gesta pontificum romanorum ab Innocentio IV ad Innocentium XI,* Venise, 1688, t. IV, p. 654 sq.; Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves,* Paris, 1864, t. III, p. 224 sq.; Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten,* Leipzig, 1874, t. III, p. 98 sq.; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom,* Berlin, 1870, t. IV.

J. DE LA SERVIÈRE.

12. CLÉMENT XI, pape (1700-1721), successeur d'Innocent XII. — I. Biographie. II. Politique. III. Conduite à l'égard du jansénisme. IV. Clément XI et les missions. V. Actes divers.

I. BIOGRAPHIE. — Jean-François Albani naquit à Urbin

le 22 juillet 1649. Après de solides études à Urbin et au collège romain, il prit son doctorat en l'un et l'autre droit, et fit sa carrière dans l'administration des États romains; référendaire des deux signatures, consulteur de la Congrégation consistoriale, gouverneur de Rieti et de Spolète, vice-légat d'Urbin, vicaire et juge de l'église Saint-Pierre, il s'acquit dans ces différentes charges la confiance d'Innocent XI qui, en 1687, à la mort du savant cardinal Slusi, le nomma secrétaire des brefs secrets. Cette charge importante le mit en rapport avec toutes les cours européennes; on le voit en 1687 chargé par la reine Christine de Suède mourante de traiter auprès du pape les intérêts des gens de sa maison; le 3 février 1690, Alexandre VIII le nomme cardinal-diacre en lui conservant ses fonctions; en cette qualité il rédige la bulle qu'Alexandre VIII promulgua de son lit de mort contre l'assemblée de 1682 et ses doctrines. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 748. Sous Innocent XII, il compose la bulle contre le népotisme, qui excita de violentes irritations dans la cour romaine (1691); il négocie la réconciliation de la France et du saint-siège, en obtenant des membres de l'assemblée de 1682 que le roi avait nommés à des évêchés une lettre au pape où ils regrettaient de lui avoir déplu et affirmaient n'avoir rien voulu décréter. Il est chargé de recevoir et de secourir les Anglais catholiques partisans de Jacques II, que le triomphe de Guillaume d'Orange avait forcés de s'exiler à Rome (1694); à la mort de Jean III Sobieski, roi de Pologne, il soutient de toutes ses forces, au nom d'Innocent XII, la candidature de Frédéric-Auguste, électeur de Saxe, qui venait d'embrasser le catholicisme (1698). En juin 1700, Charles II d'Espagne ayant envoyé consulter Innocent XII sur l'affaire de sa succession, dans le conseil réuni par le pape pour préparer sa réponse, le cardinal Albani se déclara avec force en faveur des droits du duc d'Anjou, et le pape répondit en ce sens au roi d'Espagne; jamais l'Autriche ne pardonna cette attitude à Albani. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 39, 40. Albani n'était pas encore prêtre; au moment où la faiblesse d'Innocent XII annonçait sa fin prochaine, le cardinal se décida à prendre le sacerdoce à la suite d'une retraite à la maison de Saint-Lazare, à Rome; il célébra sa première messe le 6 octobre 1700; le pape venait de mourir et le conclave allait s'ouvrir.

On s'attendait à ce que ce conclave, composé de cinquante-huit cardinaux, fût long et orageux. La nouvelle de la mort de Charles II décida les électeurs à se hâter pour que le nouveau pape pût intervenir dans les terribles complications qu'amènerait la succession d'Espagne; en quatre heures les suffrages se réunirent sur le nom d'Albani; trois jours celui-ci résista, se rendant compte mieux que personne des difficultés qui l'attendaient; il ne céda qu'à une consultation de quatre théologiens pris dans divers ordres religieux, qui lui firent une obligation de conscience d'accepter la tiare; le 23 novembre 1700, l'élection se fit dans les formes; le 30, le cardinal de Bouillon, évêque de Porto, sacra évêque le nouvel élu; le 8 décembre, eut lieu le couronnement à Saint-Pierre. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 40 sq.

Clément XI ne changea rien aux habitudes de piété, de mortification et de bienfaisance, qui l'avaient rendu cher au peuple de Rome dès le temps de son cardinalat. Malgré les épineuses affaires qui remplirent son pontificat, il trouvait chaque jour le temps de deux méditations, et récitait son office à genoux. Il aimait à remplir en personne ses devoirs d'évêque de Rome, prêchant et confessant à Saint-Pierre, et officiant pontificalement aux grandes fêtes. Les homélies prononcées par lui dans ces circonstances ont été conservées. Sa vie était si mortifiée qu'il dépensait à peine quinze baïoques (seize sous de France) pour sa table chaque jour. Lafitau, *Vie,* t. II, p. 281. Il tint à se conformer strictement à la constitution d'Innocent XII sur le népotisme, dont il avait été l'inspirateur, et la fortune modeste de ses neveux ne reçut de lui aucun accroissement. A peine pape, il renvoya dans leurs diocèses les prélats dont la présence n'était pas nécessaire à Rome et stimula leur zèle par de fréquentes inspections des évêchés et monastères italiens. Il veilla toujours soigneusement au bon ordre de la ville de Rome, faisant observer dans sa rigueur la constitution d'Innocent XI contre les franchises des ambassades, établissant de nouveaux règlements de police, et surveillant de près la conduite de ses officiers et magistrats; le premier mardi de chaque mois était consacré à une audience où chacun pouvait librement apporter ses plaintes. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 53 sq. Ce pape, si modeste dans ses goûts, se montrait magnifique lorsqu'il s'agissait de secourir les pauvres ou d'encourager les lettres et les arts. Une congrégation spéciale fut instituée pour assurer les approvisionnements de Rome et de l'État pontifical, et des greniers créés en 1705 pour les pauvres de la ville; lors de la peste de Marseille, en 1720, le pape secourut généreusement Belzunce en lui envoyant 2000 charges de blé, avec un bref très élogieux pour son héroïque conduite. *Opera,* t. IV, p. 2411. Cf. Lafitau, *Vie,* t. II, p. 207. On doit à Clément XI l'établissement au Capitole d'une Académie des beaux-arts, et de nombreux encouragements donnés aux peintres et sculpteurs de son temps; il porta une défense d'enlever de Rome les objets antiques sans une permission pontificale. Cf. Reumont, *Geschichte,* t. III, p. 773. Surtout il envoya en Syrie et en Égypte Élie-Joseph Assémani et plusieurs autres savants maronites qui firent pour la bibliothèque du Vatican les plus fructueuses récoltes de manuscrits orientaux. Lafitau, *Vie,* t. II, p. 258. Clément XI mourut pieusement le 19 mars 1721, en la fête de saint Joseph, pour lequel il avait toujours eu une grande dévotion.

II. POLITIQUE. — A peine élu, le nouveau pape envoya des brefs à l'empereur, et aux rois de France et d'Espagne, pour les supplier de régler pacifiquement la succession de Charles II; il s'offrait à prendre en sa garde, et sous son séquestre, les États d'Italie qui appartenaient à l'Espagne, jusqu'à ce qu'un accord eût été conclu à leur sujet; repoussé des deux côtés, il s'efforça du moins, sans plus de succès, de sauvegarder la neutralité de l'Italie par une ligue des princes italiens qui empêcheraient les compétiteurs de faire passer des troupes à Naples ou dans le Milanais; malgré ses protestations, les troupes impériales envahirent le duché de Ferrare. En même temps Philippe V et l'archiduc Charles sollicitaient à la fois du pape l'investiture du royaume de Naples; Clément XI se contint d'abord dans la plus stricte neutralité; comme aux approches de la fête de saint Pierre, en 1701, les ambassadeurs des deux compétiteurs se préparaient à présenter au Vatican la redevance que les rois de Naples payaient tous les ans comme feudataires du saint-siège, il prit le parti de refuser la double ambassade, et pour empêcher que ce refus ne tirât à conséquence pour l'avenir, le 25 juin, il publia un décret par lequel il renvoyait à une époque indéterminée la réception de l'hommage dû chaque année aux papes par les rois de Naples, « sans que ce délai pût apporter aucun préjudice aux droits de l'Église. » Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 70.

Pour les évêchés qui vaqueraient dans le royaume de Naples, Clément convint avec Philippe V qu'ils seraient pourvus sur les propositions secrètes du roi, de telle sorte que l'initiative des choix semblerait venir du pape. *Ibid.*, p. 89. Clément XI, qui avait toujours penché du côté des Bourbons, fut vivement irrité par l'acte de l'empereur Léopold qui, pour obtenir l'appui de l'électeur de Brandebourg, avait érigé en royaume la Prusse ducale, donnant ainsi une nouvelle force aux protestants allemands; le pape protesta dans une allocution consistoriale, et s'efforça vainement d'obtenir des princes ca-



tholiques qu'ils ne reconnussent pas le nouveau royaume. *Opera,* t. I, p. 3; t. IV, p. 44. L'empereur, en réponse, fit envahir les Romagnes par ses troupes; chassées d'abord par le prieur de Vendôme en 1704, elles reparurent dans l'État pontifical après les désastres des armées françaises et la levée du siège de Turin qui laissait les Impériaux maîtres de l'Italie du Nord. En 1708, l'archiduc Charles avait plus de 20 000 hommes sur les territoires de Ferrare et de Bologne, et ces troupes, en majeure partie protestantes, se livraient aux pires excès; en même temps l'archiduc, qui dominait sur le royaume de Naples et le Milanais, défendait à ses sujets d'envoyer de l'argent à Rome sous aucun prétexte, faisait séquestrer les revenus des ecclésiastiques qui résidaient hors du pays, et interdisait d'exécuter les bulles et brefs expédiés par le pape. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 136, 226 sq. Clément XI, indigné de ces violences, protesta solennellement et menaça les envahisseurs de l'excommunication, *Bullarium,* p. 180, 214, 217; il finit par lever contre les Impériaux une vingtaine de mille hommes. Mais cette petite armée, à laquelle Louis XIV ne put envoyer de renforts, ne fit qu'un simulacre de résistance. Le 15 janvier 1709, dans un traité signé à Rome, le pape subissait toutes les conditions de l'empereur et de l'archiduc. Il licenciait son armée et promettait de réunir une congrégation de cardinaux pour délibérer sur la reconnaissance de Charles comme roi d'Espagne; à ce prix l'archiduc retira ses ordonnances et fit évacuer à ses troupes l'État pontifical. Baudrillart, *Philippe V,* t. I, p. 302 sq.; Pometti, *Studii,* p. 397 sq. La congrégation cardinalice ayant laissé la décision au pape, il donna, le 15 octobre 1709, une déclaration qui reconnaissait Charles III comme « roi catholique des Espagnes, sans porter préjudice à aucun autre, et de telle sorte que les droits des deux prétendants à la succession d'Espagne restent également saufs et intacts ». *Opera,* t. I, p. 42; t. IV, p. 70 sq., 349 sq. L'empereur Joseph Ier et l'archiduc se contentèrent de cette déclaration. Ce fut au tour de Philippe V de s'irriter. Malgré les conseils de Louis XIV, qui lui représentait la nécessité où s'était trouvé le pape, et l'imprudence qu'il y aurait à rompre avec lui dans les circonstances où l'on se trouvait, le roi d'Espagne chassa de Madrid le nonce Zondodari (8 avril 1709), et interdit aux évêques espagnols toute correspondance avec Rome; sur les remontrances du pape et des prélats, il eut le bon sens de rapporter peu après cette seconde ordonnance. Baudrillart, *Philippe V,* t. I, p. 316 sq.; Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 248 sq. Cf. *Bullarium,* p. 450; *Opera,* t. IV, p. 686 sq. L'empereur Joseph Ier étant mort prématurément en 1711, après avoir eu avec la cour de Rome les plus mauvais rapports, Clément XI refusa généreusement de s'opposer à l'élection de son frère l'archiduc Charles, et le reconnut comme « roi des Romains et futur empereur ». *Bullarium,* p. 600. Il lui concéda même le droit dit « de premières prières » ou la nomination au premier bénéfice qui vaquerait après son avènement dans chacun des chapitres d'Allemagne. *Ibid.,* p. 603. L'empereur reconnaissant rétablit les bons rapports avec le Saint-Siège.

L'attention du pape se dirigea bientôt tout entière vers les négociations engagées à Utrecht. Les plénipotentiaires traitaient du sort de la Sicile et de la Sardaigne, pays vassaux du saint-siège, sans le moindre égard pour les droits du pape; surtout il était question de supprimer l'art. 4 de la paix de Ryswick qui avait stipulé le maintien de la foi catholique dans les pays restitués à des princes protestants, et de revenir aux décisions des traités de Westphalie qui laissaient le prince imposer son culte à ses sujets. A Rastadt, le nonce Passionei et l'abbé de Polignac firent adopter des dispositions qui maintenaient expressément celles de Ryswick. Il était stipulé en particulier « que tout ce qui concerne la religion catholique, apostolique et romaine, sera maintenu dans l'état où les choses étaient avant la guerre, tant à l'égard des magistrats, qui ne pourront être que catholiques romains, comme par le passé, qu'à l'égard des évêques, chapitres, monastères, et généralement de tout le clergé ». Art. 27 de Rastadt et de Baden. Cf. Pometti, *Studii,* p. 448. Au même traité, les électeurs catholiques de Cologne et de Bavière, dépossédés par Joseph Ier comme partisans de la France, retrouvaient leurs dignités (art. 15). De nombreuses précautions furent stipulées à Utrecht pour que le catholicisme fut respecté dans les places de la Barrière, dont les Hollandais avaient la garde (art. 23), et à Gibraltar et Minorque cédés à l'Angleterre (art. 11). Cf. l'allocution consistoriale du pape à la suite de ces traités, *Opera,* t. I, p. 110 sq.; les textes dans le *Corps universel diplomatique* de Dumont, t. VIII, p. 370, 395, 419.

Les événements qui se passaient à l'est de l'empire n'avaient pas laissé le pape indifférent. Charles XII de Suède, ayant vaincu en plusieurs rencontres l'électeur de Saxe roi de Pologne Frédéric-Auguste, fit élire à sa place le 12 juillet 1704 par la diète polonaise Stanislas Leczinski, palatin de Posnanie; Clément XI prit vigoureusement le parti de Frédéric-Auguste sur qui il comptait pour ramener la Saxe à l'Église; il refusa de répondre aux lettres par lesquelles Stanislas lui avait fait part de son avènement, défendit aux évêques polonais d'assister à son couronnement, et enferma au château Saint-Ange l'évêque de Posnanie, partisan de Stanislas, que Frédéric-Auguste avait fait prisonnier et envoyé à Rome; il fit parvenir enfin à Frédéric-Auguste de fortes sommes qui lui permirent de se relever de ses défaites. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 131 sq. Lorsque, par le traité d'Alt-Ranstadt, l'électeur de Saxe eut renoncé à la couronne de Pologne, Clément XI protesta contre le traité, *Opera,* t. IV, p. 1688, et encouragea par son nonce les partisans du roi déchu à lui rester fidèles. Une ambassade russe envoyée par le tsar Pierre à Rome en 1707 fut bien reçue. *Ibid.,* p. 439. Clément XI obtint pour son protégé l'appui de la Russie qui triompha des Suédois à Pultawa le 8 juillet 1709; Frédéric-Auguste rentra aussitôt dans son royaume de Pologne, et le pape profita de son bonheur pour obtenir de lui maintes concessions; bien des abus que le séjour des troupes suédoises avait occasionnés en Pologne furent supprimés; l'intervention du roi auprès du tsar Pierre obtint plus de paix et de liberté aux catholiques de Russie; enfin, le jeune prince-électeur de Saxe fut élevé dans le catholicisme, et ne tarda pas à abjurer l'hérésie. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 257 sq. Cf. *Opera,* t. IV, p. 84, 138, 223, 234, 454, 654, 724, 1526, 2170.

A peine la paix rendue à l'Europe par les traités d'Utrecht et de Rastadt, le siège mis par les Turcs devant Corfou, et leur invasion en Hongrie inspirèrent au pape de nouvelles inquiétudes. Il secourut généreusement le comte de Schulembourg assiégé dans Corfou, et le prince Eugène de Savoie auquel il envoya en 1716 une épée et un chapeau bénits. La prise de Temeswar en 1716, et celle de Belgrade en 1717, par les Impériaux, sauvèrent une fois de plus la chrétienté. Reboulet, *Histoire,* t. II, p. 123 sq., 146 sq.

A la faveur de la guerre de succession d'Espagne, de tristes événements avaient séparé la Sicile du saint-siège. En 1712, l'évêque de Lipari excommunia des collecteurs d'impôts qui avaient frappé de certaines taxes des biens d'Église exempts; ceux-ci firent appel de l'évêque au tribunal de la Monarchie de Sicile. Ce tribunal, dont les membres étaient à la nomination du roi de Naples, prétendait exercer au nom du roi en Sicile les pouvoirs de légat *a latere,* qu'une bulle d'Urbain II avait, disaient les juristes siciliens, conférés à Roger comte de Sicile et à tous ses successeurs dans le gouvernement du pays. Les papes avaient toujours protesté contre cette bulle. Sentis, *Die Monarchia,* p. 25-55.

On observait d'ailleurs que Lipari ne dépendait pas de la Sicile. Malgré ces circonstances, le tribunal de la Monarchie se déclara compétent, et cassa la sentence de l'évêque de Lipari. Clément XI cassa à son tour la sentence d'absolution du tribunal; celui-ci ne se soumit pas, et envoya à Lipari un commissaire qui admit aux sacrements les excommuniés. Clément XI excommunia le commissaire et tous ceux qui avaient eu part à ses actes; il publia de plus un décret réservant au pape seul l'appel des excommunications épiscopales en matière d'immunités ecclésiastiques. *Bullarium*, p. 531. Le vice-roi de Sicile, jugeant que ce décret était la ruine du tribunal de la Monarchie, rendit une ordonnance le déclarant nul et de nul effet; plusieurs évêques siciliens ayant, malgré la défense du pouvoir civil, promulgué la constitution du pape, furent exilés, et se retirèrent à Rome après avoir jeté l'interdit sur leurs diocèses; cet interdit fut confirmé par le pape. Cf. Sentis, *Die Monarchia*, p. 140 sq.; Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 30 sq.

La situation s'aggrava, lorsqu'en 1713 le duc de Savoie fut devenu, par le traité d'Utrecht, maître de la Sicile. Victor-Amédée II avait, depuis plusieurs années, rompu avec la cour de Rome; dès les débuts de son pontificat, Clément XI avait dû protester contre plusieurs ordonnances par lui rendues contre les immunités ecclésiastiques et les droits du saint-siège en matière de nomination aux bénéfices. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 76 sq. En 1710 de nouvelles entreprises sur la juridiction ecclésiastique amenèrent de nouvelles protestations. Reboulet, *ibid.*, p. 266 sq. Cf. *Bullarium*, p. 271, 407, 413. Quand Victor-Amédée eut obtenu le royaume de Sicile, il ne fit même pas part de son avènement au pape dont il devenait le vassal; Clément XI s'éleva sans succès contre cet abus dans des lettres adressées au nouveau roi lui-même et aux plénipotentiaires réunis à Utrecht et à Rastadt (1713 et 1714). Cf. *Opera*, t. I, p. 110. Comme il fallait s'y attendre, le roi de Sicile poussa à l'extrême les difficultés pendantes entre le Saint-Siège et le tribunal de la Monarchie; il chassa du royaume nombre de gentilshommes et d'ecclésiastiques fidèles à observer les interdits lancés par les évêques et le pape, et plus de 500 prêtres se trouvèrent à la fois réfugiés à Rome, où l'on pourvut généreusement à leurs besoins; il porta de plus un décret interdisant l'entrée du royaume à tout document pontifical. Clément XI se décida à en finir, et le 20 février 1715 la bulle *Romanus pontifex* cassa et abolit entièrement le tribunal de la Monarchie de Sicile, *Bullarium*, p. 651; un bref qui accompagnait la bulle établissait de nouveaux tribunaux, dont les membres, désignés par le pape, jugeraient les causes jusque-là réservées au tribunal de la Monarchie. *Bullarium*, p. 658. Le roi de Sicile refusa absolument obéissance à cette bulle, et fut appuyé dans sa révolte par la France et l'Espagne; le parlement de Paris, à la réquisition du procureur du roi, condamna plusieurs décrets rendus, en vertu de la bulle *Romanus pontifex*, par l'auditeur de la Chambre, et défendit d'en recevoir de semblables dans le royaume. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 70. C'est seulement en 1718 que Philippe V, ayant conquis la Sicile, conclut avec le pape un concordat qui permettait aux exilés de rentrer dans le royaume et prescrivait l'obéissance à la bulle pontificale. Reboulet, *ibid.*, p. 196, 197; Sentis, *Die Monarchia*, p. 156; Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 49 sq.

L'ambition d'Alberoni mit une dernière fois Clément XI aux prises avec l'Espagne. Le pape l'avait fait cardinal en 1717 à l'occasion du rétablissement par Philippe V du tribunal de la Nonciature. En 1718, le roi nomma son ambitieux favori au siège de Séville; le pape qui soupçonnait avec raison le cardinal d'avoir, par ses intrigues, lancé l'Espagne dans une guerre désastreuse pour la chrétienté, refusa l'institution du nouvel archevêque. Philippe rompit toutes relations avec le nonce qui quitta Madrid, et ordonna à tous les Espagnols présents à Rome de s'en retirer; cette nouvelle querelle dura jusqu'au traité de la Haye qui réconcilia l'Espagne et l'empire et amena la disgrâce d'Alberoni (1720). Celui-ci, exilé d'Espagne, se réfugia en Italie. Clément XI refusa d'abord de le recevoir à Rome, et fit même commencer son procès, puis se radoucit en voyant apaisées les querelles qu'il avait suscitées. Alberoni résida dès lors à la cour pontificale. Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 53.

A ce même traité de la Haye, la Sardaigne était cédée à Victor-Emmanuel II en échange de la Sicile; la Sicile, conquise pendant la guerre par l'Espagne, était par elle remise à l'empereur, qui en retour assurait à des infants d'Espagne l'investiture des duchés de Toscane, de Parme et de Plaisance, au cas où les possesseurs actuels viendraient à mourir sans enfants. Le pape protesta de nouveau contre ces dispositions de fiefs du Saint-Siège sur lesquelles il n'avait même pas été consulté; tout resta inutile. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 193 sq.

III. CONDUITE A L'ÉGARD DU JANSÉNISME. — 1° *En France.* — Lorsque Clément XI monta sur le trône pontifical, les controverses jansénistes venaient de se réveiller à Paris par la publication du *Problème ecclésiastique*, condamné par le Saint-Office le 2 juillet 1700. Voir JANSÉNISME. Bientôt après, l'affaire du *Cas de conscience* allait forcer le pape à se prononcer une fois de plus contre les jansénistes. Pendant l'été de 1701, un cas de conscience, soi disant présenté à la Sorbonne par un confesseur normand, circulait parmi les docteurs. Le confesseur demandait s'il pouvait donner l'absolution à un prêtre, son pénitent, qui ne voulait pas admettre le fait de l'attribution des cinq propositions au livre de Jansénius, mais se contentait à cet égard d'un silence respectueux, et signait avec ces restrictions le formulaire d'Alexandre VII. Quel qu'ait été le confesseur en question, Eustace, confesseur de Port-Royal, Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. VI, p. 169 sq., ou Fréhel, curé de Notre-Dame du Port à Clermont, Le Roy, *La France et Rome*, p. 98, le cas fut rédigé par Roulland, docteur en Sorbonne, et connu, avant sa publication, par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. 40 docteurs déclarèrent que le pénitent pouvait recevoir l'absolution, 23 autres firent quelques réserves, mais admirent une rédaction pratiquement équivalente. En juillet 1702, le cas fut imprimé et fit naturellement scandale; le 12 février 1703, il fut condamné par Clément XI. *Bullarium*, p. 80. Noailles, sur le conseil de Bossuet, avait rédigé une instruction pastorale contre le *Cas*, et la fit répandre dans Paris quarante-huit heures avant la publication du document pontifical; il écrivait ensuite à Clément XI en se félicitant d'avoir publié sa censure au moment où le bref arrivait en France. « Bien des gens crurent, dit le chancelier d'Aguesseau dans le spirituel récit qu'il a laissé de cette affaire, qu'il auroit pu renverser la phrase, et dire qu'il avoit publié sa censure le même jour qu'il avoit reçu le bref. » (*Œuvres*, t. VIII, p. 229. Noailles fit circuler aussitôt parmi le clergé de Paris un formulaire d'adhésion à son instruction; cinq docteurs seulement refusèrent de le signer et furent exilés en différentes villes. Le Roy, *La France et Rome*, p. 110 sq.; Lafitau, *Histoire*, t. I, p. 82 sq.

Ces mesures n'ayant pas suffi à rétablir la paix, et les controverses continuant à propos du *Cas*, Louis XIV demanda au pape une bulle qui condamnerait le silence respectueux. Clément XI hésita longtemps, car le roi exigeait que la bulle ne contînt aucune formule contraire aux usages gallicans; après que le projet en eut été communiqué à Louis XIV, la bulle *Vineam Domini Sabaoth* parut à Rome le 14 juillet 1705. *Bullarium*, p. 233 sq. Après avoir rapporté les condamnations portées par ses prédécesseurs contre les cinq propositions

le pape blâmait ceux qui, par un silence respectueux, prétendaient obéir aux constitutions apostoliques, et ajoutait : « Le sens condamné dans les cinq propositions du livre de Jansénius, tel que les mots le comportent, doit être condamné par tous les fidèles comme hérétique, et cela non seulement de bouche, mais de cœur; et on ne peut licitement souscrire avec d'autres dispositions le formulaire .» Voir JANSÉNISME.

L'assemblée du clergé de France reçut cette bulle au mois d'août, mais en l'accompagnant de commentaires qui blessèrent profondément Clément XI, car les prélats y enseignaient « que les constitutions des papes obligent toute l'Église, lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs ». Le Roy, *La France et Rome,* p. 187. Cf. *Procès-verbaux du clergé,* t. VI, p. 838 sq.; *Pièces,* p. 349 sq. Des lettres patentes promulguèrent la bulle et furent enregistrées au parlement; tous les évêques français la reçurent, sauf celui de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, dernier survivant des 19 prélats qui avaient amené en 1667 la paix de Clément IX. Dans un mandement, Montgaillard se borna à enregistrer le fait accompli, opposant Clément IX à Clément XI; son mandement fut censuré par le pape le 18 janvier 1710. *Bullarium,* p. 365.

Le 31 août 1706, Clément XI envoya deux brefs sévères l'un à Louis XIV, l'autre au cardinal de Noailles, pour se plaindre des commentaires dont le clergé de France avait accompagné son acceptation de la bulle *Vineam Domini.* Le pape blâmait les évêques « d'usurper la plénitude de puissance que Dieu n'a donnée qu'à cette unique chaire de Saint-Pierre », et leur enjoignait « d'apprendre à révérer et à exécuter ses décrets, loin d'avoir la prétention de les examiner ou de s'en rendre juges ». *Opera,* t. IV, p. 319; Le Roy, *La France et Rome,* p. 214. Louis XIV refusa de recevoir les brefs; et comme des copies en circulaient en France, le parlement rendit un arrêt pour les faire saisir; le bon sens du roi l'empêcha de laisser publier l'arrêt.

L'acceptation par écrit de la bulle *Vineam Domini* était imposée au clergé et aux communautés du diocèse de Paris. Le 21 mars 1706, les religieuses de Port-Royal des Champs refusèrent de donner cette signature sans une addition conçue en ces termes : « sans déroger à ce qui s'est fait à leur égard à la paix de l'Église sous le pape Clément IX. » Louis XIV sollicita aussitôt du pape une bulle supprimant l'abbaye des Champs, et transférant ses revenus à Port-Royal de Paris. Le 27 mars 1708, Clément XI donna cette bulle; Port-Royal de Paris devenait propriétaire des deux maisons; Port-Royal des Champs était supprimé; mais les 26 religieuses, âgées pour la plupart, qui l'habitaient encore, en garderaient la jouissance jusqu'à la mort de la dernière d'entre elles, et recevraient une pension du monastère de Paris. Louis XIV fut très mécontent de ces délais qui ne lui permettraient pas « de voir de son vivant la destruction de Port-Royal ». Il refusa de recevoir la bulle pontificale et en sollicita une autre plus rigoureuse. Clément XI la donna le 15 septembre, en l'antidatant du 27 mars; elle fut enregistrée au parlement le 19 décembre. Elle permettait à Noailles de transférer les religieuses des Champs, « ensemble ou séparément, dans le temps, la manière et la forme qu'il le jugerait à propos, suivant sa discrétion et conscience, en d'autres maisons religieuses ou monastères par lui choisis. » Le Roy, *La France et Rome,* p. 263 sq. On sait comment Noailles usa de ces pouvoirs, et porta le 11 juillet 1709 la sentence de suppression de Port-Royal; le 29 octobre, elle fut exécutée par d'Argenson; dans la suite l'église fut rasée et le cimetière violé. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. VI, p. 224 sq.

Entre temps, de nombreuses dénonciations étaient parvenues à Rome contre l'ouvrage de Quesnel, *Abrégé de la morale de l'Évangile.* Voir JANSÉNISME. Le 13 juillet 1708, il fut condamné par Clément XI, *Bullarium,* p. 327, comme contenant une doctrine « séditieuse, pernicieuse, téméraire, erronée et manifestement janséniste »; la lecture en était défendue, de même que la réimpression. Les exemplaires possédés par les fidèles devaient être remis aux évêques ou aux inquisiteurs et brûlés par eux. Ce bref, donné *motu proprio,* et dont l'exécution était confiée aux inquisiteurs en même temps qu'aux évêques, ne fut pas reçu en France; les documents pontificaux promulgués en cette forme y étaient considérés comme non avenus, et l'Inquisition romaine n'y avait pas de pouvoir. Il ne put donc circuler que clandestinement, et ne termina pas les controverses qui se multipliaient au sujet du livre de Quesnel. Louis XIV fit prier en novembre 1711 le pape de remplacer son bref par une bulle dans laquelle il éviterait toute formule contraire aux libertés gallicanes; le roi promettait « de faire accepter cette nouvelle constitution par les évêques de France avec le respect qui lui est dû ». Le Roy, *La France et Rome,* p. 385. Une congrégation spéciale fut instituée pour la rédaction de cette constitution dont tous les termes furent pesés avec un soin scrupuleux, le pape tenant à étudier lui-même chacune des propositions dont la censure était proposée. Thuillier, *La seconde phase,* p. 144; Bliard, *Saint-Simon,* p. 278 sq. Le 8 septembre 1713, la fameuse bulle *Unigenitus Dei Filius* était promulguée à Rome. Après avoir rappelé les anathèmes du Fils unique de Dieu contre les faux prophètes qui, semblables aux loups couverts de peaux de brebis, « introduisent des sectes de perdition sous une apparence de sainteté, » le pape condamnait en bloc 101 propositions, extraites mot à mot du livre de Quesnel, « comme fausses, captieuses, suspectes d'hérésie, contenant diverses hérésies et spécialement celles renfermées dans les propositions de Jansénius. » La traduction même de l'Écriture, qu'accompagnait le commentaire de Quesnel, était déclarée défectueuse, comme reproduisant la version de Mons déjà condamnée. *Bullarium,* p. 574 sq. Pour le détail des propositions, voir JANSÉNISME. Thuillier, p. 159 sq., renvoie aux passages mêmes de Quesnel. Noailles se soumit d'abord, dès l'arrivée de la bulle (28 septembre 1713), et révoqua par un mandement l'approbation qu'il avait donnée comme évêque de Châlons, en 1695, au livre de Quesnel. Sur l'avis de Fénelon et du P. Le Tellier, une assemblée des évêques présents à Paris se réunit à l'archevêché le 16 octobre; 49 prélats y prirent part; c'était à peu près le tiers de l'épiscopat du royaume. Dès la seconde séance Noailles, revenant sur sa soumission à la bulle, déclara ne pouvoir l'admettre sans explications, surtout à cause des qualifications jetées en bloc sur les 101 propositions, sans que chacune d'elles fût l'objet d'une note spéciale; huit de ses collègues le suivirent dans sa résistance, tous les autres votèrent l'acceptation pure et simple de la constitution. Le 15 février 1714, elle fut enregistrée en parlement; le 28 mars, une instruction pastorale de Noailles, qui défendait à ses prêtres, sous peine de suspense, de recevoir la bulle sans son autorisation, fut censurée par le Saint-Office, en même temps que le pape envoyait des lettres pleines d'éloges aux 40 évêques de la majorité. Dans les premiers jours de mars, la Sorbonne, contrainte par une lettre de cachet du roi, reçut à son tour et enregistra la bulle. Parmi les évêques qui n'avaient pas assisté à l'assemblée, une douzaine se joignirent à ceux de la minorité; les autres acceptèrent sans restrictions l'acte pontifical. Thuillier, *La seconde phase,* p. 195 sq. Les pièces sont dans les *Procès-verbaux du clergé,* t. III, p. 1255 sq.

Pour faire céder les évêques protestataires, Fénelon suggéra au roi l'idée d'un concile national qui jugerait, s'il le fallait, et déposerait les accusés, en même temps que le pape dépouillerait Noailles de la pourpre. Clément XI répugnait à cette idée, et aurait bien préféré que Noailles fût envoyé à Rome pour y être jugé;

devant la volonté du roi qui menaçait de convoquer lui-même, et seul, le concile national, le pape céda et consentit à envoyer en France un légat, « pourvu que préalablement l'on concerte, l'on établisse et l'on assure les formes qu'il faudra observer, et les mesures qui sont à prendre, afin que tout se commence, se poursuive et se conclue, de manière qu'en mettant à couvert l'autorité du siège apostolique, et l'obéissance due à la constitution dont il s'agit, on fasse cesser tout danger de confusion et de rupture qui sont si abhorrées du cœur paternel de Sa Sainteté. » Cf. Le Roy, *La France et Rome*, p. 647 sq. La mort de Louis XIV arrêta ce projet (1er septembre 1715).

Le roi mort, il ne fut plus question d'urger l'acceptation de la bulle; Noailles et ses partisans, parmi lesquels se trouvaient de nombreux docteurs de Sorbonne, étaient en faveur. Le 1er mai 1716, Clément XI envoya deux brefs en France, l'un au régent, l'autre, très énergique, aux évêques protestataires; le régent refusa de les recevoir sous prétexte que le texte n'en avait pas été soumis à ses ministres avant leur promulgation. Lafitau, *Histoire*, t. I, p. 293. Cf. *Opera*, t. IV, p. 209, 2142, 2146, 2187. Le 10 novembre 1716, Clément XI adressa un nouveau bref au régent, et le 20 novembre, un autre aux évêques qui avaient accepté la constitution pour les encourager à peser sur leurs collègues rebelles. *Opera*, t. IV, p. 2180. Le 18 novembre 1716, la Sorbonne, ayant rétracté l'acceptation de la bulle qui lui avait été imposée deux ans auparavant, fut privée par Clément XI de tous les pouvoirs qui lui avaient été jadis concédés par les papes, et spécialement de celui de promouvoir aux grades académiques. *Bullarium*, p. 739. Cf. Lafitau, *Histoire*, t. I, p. 324 sq. Le 5 mars 1717, quatre des évêques qui avaient refusé d'admettre la bulle *Unigenitus*, Soanen, évêque de Senez, Colbert, évêque de Montpellier, Delangle, évêque de Boulogne, et La Broue, évêque de Mirepoix, firent appel au concile général de la constitution *Unigenitus*, et cet appel fut approuvé en assemblée de Sorbonne. Le régent, qui voulait la pacification de cette querelle, envoya en exil les quatre *appelants*. Le 3 avril, Noailles à son tour forma appel « du pape manifestement trompé, et de la constitution *Unigenitus*, en vertu des décrets de Constance et de Bâle, au pape mieux informé, et à un concile général libre et célébré en lieu sûr »; mais il ne voulut pas publier pour le moment cet appel, et le déposa aux archives de l'officialité de Paris. Lafitau, *Histoire*, t. II, p. 1-15; Bliard, *Dubois*, t. II, p. 280 sq.

Le 25 mars, le pape lui avait écrit de sa main pour le supplier de se soumettre; il lui envoyait en même temps une lettre que lui adressaient dans le même but les cardinaux présents à Rome. *Opera*, t. IV, p. 2225. Le 6 mai, Noailles répondit sans faire la soumission demandée; peu après, son appel était publié. Lafitau, *Histoire*, t. II, p. 40 sq.; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État*, p. 10 sq. Le 8 février 1718, un décret du Saint-Office, donné dans une congrégation tenue en présence du pape, fut promulgué à Rome; il condamnait l'appel des quatre évêques « comme schismatique et contenant des propositions hérétiques », celui de Noailles « comme schismatique et approchant de l'hérésie ». Le pape fixa aux appelants un délai pour venir à résipiscence. Ce délai étant écoulé, la bulle *Pastoralis officii* fut promulguée à Rome le 26 août 1718. *Bullarium*, p. 807 sq. Elle excommuniait tous ceux qui faisaient opposition à la constitution *Unigenitus*. Le 3 octobre de la même année, Noailles forma de nouveau appel contre cette seconde bulle. Dubois, qui pour obtenir le chapeau de cardinal prétendait pacifier l'Église de France, fit composer, en mars 1720, un *Corps de doctrine* auquel adhérèrent une centaine de prélats; il expliquait la bulle *Unigenitus*; le 19 novembre 1720, Noailles accepta la bulle « suivant les explications approuvées par un très grand nombre d'évêques de France ». Mais ce mandement ambigu et obscur ne satisfit pas le pape qui exigeait une acceptation pure et simple. Elle ne fut donnée que sous Benoît XIII. Voir t. II, col. 705; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État*, c. I, II.

On sait avec quelle verve et quelle partialité Saint-Simon a narré l'histoire de la bulle *Unigenitus*, *Mémoires*, édit. Chéruel, t. V; on trouvera la réfutation dans les deux ouvrages du P. Bliard, *Saint-Simon*, p. 270 sq.; *Dubois*, t. II, p. 279 sq.

2° *En Hollande*. — Pierre Codde, archevêque de Sébaste, avait été établi par Innocent XII vicaire apostolique des Pays-Bas. Bientôt on s'aperçut qu'il favorisait ouvertement les jansénistes, dont le nombre se multipliait sous son administration; dénoncé à la suite d'une enquête par l'internonce de Bruxelles, il fut cité à Rome devant une commission de cardinaux pour répondre de sa conduite; le procès suivait son cours lorsque mourut Innocent XII. Clément XI continua l'instruction; Codde se défendit en personne pendant cinq séances; le 7 mai 1702, le vote unanime des cardinaux chargés du procès le condamna à la déposition. Le pape nomma à sa place Théodore Cock. *Opera*, t. IV, p. 160. Les jansénistes parvinrent à attirer dans leur parti le grand pensionnaire Heinsius et des membres influents des États généraux; en 1703, les États rendirent une ordonnance qui interdisait de reconnaître tout vicaire apostolique non approuvé par eux; Cock en particulier recevait la défense d'exercer ses pouvoirs, et tous les actes posés déjà par lui en qualité de vicaire apostolique étaient déclarés nuls. Par amour de la paix, Clément XI consentit à le rappeler à Rome, et le remplaça successivement par plusieurs vicaires apostoliques dont aucun ne parvint à se faire agréer. Codde, qui avait eu du pape la permission de rentrer en Hollande, mena une campagne acharnée contre les représentants pontificaux et une foule de pamphlets furent publiés en sa faveur; l'Inquisition romaine en condamna plusieurs. *Bullarium*, p. 103. Les choses allèrent si loin que Codde étant mort quelques années après fut, par ordre du pape, privé de la sépulture ecclésiastique.

A la même époque, plusieurs prêtres jansénistes de l'Église d'Utrecht, à l'instigation de Quesnel alors réfugié en Hollande, prirent le titre de chanoines de cette Église, dont le siège était vacant depuis 1580, et prétendirent exercer la juridiction épiscopale jusqu'à la nomination d'un archevêque; les efforts de Clément XI ne parvinrent pas à les ramener. Après sa mort ils osèrent davantage, et l'élection qu'ils firent en 1723 de Corneille Steenhoven pour le siège d'Utrecht donna naissance au schisme janséniste de Hollande qui dure encore aujourd'hui. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 112 sq.

IV. Clément XI et les missions. — En 1703, le parlement de Dublin ayant voté une série de mesures vexatoires contre les catholiques, Clément XI écrivit à la reine Anne, et fit appuyer sa lettre par l'empereur et le roi de Portugal. *Opera*, t. IV, p. 604. La reine ne consentit pas à refuser son approbation à la loi, mais ferma les yeux sur son inexécution. Un moment le pape espéra que la reine Anne adopterait comme héritier son neveu le jeune Jacques III, que Louis XIV avait reconnu pour roi d'Angleterre, au détriment de la maison de Hanovre; la mort prématurée de la reine rompit les négociations engagées. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 116; t. II, p. 4. Du moins Clément accueillit magnifiquement à Rome en 1719 le jeune prince que le régent avait abandonné; il lui fit épouser Clémentine Sobieska, petite-fille de Jean III roi de Pologne. Lafitau, t. I, p. 131; t. II, p. 183. Nous avons vu le pape profiter de l'ambassade que lui envoya en 1707 le tsar Pierre de Russie pour obtenir aux catholiques de son empire un peu plus de liberté. En 1701 et 1702, des persécutions ayant éclaté en Arménie et en Syrie, Clément XI obtint,

par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France, que justice fût rendue aux catholiques; une mission fut envoyée en Perse. *Opera,* t. IV, p. 172, 286, 344, 474, 718, 1847, 1934, 2356.

En 1711, de sérieuses négociations furent engagées pour faire rentrer les coptes et les Abyssins dans la communion romaine ; la mort du roi Dodemanus, favorable à l'union, rompit les négociations. Reboulet, *Histoire,* t. II, p. 16. Cf. *Opera,* t. IV, p. 206, 642, 1631. L'année suivante, un schisme éclata chez les maronites dont une partie, accusant de crimes énormes le patriarche Jacques, l'avait déposé et élu à sa place Joseph Raifunensi, évêque de Sidon. Les deux partis en appelèrent à Rome; la Propagande donna raison à Jacques, l'ancien patriarche. Un franciscain de Jérusalem, Laurent de Saint-Laurent, se rendit au mont Liban au nom de Clément XI et obtint la soumission des schismatiques. *Ibid.*, p. 21, 22. Cf. *Opera,* t. IV, p. 1684, 1866, 1995. Le même moine ramena à l'union le patriarche d'Alexandrie, Samuel Capazalis, venu en pèlerinage à Jérusalem ; Samuel envoya à Rome en 1713 sa soumission, et le pape le confirma dans sa dignité ; le patriarche persévéra jusqu'à la mort dans la communion catholique. *Ibid.*, p. 52 sq. Cf. *Opera,* t. IV, p. 643, 1633. Clément XI confirma en 1711 la règle des Mekhitaristes, ou règle de saint Benoît appliquée aux Arméniens unis par Pierre Manoug surnommé Mekhitar. Chénon, *L'Église catholique,* p. 275.

C'est en Chine surtout où les missions catholiques étaient alors dans toute leur prospérité, que Clément XI dut intervenir pour régler la grave affaire des rites chinois. Sous Innocent XII, de violentes controverses s'étaient de nouveau élevées entre les jésuites et les franciscains d'une part, les dominicains et les prêtres des Missions étrangères de Paris de l'autre, sur le sens de certaines formules chinoises que les uns considéraient comme idolâtriques, les autres comme orthodoxes, et aussi sur le culte rendu aux ancêtres et à Confucius, toléré par les uns, interdit par les autres. Voir CHINOIS (RITES), t. II, col. 2364-2375. Clément XI fit continuer l'examen du différend et envoya comme visiteur en Chine, avec les facultés de légat *a latere,* le Piémontais Thomas Maillard de Tournon, qu'il sacra lui-même patriarche d'Antioche (1701). Le Saint-Office condamna l'opinion des jésuites, et interdit l'emploi des formules chinoises incriminées, et le culte rendu aux ancêtres et à Confucius; Clément XI approuva le décret le 20 novembre 1704, et l'envoya en Chine. *Bullarium,* p. 204 sq. Tournon, qui connaissait le sens de cette décision, avait donné à Nanking un mandement dans le même sens (25 janvier 1704); les jésuites et les franciscains en appelèrent du légat au pape, auquel l'empereur Kang-Hi avait envoyé une ambassade pour lui donner des explications sur les usages condamnés. Tournon fut exilé à Macao par Kang-Hi, et les Portugais le jetèrent en prison comme ayant, par sa légation, lésé les droits de patronage de leur roi sur les missions de Chine. Clément XI ordonna que le mandement de Tournon sur les cérémonies chinoises fût exactement observé. *Bullarium,* p. 419-434 ; *Opera,* t. IV, p. 125, 359, 367, 2262, 2366. Quand ces actes pontificaux parvinrent à Macao, Tournon était mort (8 juin 1710) des mauvais traitements dont les Portugais l'avaient accablé; le pape rendit un éclatant hommage à sa mémoire en consistoire, louant « la fermeté invincible, la force sacerdotale, avec lesquelles, bien qu'on le fît vivre de pain de douleur et d'eau d'affliction, il n'avait jamais cessé de faire son devoir ». *Opera,* t. I, p. 58; t. IV, p. 1500, 1590.

D'assez nombreux missionnaires de divers ordres, trouvant les actes pontificaux insuffisamment promulgués, continuaient leurs anciennes pratiques. Pour couper court à ces désobéissances, Clément XI en 1715, par la constitution *Ex illa die, Bullarium,* p. 670, renouvela les condamnations précédentes et imposa à tous les missionnaires présents en Chine, et à ceux qui y aborderaient dans la suite, la signature d'un formulaire contenant le serment de se soumettre aux décisions données par le Saint-Office en 1704. Cette constitution ne rétablit pas l'unité de vues et de pratiques. Le pape envoya en Chine un autre légat, Jean-Ambroise Mezzabarba, référendaire des deux signatures, qu'il créa patriarche d'Alexandrie, avec les pouvoirs de légat *a latere* pour les Indes Orientales. *Opera,* t. I, p. 162. Mezzabarba, débarqué à Canton en octobre 1720, trouva l'empereur Kang-Hi décidé à ne rien céder sur la question des cérémonies chinoises, et la plupart des chrétiens résolus à faire schisme si les prescriptions de Rome étaient maintenues; devant cette opposition, le légat concéda le maintien de plusieurs des usages condamnés. Ces permissions donnèrent lieu dans la suite à de nouvelles discussions, qui ne furent terminées que sous Benoît XIV. Voir t. II, col. 2375-2389. Cf. Reboulet, *Histoire,* t. I, p. 144 sq., 196 sq., 272 sq.; t. II, p. 207 sq.; Lafitau, *Vie,* t. I, p. 211 sq.; Launay, *Histoire générale,* t. I, p. 381 sq., 466 sq.

V. ACTES DIVERS. — En 1703, le *Code Léopold,* promulgué par Léopold-Joseph, duc de Lorraine, fut dénoncé par l'évêque de Toul comme contenant de nombreuses propositions contraires à la doctrine de l'Église sur la juridiction ecclésiastique et l'autorité du siège apostolique; Clément XI le fit examiner par une congrégation de cardinaux et de théologiens, et le résultat fut une condamnation qui frappa ce code et les arrêts rendus en vertu de ses lois. *Bullarium,* p. 99 sq. Après une lutte de plusieurs années, le duc de Lorraine se décida à modifier les articles condamnés. Cf. *Opera,* t. IV, p. 179, 218, 346, 728; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié,* Nancy, 1901, t. II, p. 398-413. Clément XI a promulgué les canonisations, faites par plusieurs de ses prédécesseurs, de saint Isidore le laboureur, saint André Corsini, saint Philippe Béniti, saint François de Borgia, saint Laurent Justinien, saint Jean de Capistran. Il a canonisé lui-même Pie V et André Avellin (22 mai 1712), *Bullarium,* p. 506, 518; béatifié François Régis (8 mai 1716), *ibid.*, p. 704, et composé l'office de saint Joseph inséré au bréviaire romain. Reboulet, t. II, p. 240. Il a statué que la fête de la Conception de la sainte Vierge serait de précepte dans l'Église universelle (6 décembre 1708), *Bullarium,* p. 338, et enrichi d'indulgences la récitation du chapelet dit de sainte Brigitte. *Ibid.*, p. 626.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum,* Turin, 1871, t. XXI; *Clementis XI pontificis maximi opera omnia,* édit. du cardinal Albani, 4 in-fol., Francfort, 1729 : t. I, *Orationes consistoriales,* p. 1-183; t. II, *Homiliæ in Evangelia,* p. 1-75; t. III, *Bullarium,* p. 1-1283; t. IV, *Epistolæ et brevia selectiora,* p. 1-2423; L. Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté,* Paris, 1893, p. 163 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France,* Paris, 1774, t. VI.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes,* t. VI, p. 283 sq.; Audisio, *Histoire des papes,* t. V, p. 138 sq.; Baudrillart, *Philippe V et la cour de France,* Paris, 1890 sq.; Bliard, *Dubois cardinal et premier ministre,* Paris, 1903, t. II; Bower, *History of the roman popes,* t. X *b,* p. 233 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates,* t. II, p. 29 sq.; Chénon, *L'Église catholique au XVIIIe siècle,* dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VII, c. XVII; de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au XVIIIe siècle,* Paris, 1893; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ,* t. II, p. 1 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectæ in hist. eccl.,* Ratisbonne, 1887, t. VII, p. 290 sq.; Lafitau, *Vie de Clément XI,* Padoue, 1752; Id., *Histoire de la constitution Unigenitus,* Avignon, 1737; Le Roy, *Le gallicanisme au XVIIIe siècle, la France et Rome de 1700 à 1715,* Paris, 1892; Muratori, *Annali d'Italia,* Milan, 1749, t. XI, p. 448 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplom. des conclaves,* t. III, p. 410 sq.; Polidori (anon.), *De vita et rebus gestis Clementis XI,* Urbin, 1727; Pometti, *Studii sul pontificato di Clem. XI,* dans *Archivio della soc. Romana,* Rome, 1898, t. XXI; Ranke, *Die römischen Päpste,* t. III, p. 120 sq.; Reboulet, *Histoire de Clé-*

ment XI, Avignon, 1752; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b, p. 642 sq.; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1888, t. VI; Sentis, *Die Monarchia Sicula*, Fribourg, 1869; Thuillier, *La seconde phase du jansénisme*, Paris, 1901.

J. DE LA SERVIÈRE.

13. CLÉMENT XII, pape (1730-1740), successeur de Benoît XIII, Laurent Corsini, né à Florence le 16 avril 1652, d'une illustre famille, fit ses études au collège romain et à l'université de Pise où il prit son doctorat. Revenu à Rome, il fut régent de la chancellerie, clerc de la Chambre apostolique. Il fut nommé nonce à Vienne, et sacré archevêque de Nicomédie; l'empereur refusa de le recevoir parce que son nom ne lui avait pas été soumis auparavant; il fit donc à Rome toute sa carrière; en 1696, il est trésorier de la Chambre apostolique, en 1706, cardinal-prêtre avec le titre de pro-trésorier; puis préfet de la signature de justice, et enfin cardinal-évêque de Tusculum. Le 12 juillet 1730, il fut élu pape après un conclave orageux, et prit le nom de Clément en souvenir de Clément XI, son protecteur. Sa famille était fort riche; il n'eut pas de peine à faire comprendre à ses neveux qu'ils n'avaient rien à attendre de lui. Cf. Fabronius, *De vita*, p. 1 sq. Clément XII commença par réformer certains abus qui s'étaient introduits sous le règne du faible Benoît XIII, voir t. II, col. 705; plusieurs concessions faites à des cardinaux furent abrogées; le fameux cardinal Coscia, tout-puissant sous le dernier règne, dut donner sa démission de l'archevêché de Bénévent, payer une énorme amende, et fut condamné à dix ans de prison au château Saint-Ange, avec privation de voix active et passive dans l'élection du pape.

Malgré son grand âge et le mauvais état de sa santé, Clément s'occupa activement de l'administration de l'État pontifical; cardinal, il s'était fait remarquer par les intelligentes largesses que lui permettait sa grande fortune envers les savants et les artistes, et sa charité envers les pauvres. Pape, il continua dans la même voie. Très facile à recevoir les indigents, pour lesquels il réservait chaque semaine plusieurs jours d'audience, on le vit distribuer en 1735 jusqu'à 300 000 écus d'aumônes pendant une disette. Attentif à encourager le commerce et l'industrie de ses États, en particulier à favoriser la production de la soie, il créa de nombreuses routes, améliora les ports de commerce, et prit diverses mesures pour faciliter les échanges entre ses provinces. La police de Rome laissait alors à désirer, si nous en croyons le président de Brosses, *Lettres*, p. 70 sq.; le pape l'améliora par de nouveaux règlements contre le port des armes et le droit d'asile. L'idée d'instituer une loterie mensuelle, qui devint bientôt le jeu favori des Romains, et rapporta un énorme gain au trésor pontifical, fait moins d'honneur à Clément XII. De Brosses, *Lettres*, p. 24 sq.

On lui doit d'importantes constructions; celle en particulier de la façade de Saint-Jean de Latran, sur les plans d'Alexandre Galilei. Il a beaucoup enrichi la Bibliothèque vaticane, à laquelle il donna des règlements nouveaux (24 août 1739). *Bullarium*, t. XXIV, p. 571. Cf. de Brosses, *Lettres*, p. 176 sq. Par son ordre, Assémani fit un second voyage en Orient, et en revint chargé de trésors. Guarnacci, *Vitæ*, t. II, p. 575 sq.; Reumont, *Geschichte*, t. III, p. 731, 773; Fabronius, *De vita*, p. 20 sq., 60 sq. Sur la Rome de Clément XII on peut consulter les lettres spirituelles et malveillantes du président de Brosses, p. 70 sq.

Comme ses prédécesseurs, Clément XII fut mêlé à la politique de presque tous les États; ces diverses négociations ne lui rapportèrent guère que des déboires; les puissances ne voulaient plus admettre l'intervention du pape. Le dernier Farnèse, étant mort le 20 janvier 1731, laissait Parme et Plaisance à l'infant don Carlos qui s'en empara sans même vouloir faire hommage au pape pour ces fiefs apostoliques. La même année, la Corse, révoltée contre Gênes, offrit à Clément de se remettre effectivement sous sa suzeraineté, il refusa, mais se porta médiateur entre les révoltés et la République; celle-ci repoussa avec hauteur la médiation pontificale. Fabronius, *De vita*, p. 42 sq.

La guerre de la succession de Pologne (1733-1737) fut pour l'État romain la cause de nombreux malheurs. Continuant la politique de ses prédécesseurs, Clément XII s'était efforcé de garder une exacte neutralité, reconnaissant d'abord Stanislas Leczinski, puis après le traité de Vienne, Auguste III. L'infant don Carlos ayant conquis le royaume de Naples sur les Impériaux qui ne conservaient plus que la Sicile, les deux partis demandèrent l'investiture au pape, qui refusa de se prononcer avant la conclusion du traité. Malgré cette réserve, Clément vit souvent ses États violés soit par les Impériaux, soit par les Espagnols; en 1735, des troupes allemandes prirent leurs quartiers d'hiver sur les territoires de Bologne, Ferrare et Urbin, et exigèrent des paysans de lourdes contributions; en même temps les Espagnols levaient des troupes sans autorisation dans l'État pontifical et jusque dans Rome; des émeutes populaires ayant éclaté à ce sujet contre les recruteurs, Philippe V rappela son ambassadeur, et refusa au nonce l'entrée de son royaume; il fallut de longues négociations pour rétablir les bons rapports. Fabronius, *De vita*, p. 104 sq. A la conclusion de la paix, le pape donna l'investiture de Naples à don Carlos, mais essaya vainement de recouvrer Parme et Plaisance qui échurent à l'infant don Philippe. Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 77. Une difficulté d'un autre genre s'éleva en Espagne en 1735. Philippe V, poussé par sa seconde femme, Élisabeth Farnèse, nomma à l'archevêché de Tolède son troisième fils, Louis-Antoine, âgé de huit ans, et exigea du pape l'institution canonique; Clément XII consentit à accorder à l'infant l'expectative du siège, avec jouissance des revenus, jusqu'au jour où il aurait l'âge d'être consacré archevêque; de plus, le 19 décembre 1735, il le faisait cardinal. Saavedra, archevêque de Larisse, était chargé de l'administration spirituelle du diocèse jusqu'à ce que l'infant eût l'âge requis. Guarnacci, *Vitæ*, p. 588, 696. Le 18 octobre 1737, après de longues négociations dont l'origine remontait au règne de Clément XI, un concordat fut conclu entre le saint-siège et la cour de Madrid, pour régler la collation des bénéfices en Espagne. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 11 sq.; Fabronius, *De vita*, p. 112 sq.

A Naples, le jeune roi Charles, âgé de 18 ans, donna bien vite des inquiétudes à la cour de Rome. Il avait amené comme conseiller Bernard Tanucci, professeur de Pise, imbu d'idées régaliennes et très hostile aux papes. Sous son influence, Charles envoya à Rome en 1737 un mémoire de 24 articles qui réclamait pour la couronne le droit de nommer à tous les bénéfices du royaume, et de nombreuses restrictions aux immunités ecclésiastiques. De violentes discussions s'élevèrent à ce sujet entre Tanucci et la congrégation chargée par Clément XII de l'examen du mémoire. Elles n'étaient pas terminées quand mourut le pape. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 12 sq.

Les secours envoyés par Clément XII à l'empereur en 1738 pour sa guerre contre les Turcs n'empêchèrent pas qu'après plusieurs défaites Charles VII ne dut signer le traité de Belgrade qui donnait aux Ottomans Belgrade, une grande partie de la Serbie et de la Valachie (1739).

Benoît XIII avait fait au roi de Sardaigne des concessions dangereuses en matière d'immunités ecclésiastiques et de nomination aux bénéfices. Voir t. II, col. 705. Clément XII voulut revenir en 1731 sur ces concessions qui n'étaient pas encore signées; une rupture diplomatique s'ensuivit, qui ne prit fin que sous Benoît XIV.

Picot, *Mémoires*, t. II, p. 318 sq.; Fabronius, *De vita*, p. 48 sq. En 1734, le roi de Portugal exigea que le patriarche de Lisbonne fût de droit cardinal, aussitôt après sa promotion à ce siège; le pape accorda simplement qu'il aurait le premier chapeau à la nomination du Portugal qui viendrait à vaquer.

De nombreuses conversions de luthériens en Saxe consolèrent le pape; pour leur faciliter le retour, il leur concéda la propriété des biens d'Église dont leurs ancêtres s'étaient emparés lors de la réforme (janvier 1732). Guarnacci, *Vitæ*, p. 584.

L'agitation janséniste continuait en France où les folies des convulsionnaires sur la tombe du diacre Pâris avaient été signalées dans des mandements de M. de Vintimille, archevêque de Paris. MM. de Colbert, évêque de Montpellier, et de Caylus, évêque d'Auxerre, ayant donné des mandements en faveur de certains miracles du diacre Pâris, qu'ils disaient avoir canoniquement constatés, ces mandements furent condamnés par deux brefs de Clément XII (19 janvier et 11 octobre 1734). Cf. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 308, 317 sq.

En 1733, les jansénistes de France ayant pris occasion du bref *Verbo Dei* de Clément XII, qui louait la doctrine de saint Thomas d'Aquin et concédait diverses faveurs aux dominicains, pour soutenir que les opinions de l'école dominicaine devaient être suivies par tous, et qu'elles étaient contraires à la bulle *Unigenitus*, le pape donna, le 2 octobre, le bref *Apostolicæ providentiæ*, où il flétrissait ceux qui soutenaient « avec une obstination intolérable que la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur l'efficace de la grâce divine a été frappée de censure par la constitution *Unigenitus* ». Cependant, ajoutait le pape, « connaissant pleinement les intentions de nos prédécesseurs, nous ne voulons pas que les louanges données par eux ou par nous à l'école thomiste, louanges que nous approuvons et confirmons de nouveau, soient en aucune manière préjudiciables aux autres écoles catholiques, qui ont des sentiments différents de ceux de cette école dans la manière d'expliquer l'efficace de la grâce divine, et qui ont aussi rendu à ce siège apostolique des services importants. » *Bullarium*, t. XXIII, p. 541. Cf. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 359 sq.

L'archevêque d'Utrecht, Barchman, étant mort le 13 mai 1725, les prétendus chanoines de cette Église lui donnèrent pour successeur Théodore Van der Croon (28 octobre 1734); le 27 février 1735, Clément XII excommunia le nouvel archevêque, Varlet son consécrateur, les chanoines électeurs et leurs adhérents. Picot, *ibid.*, p. 374. Les mêmes peines atteignirent en 1739 Mandartz, successeur de Van der Croon, également consacré par Varlet. *Ibid.*, t. III, p. 33.

La Tour d'Auvergne, archevêque de Vienne, et Guérin de Tencin, archevêque d'Embrun, puis de Lyon, tous deux déclarés contre les jansénistes, reçurent de Clément XII le chapeau. *Ibid.*, p. 37.

En janvier 1740 furent condamnées l'*Histoire du livre des réflexions morales sur le Nouveau Testament* et l'édition française de l'*Histoire du concile de Trente* de Sarpi par Le Courayer. *Bullarium*, t. XXIV, p. 664, 665. Enfin, le parlement de Paris ayant, le 24 avril 1739, supprimé des lettres épiscopales qui privaient des sacrements les prêtres ou fidèles mourant sans rétracter leur appel contre la bulle *Unigenitus*, l'arrêt fut condamné par un bref du 26 janvier 1740. *Bullarium*, t. XXIV, p. 667. Cf. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 40 sq.

Les missions étrangères attirèrent souvent l'attention du pape. Le patriarche d'Alexandrie et 10 000 coptes revinrent à l'unité romaine pendant son pontificat. Il envoya au Thibet une mission de capucins, fonda des collèges en Calabre pour les jeunes ecclésiastiques du rite grec uni, et à Naples pour les missionnaires des Indes. Fabronius, *De vita*, p. 64 sq.

Des abus s'étant produits dans la discipline de l'Église maronite, Clément envoya au Liban, en 1736, comme ablégat le savant Assémani; celui-ci obtint du patriarche Joseph-Pierre Gazeno la convocation d'un concile où figurèrent, sous la présidence du patriarche et la direction effective de l'ablégat, quatorze archevêques ou évêques maronites, deux syriens, deux arméniens et plusieurs abbés de monastères; le concile tint huit sessions, du 30 septembre au 13 octobre 1736; ses actes et règlements, rédigés par Assémani, furent confirmés en 1741 par Benoît XIV. Voir MARONITES. Clément XII retira les permissions accordées par Mezzabarba sous Clément XI au sujet des cérémonies chinoises. Voir t. II, col. 2387.

Le 10 janvier 1731, Clément XII publia la constitution *Pastorale officium* qui réglait que le cardinal doyen serait le plus ancien des cardinaux présents en cour de Rome lorsque le titre viendrait à vaquer. Un cardinal, absent de la curie temporairement et pour une mission du souverain pontife, pourrait aussi prétendre à cette dignité; il n'en irait pas de même s'il résidait dans une église étrangère dont il aurait gardé le gouvernement en vertu d'un indult; diverses prescriptions relatives à la bonne administration des évêchés suburbicaires terminent cette constitution. *Bullarium*, t. XXIII, p. 224.

Le 5 octobre 1732 parut la célèbre constitution *Apostolatus officium* qui établissait plusieurs des règles encore actuellement suivies pour le conclave. Après avoir confirmé les décrets de ses prédécesseurs sur la même matière, le pape limite les pouvoirs des cardinaux pendant la vacance du siège, prescrit au trésorier général de présenter ses comptes au nouveau pape dans l'intervalle d'un mois après son élection, définit le rôle des cardinaux chefs d'ordres, des gardiens de la clôture, ordonne le secret absolu de toutes les délibérations, recommande la simplicité et la frugalité dans les repas, fixe le nombre des serviteurs du conclave, les pouvoirs du grand-pénitencier et du cardinal-vicaire, les consignes données au commandant du palais où se tient le conclave et à ses officiers; diverses charges sont supprimées, d'autres déclarées gratuites. Les cardinaux présents à Rome signèrent cette pièce avec le pape. *Bullarium*, t. XXIII, p. 443. Un chirographe rédigé en italien le 24 décembre 1732 donnait de nouveaux détails. *Ibid.*, p. 456.

Le 23 avril 1738, le pape promulgua la première constitution apostolique dirigée contre la franc-maçonnerie. Elle blâmait « ces hommes de toute religion et de toute secte, qui, sous le spécieux prétexte de l'accomplissement des devoirs de l'honnêteté naturelle, s'unissent par des engagements étroits et occultes, selon les statuts qu'ils se sont donnés eux-mêmes, et, soit par des serments qu'ils prêtent sur les Livres saints, soit par l'exagération de peines rigoureuses qu'ils s'engagent à subir, s'obligent à garder un secret inviolable ». Elle interdisait aux fidèles sous peine d'excommunication, encourue par le fait même, et réservée au souverain pontife, « de s'agréger aux sociétés désignées, de leur donner asile ou de leur prêter concours en aucune façon. » De plus les évêques et les inquisiteurs devaient sévir contre eux comme fortement suspects d'hérésie. *Bullarium*, t. XXIV, p. 366. Cf. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 20 sq.

Clément XII créa en 1731 l'évêché de Dijon, détaché de Langres, et lui donna pour cathédrale l'église Saint-Étienne. *Bullarium*, t. XXIII, p. 270. On lui doit les béatifications de Catherine de Ricci (1er octobre 1732) et de Joseph de Léonissa (19 juin 1737), *Bullarium*, t. XXIII, p. 442; t. XXIV, p. 287; les canonisations de saint Vincent de Paul, saint François Régis, sainte Catherine de Fiesque, sainte Julienne Falconieri (16 juin 1737). *Bullarium*, t. XXIV, p. 232 sq. Le parlement de Paris

déclara supprimée la bulle de canonisation de saint Vincent de Paul, parce que le saint y était félicité de son zèle contre le jansénisme naissant, le cardinal de Fleury fit casser par le conseil l'arrêt du parlement. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 13 sq.

Clément XII mourut le 8 février 1740, âgé de 88 ans; depuis plusieurs années il était presque complètement aveugle et souffrait de la goutte.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1872, t. XXIII, XXIV.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, t. VII; Audisio, *Histoire religieuse*, t. V; Bower, *History of the roman popes*, t. X b; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. II; de Brosses, *Lettres particulières*, Paris, 1858; Fabronius, *De vita et rebus gestis Clementis XII*, Rome, 1760; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, t. II; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. VII, p. 162 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, Paris, 1854, t. II-III; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b.

J. DE LA SERVIÈRE.

14. CLÉMENT XIII, pape (1758-1769), successeur de Benoît XIV. — I. Antécédents et premiers actes. II. Suppression de la Compagnie de Jésus. III. Divers actes.

I. ANTÉCÉDENTS ET PREMIERS ACTES. — Charles Rezzonico naquit à Venise le 7 mars 1693, d'une famille patricienne, fit ses premières études chez les jésuites de Bologne, et prit son doctorat en droit à Padoue. En 1716, il entra dans la prélature, devint référendaire des deux signatures, gouverneur de Rieti et de Fano sous Clément XI. Benoît XIII le fit auditeur de Rote pour Venise, et Clément XII, à la recommandation de la République, le nomma cardinal-diacre; en 1743, il reçut de Benoît XIV l'évêché de Padoue qu'il administra avec beaucoup de zèle et de conscience, s'occupant spécialement de la formation de son clergé, et sans cesse appauvri par ses immenses aumônes; en 1747, il devint cardinal-prêtre du titre de *Sancta Maria in Ara Cœli*. Benoît XIV l'estimait grandement pour sa vertu et sa science théologique et canonique.

Au conclave qui suivit la mort de ce pontife et s'ouvrit le 15 mai 1758, le cardinal Cavalchini aurait été élu sans l'exclusive de la France, notifiée par le cardinal de Luynes. A son défaut, trente et un électeurs sur quarante-quatre portèrent leurs suffrages sur Rezzonico qui, prévoyant les épreuves réservées à son pontificat par l'hostilité grandissante des cours européennes, n'accepta qu'en fondant en larmes. Il fut couronné le 16 juillet, et obtint de Venise, sa patrie, comme don de joyeux avènement, le retrait d'une ordonnance de 1754 qui défendait aux sujets de la République de demander à Rome d'autres grâces que celles délivrées par la Pénitencerie.

Un des premiers actes du nouveau pape fut de rappeler aux évêques du monde entier le devoir qui leur incombait de résider dans leurs diocèses et de s'y montrer hommes de prière et de doctrine, pères des pauvres et anges de paix (septembre 1758). *Bullarium*, t. III, p. 30 sq. Continuant à Rome les œuvres qui lui avaient valu la vénération de son peuple de Padoue, il réforma et favorisa plusieurs corporations d'artisans, *ibid.*, p. 187, 214, 969; rendit de nombreuses ordonnances concernant la bonne administration de l'État pontifical, *ibid.*, p. 538 sq.; adoucit le régime des prisons de Rome, *ibid.*, p. 669 sq.; encouragea les monts de piété, *ibid.*, p. 1173; recommanda l'enseignement de la doctrine chrétienne au peuple. *Ibid.*, p. 275, 522. On lui doit de nouveaux règlements pour la Bibliothèque et les musées du Vatican. *Ibid.*, p. 657. Cf. Reumont, *Geschichte*, p. 712, 713.

II. SUPPRESSION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — 1° *Au Portugal.* — Dès les premiers jours de son pontificat, Clément se trouva aux prises avec l'affaire qui devait en être jusqu'au bout le tourment : la suppression de la Compagnie de Jésus réclamée par presque toutes les cours catholiques. En 1758, le comte d'Œyras, plus tard marquis de Pombal, avait arraché à Benoît XIV, vieilli et malade, la nomination d'un visiteur des maisons de la Compagnie au Portugal et dans ses colonies ; ce visiteur ne devait, du reste, prendre aucune décision sans en avoir référé au saint-siège ; son rôle était purement celui d'un enquêteur. Cf. Cordara, *Mémoires*, p. 19. Le cardinal Saldanha, chargé de cette mission, profita de la vacance du saint-siège pour dépasser de beaucoup ses pouvoirs. Le 15 mai 1758, il rendit, après six semaines d'enquête, un décret qui déclarait les jésuites coupables d'un commerce illicite et scandaleux en Portugal et aux colonies ; ce décret était accompagné d'un mandement arraché par le premier ministre à la faiblesse du patriarche de Lisbonne ; tous les membres de la Compagnie étaient suspendus de leurs pouvoirs de confesser et de prêcher dans toute l'étendue du patriarcat. Quelques jours auparavant, Œyras avait chassé de la cour les jésuites confesseurs du roi et des princes. P. de Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 70 sq.

Le 3 septembre 1758, un attentat dirigé contre la personne du roi Joseph Ier permit au ministre d'impliquer les jésuites dans le procès fait à ses ennemis, les Tavora ; 221 religieux furent emprisonnés dans les cachots du bord du Tage, et trois d'entre eux condamnés à mort sans qu'on osât les exécuter; tous les jésuites du Portugal et des colonies, ceux des réductions du Maragnon et d'une partie du Paraguay, jetés sur les côtes des États pontificaux, reçurent du nouveau pape et de leurs frères de Rome la plus généreuse hospitalité. Cordara, *Mémoires*, p. 28. En 1759, Pombal se résolut à demander à Rome la permission de faire juger en Portugal les clercs séculiers ou réguliers complices de la tentative de régicide. Clément l'accorda le 11 août 1759, mais en même temps adressa au roi Joseph Ier un bref par lequel il demandait grâce pour les jésuites persécutés, s'offrant à punir lui-même des peines les plus sévères ceux d'entre eux qui seraient trouvés coupables. *Bullarium*, p. 237. Cf. Cordara, *Mémoires*, p. 22. Loin de lui donner satisfaction, le roi se déclara offensé et prenant prétexte de certaines difficultés avec le nonce Acciajuoli, le fit conduire à la frontière entre des soldats; le 7 juillet 1760, l'ambassadeur Almada quitta Rome, et toute communication fut interrompue entre le Portugal et le Saint-Siège jusqu'à la mort de Clément XIII; le pape essaya vainement en 1763 et en 1767 de renouer les relations par des lettres touchantes, adressées au roi Joseph. Ravignan, *ibid.*, p. 90 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 62. Le 21 septembre 1761, le P. Malagrida, un des jésuites les plus influents de Lisbonne, fut jugé par l'Inquisition portugaise, dont le frère de Pombal était le chef, déclaré coupable d'hérésie, abandonné au bras séculier, et brûlé dans un solennel autodafé. Sidney Smith, *The suppression*, dans *The Month*, février 1902; Saint-Priest, *Histoire*, p. 28 sq.

2° *En France.* — La France suivit trop vite l'exemple du Portugal. A la suite des regrettables opérations du P. de Lavalette, et de la banqueroute qui y mit fin, le parlement de Paris avait rendu tous les jésuites français responsables des actes de leur confrère, et commencé l'examen de l'institut de saint Ignace (mai 1761). En juin 1761, Clément XIII, inquiet de la tournure que prenait l'affaire, écrivit à Louis XV pour le prier d'intervenir. De son côté, l'assemblée du clergé de France, réunie en décembre 1761 et composée de 51 évêques, s'occupa du procès intenté à l'ordre ; 45 prélats signèrent le 30 décembre l'*Avis des évêques de France* ; ils demandaient que l'institut subsistât sans changements dans le royaume ; cinq opinèrent pour la conservation des jésuites en réclamant quelques modifications dans leurs règles et leur soumission à l'ordinaire ; un seul, M. de Fitz-James, évêque de

Soissons, et janséniste notoire, demanda la suppression de l'ordre en France. Ravignan, *Clément XIII,* t. I, p. 508 sq. Impressionné par ces représentations, mais n'osant résister en face aux injustes entreprises du parlement, d'ailleurs mal conseillé par M[me] de Pompadour qui ne pardonnait pas aux jésuites de lui avoir refusé l'absolution, Louis XV fit solliciter le pape d'accorder aux jésuites français un vicaire général spécial, à peu près indépendant du général de l'ordre. Cf. instructions au cardinal de Rochechouart à Rome, 16 janvier 1762, dans Theiner, *Epistolæ et brevia,* p. 336 sq. Le 28 janvier 1762, Clément XIII répondit par un refus très net. C'est dans cette occasion qu'il aurait prononcé le *Sint ut sunt aut non sint.* Ravignan, *ibid.,* p. 104 sq. En juin 1762, le pape s'adressa au clergé de France réuni à Paris et le pria de conjurer la ruine de l'ordre en faisant au roi de nouvelles représentations ; lui-même écrivait de nouveau à Louis XV dans le même but ; tout fut inutile. Le 6 août 1762, un arrêt du parlement de Paris supprima la Compagnie dans son ressort ; les parlements de province suivirent bientôt cet exemple. Dans le consistoire du 3 septembre suivant, Clément XIII éleva contre cette iniquité une protestation éloquente; par prudence il consentit à ce qu'elle ne fût pas publiée, mais fit part de son contenu à tous les cardinaux français dans des lettres datées du 8 septembre 1762. Ravignan, *ibid.,* p. 145, 520 sq.

Deux épisodes de cette campagne dirigée contre les jésuites contraignirent le pape à une intervention spéciale. Le premier fut la malheureuse déclaration signée par le P. Étienne de la Croix, provincial de Paris, au nom des autres supérieurs et des profès de sa province, le 19 décembre 1761 ; après avoir protesté que la puissance royale en France « pour le temporel ne dépend ni directement ni indirectement d'aucune puissance qui soit sur la terre, et n'a que Dieu seul au-dessus d'elle », et condamné « comme pernicieuse et digne de l'exécration de tous les siècles, la doctrine contraire à la sûreté de la personne des rois non seulement dans les ouvrages de quelques théologiens de notre Compagnie qui ont adopté cette doctrine, mais encore dans quelque autre auteur ou théologien que ce soit », ils ajoutaient : « *Nous enseignerons,* dans nos leçons de théologie publiques et particulières, la doctrine établie par le clergé de France, dans les quatre propositions de l'Assemblée de 1682, et nous *n'enseignerons* jamais rien qui y soit contraire. Nous reconnaissons que les évêques de France ont droit d'exercer sur nous toute l'autorité, qui selon les saints canons et la discipline de l'Église gallicane leur appartient sur les réguliers ; renonçons expressément à tous privilèges à ce contraires qui auraient été accordés à notre Société et même qui pourraient lui être accordés à l'avenir. Si, ce qu'à Dieu ne plaise, il pouvait arriver qu'il nous fût ordonné par notre général quelque chose de contraire à cette présente déclaration, persuadés que nous ne pourrions y déférer sans péché, nous regarderions ces actes comme illégitimes et nuls de plein droit. » Cet acte fut envoyé par le P. de la Croix au P. Ricci, général de l'ordre, pour avoir son approbation; celui-ci exposa le cas à Clément XIII, qui, au dire de M. de Flesselles, rapporteur de l'affaire des jésuites devant le conseil, « fit la réprimande la plus vive au général sur ce qu'il paraissait permettre que les membres de la Société fissent en France une profession aussi solennelle de sentiments contraires au droit et à l'autorité du Saint-Siège. » En conséquence, Ricci refusa son approbation au document envoyé de Paris, et le procès suivit son cours. Ravignan, *Clément XIII,* t. I, p. 137 sq., 517 sq. ; t. II, p. 188 sq.

La seconde intervention du pape eut lieu à propos de la publication, faite en 1762 par ordre du parlement de Paris, des *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses* que les jésuites étaient censés avoir soutenues dans leurs écrits ; tous les évêques de France en reçurent un exemplaire. Cette indigeste compilation, où abondaient les citations tronquées ou falsifiées, où des propositions universellement admises dans l'Église étaient flétries, fut condamnée par la grande majorité des évêques; trois seulement osèrent l'approuver dans des mandements, MM. de Fitz-James, évêque de Soissons, de Beauteville, évêque d'Alais, de Grasse, évêque d'Angers. Le pape condamna solennellement le mandement de Soissons (13 avril 1763), et blâma en termes plus doux ceux des deux autres évêques, moins violemment engagés. Ravignan, *Clément XIII,* t. I, p. 129 sq. Au début de 1764, un nouvel arrêt du parlement de Paris frappait d'exil et privait de leur modique pension les jésuites qui refuseraient de renoncer formellement à leur institut et de souscrire aux qualifications injurieuses qui lui étaient infligées par l'arrêt de suppression. Presque tous s'exilèrent. Enfin, en novembre de la même année, Louis XV, par un édit « irrévocable » statua « que la Société n'existerait plus en France, qu'il serait seulement permis à ceux qui la composaient de vivre en particulier dans les États du roi, sous l'autorité spirituelle des ordinaires des lieux, en se conformant aux lois du royaume ». Cf. Saint-Priest, *Histoire,* p. 298. Cette dernière injustice décida le pape à une solennelle intervention. La bulle *Apostolicum pascendi* du 9 janvier 1765 résume tout ce que, dans ses lettres aux rois et aux évêques, Clément XIII avait exposé pour la défense de l'ordre persécuté. Après avoir affirmé que rien ni personne au monde ne saurait empêcher le pontife romain de remplir ses devoirs de pasteur, « et qu'un de ces devoirs les plus graves était la défense des ordres réguliers approuvés par le siège apostolique, » il faisait un magnifique éloge de la Compagnie et de ses œuvres ; puis, rappelant les attaques qui l'avaient assaillie dans divers pays, « aucune injure, aucune offense plus sensible ne pouvait être lancée à l'Église catholique ; elle aurait donc erré honteusement en jugeant solennellement qu'un institut impie et irréligieux était pieux et agréable à Dieu. » Pour rendre justice à l'ordre accusé, pour répondre aux vœux de plus de deux cents évêques qui lui avaient écrit en sa faveur, le pape « décrétait et déclarait, après ses prédécesseurs, que l'institut de la Compagnie de Jésus respirait la piété et la sainteté tant dans son but que dans les moyens qu'il emploie », et approuvait lui-même, en confirmant les approbations de ses prédécesseurs, « cet institut suscité par la divine providence pour faire de grandes choses dans l'Église. » Pour qu'aucun doute ne restât sur ses intentions, le pape donnait des louanges spéciales à tous les moyens d'action que les ennemis de l'ordre avaient le plus calomniés, missions étrangères, prédication, enseignement théologique et littéraire, exercices de saint Ignace, congrégations de la sainte Vierge, ouvrages de doctrine et de controverse. *Bullarium,* p. 915 sq. Cette bulle, comme il fallait s'y attendre, fut supprimée et condamnée en Portugal, en France, à Naples ; mais l'adhésion de nombreux évêques de tous les pays, et tout spécialement de l'assemblée du clergé de France en 1765, fut pour le pape une ample consolation. On trouvera les plus belles de ces lettres dans l'ouvrage du P. de Ravignan, t. I, p. 498 sq. ; t. II, p. 300 sq.

3° *En Espagne et dans le royaume de Naples.* — Jusque-là Charles III d'Espagne avait donné au pape pleine satisfaction ; sincèrement chrétien, de mœurs régulières, il avait consenti en 1763 à retirer une pragmatique, qui l'année précédente avait lésé les droits du saint-siège et restreint la liberté des ordres religieux. Theiner, *Histoire,* t. I, p. 63. Malheureusement il avait dans son entourage des hommes très hostiles à la cour romaine et à ses défenseurs, particulièrement le comte d'Aranda, Roda, Campomanez. Acharnés à la perte des jésuites, « ils poussèrent Charles III dans une voie

qu'il suivit avec la sérénité et la persévérance d'un esprit étroit, entêté de ses préjugés dynastiques. » Rousseau, *Expulsion*, p. 113. Ils parvinrent à lui persuader que les jésuites étaient les auteurs de nombreux pamphlets publiés à cette époque contre son gouvernement, qu'ils avaient excité une dangereuse révolte, causée en mars 1756 par diverses mesures de police du ministre Squillace; peut-être même crut-il que le général Ricci et ses inférieurs faisaient circuler de mauvais bruits contre la légitimité de sa naissance, et préparaient ainsi sa déposition et l'avènement de son frère don Louis. Rousseau, *ibid.*, p. 126 sq.; Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 186, 187. Le roi était d'ailleurs très irrité des obstacles opposés par les jésuites de Rome à la béatification de Juan de Palafox qu'il désirait vivement. Cordara, *Mémoires*, p. 29. Le 27 février 1767, il signa un décret qui bannissait tous les jésuites de l'Espagne et de ses colonies; le 2 avril, les gouverneurs des provinces et les alcades des villes ouvrirent des paquets munis d'un triple sceau qui leur avaient été remis quelques jours auparavant; ils y trouvèrent l'ordre d'envahir les maisons des jésuites, de les en arracher, leur laissant seulement leurs bréviaires et leurs vêtements, et mettant sous scellés tous leurs papiers, enfin de les diriger sur un port indiqué. Les mêmes mesures furent prises dans les colonies. Les vaisseaux chargés de proscrits se dirigèrent vers les côtes de l'État pontifical. Une lettre du roi au pape, datée du 31 mars, annonçait l'expulsion des jésuites et leur prochaine arrivée à Civita-Vecchia. La réponse du pape est navrante: « De tous les coups qui nous ont frappé pendant les neuf malheureuses années de notre pontificat, le plus sensible à notre cœur paternel a été sans contredit celui que Votre Majesté vient de nous porter par sa dernière lettre... Ainsi vous aussi, mon fils. » Et discutant les vagues raisons données par le roi de son abus de pouvoir: « Permettez que cette affaire soit régulièrement discutée; laissez agir la justice, la vérité, afin qu'elles puissent dissiper les ombres soulevées par la prévention et les soupçons. » Charles répondit froidement: « Pour épargner au monde un grand scandale, je conserverai à jamais dans mon cœur l'abominable trame qui a nécessité ces rigueurs. Sa Sainteté doit m'en croire sur parole; la sûreté de ma vie exige de moi un profond silence sur cette affaire. » Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 194 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 77 sq.

Lorsque les vaisseaux espagnols chargés de proscrits se présentèrent devant Civita-Vecchia, le gouverneur de la ville déclara aux officiers qui les conduisaient qu'il avait ordre de s'opposer, même par la force, au débarquement. Après plusieurs jours d'angoisse, les exilés furent jetés sur les côtes de Corse, et leur séjour y fut toléré; dans cette île en proie à la guerre civile, ils passèrent une année dans les plus dures privations. Dans le courant de 1768, ils furent admis et charitablement traités dans les États pontificaux. Cette conduite de Clément XIII, qui a donné lieu aux railleries des philosophes de l'époque, était cependant dictée par le souci de sa dignité de souverain et de l'intérêt de son peuple, et le général Ricci fut le premier à la lui conseiller. Rousseau, *Expulsion*, p. 145. « Le pape, écrivait le 16 avril le cardinal Torregiani, est dans ses États un souverain aussi indépendant que tout autre monarque; et il n'est assurément permis à aucun prince de déporter les exilés de son État dans celui d'un autre. En outre, les maisons que possèdent les jésuites dans les États pontificaux ne sont pas d'une dimension suffisante pour recevoir tant de personnes, dont le nombre s'élève à plusieurs milliers. Que faire d'une si grande quantité d'hommes, et à quoi les occuper? » Theiner, *Histoire*, t. I, p. 80.

Pendant les mois qui suivirent, le pape écrivait à l'archevêque de Tarragone, au confesseur du roi, le franciscain Osma, pour les prier d'intercéder en faveur des jésuites bannis. *Bullarium*, p. 1150; il n'obtint rien et les rudes châtiments qui atteignirent ceux des ecclésiastiques espagnols qui voulurent prendre la défense des proscrits imposèrent vite le silence. Rousseau, *Expulsion*, p. 137, 138; Sidney Smith, *The suppression*, dans *The Month*, juin et juillet 1902. Comme on devait s'y attendre, le jeune roi de Naples, Ferdinand IV, imita l'exemple de son père Charles III. Tanucci triompha de ses répugnances et les jésuites napolitains furent amenés par des troupes jusqu'aux frontières pontificales. Le grand-maître de Malte, Pinto, feudataire de Naples, eut la faiblesse de prendre la même mesure quelques mois plus tard; les protestations du pape ne furent pas plus entendues que son appel à la cour de Vienne pour provoquer une intervention. *Bullarium*, p. 1384, 1389, 1458.

4° *Dans le duché de Parme.* — Le jeune duc de Parme, neveu de Charles III et petit-fils de Louis XV, était sous la tutelle du Français du Tillot, marquis de Felino. Le 14 janvier 1768, il porta un décret interdisant à ses sujets de recourir à des tribunaux étrangers, même romains, et fermant l'entrée de ses États à toute bulle, bref, ou autre document pontifical, qui n'aurait pas reçu son *exequatur*. Bien d'autres édits rendus par le duc Philippe, père du jeune prince, sous l'inspiration du même du Tillot, avaient depuis plusieurs années restreint les legs et donations pieuses des fidèles, frappé d'impôts des biens d'Église exempts, soumis à la juridiction des magistrats laïques nombre de cas intéressant le culte et la vie extérieure de l'Église. La dernière mesure prise par le duc mit le comble à l'indignation du pape. Le 30 janvier 1768, il lança une constitution qui « abrogeait, cassait et irritait les édits rendus à Parme et à Plaisance contre la liberté, l'immunité, la juridiction ecclésiastique ». Dans cette pièce, le pape ne se bornait pas à réclamer contre les atteintes portées à son autorité spirituelle; il invoquait ses droits de suzeraineté sur les duchés de Parme et de Plaisance, et dénonçait le traité d'Aix-la-Chapelle qui les avait assurés à des infants d'Espagne. Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, septembre 1902, p. 259 sq. Le duc de Parme répondit le 3 février 1768 par une pragmatique qui chassait de ses États tous les jésuites; ils furent conduits à la frontière pontificale. Le parlement de Paris interdit de recevoir en France le bref du pape; surtout les trois cours bourboniennes de France, d'Espagne et de Naples se liguèrent par un traité en règle pour soutenir le duc de Parme. Clément XIII ayant refusé de retirer son acte du 30 janvier, les troupes napolitaines occupèrent Bénévent et Pontecorvo, les troupes françaises Avignon et le Venaissin (juin 1768). Le pape, quoique très affligé, ne céda pas. Les trois cours, attribuant sa résistance à l'influence des jésuites, et spécialement du P. Ricci, se décidèrent à demander la suppression de l'ordre dans le monde entier par l'autorité pontificale. Charles III, auquel cette idée semble avoir été inspirée par Pombal, s'y attacha avec la ténacité qui était dans sa nature; Choiseul et Louis XV, beaucoup moins enthousiastes du projet, mais désirant garder leur alliance intime avec l'Espagne, finirent par promettre, à la fin de l'année 1768, de joindre leurs efforts à ceux du roi catholique pour arriver au but désiré par lui. Les 18, 20 et 22 janvier 1769, les trois ambassadeurs d'Espagne, de Naples et de France remirent au pape des mémoires identiques demandant « la destruction totale et irrévocable de la Société des jésuites, et la sécularisation de tous ceux qui la composent ». Theiner, *Histoire*, t. I, p. 142 sq.; Sidney Smith, *The suppression*, p. 266 sq. Clément fut vivement ému de ces démarches. Le cardinal Negroni, chargé de traiter avec les ambassadeurs des trois cours bourboniennes, leur disait dans une conférence le 28 janvier: « La dernière démarche des cours ouvrira la tombe du Saint-Père. » La prédic-

tion se réalisa quelques jours après. Dans la nuit du 2 au 3 février, le pape, qui avait assisté le matin à la longue cérémonie de la Chandeleur, se sentit défaillir; sur les onze heures du soir, il appela au secours et mourut presque aussitôt. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 234.

III. DIVERS ACTES. — 1° *En France.* — Les douleurs causées à Clément par la suppression de la Compagnie de Jésus ne furent qu'une partie de ses épreuves. Dans tous les pays chrétiens il eut à constater la révolte contre l'Église romaine. En France, les jansénistes, soutenus par la plupart des parlements, continuaient leur opposition à la bulle *Unigenitus;* en novembre 1763, Clément XIII écrivait à des évêques français qu'une des causes de la décadence de la foi et des mœurs dans le royaume lui semblait être la persistance des jansénistes dans leur révolte « poussée à ce point qu'on voit, au mépris du pouvoir de l'Église, sur l'ordre de magistrats laïques, la sainte eucharistie sacrilègement administrée à des adversaires notoires de la constitution *Unigenitus* », *Bullarium,* p. 828, 835 sq.; pour obvier à ces malheurs, il avait expressément recommandé à l'assemblée du clergé, réunie en 1760, de garder les règles établies par Benoît XIV, pour l'administration des sacrements aux mourants. *Ibid.*, p. 227.

A partir de 1765, de graves négociations avaient commencé entre le gouvernement de Louis XV et les évêques français pour la réforme des religieux du royaume. L'assemblée du clergé de 1765 avait justement décrété de recourir pour cette cause au souverain pontife, de lui envoyer un rapport sur l'état des ordres religieux en France, et de lui demander de désigner des commissaires. Prat, *Essai*, appendice, p. VII. Sans tenir compte de ce vote, un arrêt du conseil nomma, le 31 juillet 1766, une commission de réforme, composée d'évêques et de conseillers d'État; le pape n'avait même pas été prévenu. Prat, *Essai,* p. 162 sq. Clément XIII protesta vigoureusement dans une lettre adressée le 24 décembre à l'archevêque de Reims, président de la commission. « Nous n'avons, disait-il, aucun rôle dans une œuvre où nous aurions dû avoir le premier... Nous craignons cet esprit qui s'est insinué depuis peu dans les âmes des laïques, et leur fait regarder comme conquis par le pouvoir civil tout ce qui est enlevé à l'autorité du siège apostolique, au pouvoir et à la juridiction de l'Église. » *Bullarium,* p. 1121. Malgré cette réclamation, la commission continua ses travaux sans contrôle de Rome, et après un rapport de Loménie de Brienne, alors archevêque de Toulouse, donna le 25 mars 1768 un édit en douze articles qui reculait l'âge des vœux, limitait le nombre des couvents dans les villes, éteignait les monastères où les sujets étaient trop peu nombreux. Prat, *Essai,* appendice, p. XIV, 190. Cette affaire se continua sous Clément XIV. Cf. Picot, *Mémoires,* t. IV, p. 218; Prat, *Essai,* p. 192 sq.

2° *En Allemagne.* — Le pape avait concédé à Marie-Thérèse, comme reine de Hongrie, le titre de Majesté apostolique, *Bullarium,* p. 22, et la permission que son nom et ceux de ses successeurs fussent prononcés au canon de la messe après ceux du pape et de l'évêque, *ibid.*, p. 495; il avait recommandé aux électeurs de l'empire en 1766 le choix de Joseph II, et s'était hâté de confirmer l'élection. *Ibid.*, p. 1078. Ces faveurs n'empêchèrent pas l'impératrice et son fils de lui donner de nombreux sujets de plaintes. Ils soutiennent mollement le landgrave de Hesse-Cassel menacé de perdre ses États à cause de sa conversion au catholicisme, *ibid.*, p. 317, et se prêtent trop facilement aux sécularisations des principautés ecclésiastiques, avidement convoitées par les princes protestants. *Ibid.*, p. 60, 62, 107, 504, 712. Malgré les supplications du pape, ils n'interviennent pas efficacement auprès des cours bourboniennes en faveur des jésuites persécutés. Theiner, *Histoire,* t. I, p. 135. Ils laissent le comte de Firmian, gouverneur du Milanais, retirer la censure des livres à l'archevêque et à l'inquisiteur général, *Bullarium,* p. 1129, et interdire la publication accoutumée de la bulle *In cæna Domini.* Ravignan, *Clément XIII,* t. I, p. 226 sq.

En Allemagne encore, le pape dut lutter contre l'usage de cumuler plusieurs évêchés, *Bullarium,* p. 466, et contre l'attribution aux tribunaux laïques des jugements des clercs. *Ibid.*, p. 723, 1054.

3° *En Pologne.* — Clément fit tous ses efforts pour préserver la Pologne des tristes divisions qui devaient aboutir au premier partage de ce noble pays. En 1764, l'impératrice de Russie, Catherine II, avait fait arriver au trône son favori Stanislas-Auguste Poniatowski. Les protestants et les schismatiques de Pologne sollicitèrent du nouveau roi leur admission à toutes les charges de l'État. Le roi était pour eux; mais les diètes polonaises leur étaient défavorables; pour triompher de cette opposition ils formèrent des confédérations dissidentes à Thorn et à Sluck; la tsarine et son ambassadeur le prince Repnine les soutenaient ouvertement. Le pape multiplia ses lettres au roi, aux évêques, aux diètes de Pologne, pour les encourager à réprimer vigoureusement cette révolte; il écrivit également à Marie-Thérèse, aux rois de France et d'Espagne pour obtenir leur appui aux catholiques polonais (1766 et 1767). *Bullarium,* p. 1107, 1147, 1154 sq., 1289, 1292, 1359. A la diète de 1767, le prince Repnine, ambassadeur de Catherine II, fit arrêter les évêques de Cracovie et de Kiew, qui encourageaient les catholiques à la résistance en s'appuyant sur les brefs du pape; ils furent transportés en Sibérie; à la suite de cette violence, la diète céda, et vota quatre articles qui concédaient aux « dissidents » l'accès à toutes les dignités, sauf à la couronne, et la pleine liberté de leur culte, alors qu'en Courlande, où les protestants dominaient, les catholiques étaient soumis à toutes les vexations. Clément XIII protesta contre ces concessions, et encouragea de tout son pouvoir la confédération formée à Bar en février 1768, par les principaux évêques et sénateurs catholiques, pour la défense de la religion nationale. *Bullarium,* p. 1390. Cf. Theiner, *Histoire,* t. I, p. 312 sq.; Picot, *Mémoires,* t. IV, p. 264 sq.

4° *En Hollande.* — Les jansénistes continuaient le schisme d'Utrecht; ils tinrent en septembre 1763 leur premier synode dont les actes parurent en 1764. Clément les condamna le 30 avril 1765, *Bullarium,* p. 950, et excommunia le nouvel archevêque d'Utrecht, élu en 1768. *Ibid.*, p. 1432.

5° *A Venise.* — La patrie du pape ne resta pas longtemps en bon accord avec la cour romaine; Clément XIII eut la douleur de voir, en 1762, l'église Saint-Georges, construite pour les Grecs unis, recevoir un clergé schismatique, et le conserver malgré les protestations de Rome. *Bullarium,* p. 618. Le gouvernement vénitien interdit la publication du bref pontifical contre le duc de Parme, et supprima la lecture annuelle de la bulle *In cæna Domini.* Surtout, le 10 octobre 1767, parut un décret qui apportait de grandes entraves au recrutement et à la vie commune des ordres religieux; défense leur était faite de recevoir des legs ou dons et d'admettre des novices jusqu'à nouvel ordre, d'envoyer de l'argent hors de l'État vénitien; ils étaient en tout soumis aux évêques. Un des derniers actes du pape fut un ordre au patriarche et aux évêques de sa patrie de résister à ces entreprises de leur gouvernement. *Bullarium,* p. 1472. Beaucoup ne tinrent pas compte de cet ordre; ceux qui lui obéirent furent exilés.

6° *En Corse.* — En 1759, le pape nomma un visiteur en Corse pour étudier les remèdes à apporter aux innombrables abus qui s'étaient introduits dans cette île révoltée contre Gênes. Les Génois virent d'un très mauvais œil la mission et l'entravèrent de toutes façons, *Bullarium,* p. 255, 353; ils en vinrent à promettre une récompense de 6000 écus à qui leur livrerait l'évêque de

Segni désigné comme visiteur, les efforts de celui-ci échouèrent devant cette opposition, malgré le bon accueil que lui firent l'Aoh et les autres chefs insurgés.

7° *Dans les missions.* — Ces luttes avec presque tous les États catholiques n'empêchèrent pas le pape de travailler au succès des missions orientales. On le voit, en 1761, promettre son concours au grand-maître de Malte menacé d'une attaque des Turcs et signaler ce danger à l'impératrice, aux rois de France, d'Espagne, de Naples et de Sardaigne. *Bullarium*, p. 467 sq. L'intervention de Louis XV à Constantinople détourna de Malte cette menace. En 1759, Clément XIII implore les mêmes puissantes interventions en faveur des catholiques de Jérusalem molestés par les schismatiques. *Ibid.*, p. 231 sq.

Ignace Gioar, neveu du patriarche Cyrille d'Antioche, avait persuadé à son oncle d'abdiquer, et s'était fait lui-même élire à sa place par quelques évêques grecs melchites; d'autres protestèrent contre l'élection et en appelèrent à Rome. Le 1er août 1760, après enquête de la Propagande, le pape cassa l'élection d'Ignace, et nomma patriarche des melchites, Maxime, archevêque d'Hiérapolis. Ignace parut se soumettre, et reçut de Clément XIII en récompense l'évêché de Sidon; mais le 5 février 1765, il se fit réélire et fut de nouveau excommunié le 11 septembre. *Bullarium*, p. 384, 875, 1017. Cf. Picot, *Mémoires*, t. VI, p. 157 sq.

Un ablégat fut envoyé au Tonkin en 1761 pour apaiser quelques querelles survenues entre missionnaires. *Bullarium*, p. 447.

8° *En Angleterre.* — Généreux comme ses prédécesseurs envers les Stuarts détrônés, Clément nomma Henri, cardinal d'York, archevêque de Corinthe, à la prière de son père Jacques III. *Bullarium*, p. 49, et maintint à celui-ci le droit de nommer aux évêchés d'Irlande. *Bullarium*, p. 294, 415.

9° *Condamnations d'ouvrages.* — Plusieurs ont été portées par Clément XIII; celle de la troisième partie de l'*Histoire du peuple de Dieu*, du jésuite Berruyer, « qui par la fausseté de ses doctrines, et son interprétation erronée des saintes Lettres a répandu des ténèbres sur ces vérités elles-mêmes, que la foi et la piété du peuple chrétien professent et honorent, et comblé ainsi la mesure du scandale » (2 décembre 1758), *Bullarium*, p. 67; celle du livre de l'*Esprit* d'Helvétius « comme subversit non seulement de la doctrine chrétienne, mais de la loi et de l'honnêteté naturelles » (31 janvier 1759), *ibid.*, p. 96; celle de l'*Encyclopédie* éditée par Diderot et d'Alembert « comme contenant des doctrines fausses, pernicieuses, conduisant à l'incrédulité et au mépris de la religion et à la corruption des mœurs » (3 septembre 1759), *ibid.*, p. 243; celle de l'*Exposition de la doctrine chrétienne* du janséniste Mésenguy, « comme remplie de propositions contraires aux décrets apostoliques, et à la pratique de l'Église, identiques à celles que l'Église a déjà condamnées » (14 juin 1761), *ibid.*, p. 520; celle du livre de Fébronius (Nicolas de Hontheim, auxiliaire de Trèves), *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani pontificis*, « comme s'efforçant de faire déchoir le souverain pontife de cette éminence de pouvoir et de dignité où il a été placé par le Christ lui-même, en qualité de légitime successeur de Pierre; » des lettres à divers évêques d'Allemagne les exhortèrent à interdire ce livre dans leurs diocèses (1764). *Ibid.*, p. 860, 861, 879, 1028. Il approuva la condamnation de l'*Émile* de Rousseau, portée par la Sorbonne (26 octobre 1763). *Ibid.*, p. 827. Enfin, les livres des philosophes se multipliant et devenant de plus en plus agressifs contre l'Église, il lança le 25 novembre 1766 une encyclique à tous les évêques du monde catholique, les invitant à détourner les fidèles de la lecture des ouvrages dangereux; cette pièce très remarquable est un résumé fidèle des principales erreurs en vogue à cette époque contre l'existence et les attributs de Dieu, la nature de l'âme, les mystères, les lois de l'Église en matière morale, les droits du pontife romain, erreurs rendues plus dangereuses encore « par un style brillant, recherché et spirituel qui séduit les âmes ». *Ibid.*, p. 1120 sq.

10° *Canonisations et béatifications.* — Clément XIII a canonisé, le 16 août 1767, sainte Jeanne-Françoise de Chantal, et les saints Jean de Kenty, Joseph Calasanz, Joseph de Cupertino, Jérôme Emiliani, Séraphin de Monte Granario. *Bullarium*, p. 1295 sq. Il a béatifié le cardinal Barbadigo, son prédécesseur sur le siège de Padoue, *ibid.*, p. 594 sq., le trinitaire Simon de Rojas, *ibid.*, p. 1072, le capucin Bernard de Corleone. *Ibid.*, p. 1426. Sur les pressantes demandes de Charles III d'Espagne, il accorda à ses États, en 1760, d'avoir pour patronne spéciale l'Immaculée Conception. *ibid.*, p. 419, et de pouvoir ajouter aux litanies de la sainte Vierge le titre de *Mater immaculata*. *Ibid.*, p. 1141.

11° *Culte et liturgie.* — On doit à Clément XIII un notable progrès dans le culte du Sacré-Cœur de Jésus; les papes précédents avaient autorisé l'établissement de nombreuses confréries en son honneur; le 26 janvier 1765, l'office et la messe propres furent concédés au royaume de Pologne et à l'archiconfrérie romaine du Cœur de Jésus, avec ces considérants « que le culte du Cœur de Jésus est aujourd'hui répandu dans toutes les parties du monde catholique, que les évêques le protègent, que des milliers de brefs d'indulgence lui ont été concédés par le saint-siège..., et que, dans la célébration de cet office et de cette messe, il ne s'agit d'autre chose que de développer un culte déjà existant, et de renouveler symboliquement la mémoire de ce divin amour par lequel le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et a donné comme exemple aux hommes la douceur et l'humilité de son cœur ». *Bullarium*, p. 933.

C'est Clément XIII qui ordonna de réciter chaque dimanche la préface de la sainte Trinité. *Rubr. Miss. Rom.*

I. SOURCES. — *Bullarii romani continuatio*, Prato, 1842, t. III; *Clementis XIV epistolæ*, édit. Theiner, Paris, 1852; *Mémoires* du P. Cordara sur la suppression des jésuites, dans Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte*, Vienne, 1882, t. III; *Procès-verbaux du clergé de France*, t. VIII.

II. TRAVAUX. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise, 1805, t. I; Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, t. VII; Audisio, *Histoire religieuse*, t. V; Bower, *History*, t. XV; Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 110 sq.; Chénon, *L'Église catholique de 1715 à 1788*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VII, c. XVII; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847; Id., *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1851, t. V; P. de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au XVIIIe siècle*, Paris, 1893; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV, p. 139 sq.; Picot, *Mémoires*, t. III, IV; Prat, *Essai historique sur la destruction des ordres religieux en France*, Paris, 1845; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III, p. 138 sq.; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, Paris, 1854; Reumont, *Geschichte*, t. III b; Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1er janvier 1904; Saint-Priest, *Histoire de la chute des jésuites*, Paris, 1844; Sidney-Smith, S. J., *The suppression of the Society of Jesus*, dans *The month*, 1902, 1903; Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852.

J. DE LA SERVIÈRE.

15. CLÉMENT XIV, pape (1769-1774), successeur de Clément XIII. — **I. Antécédents et élection. II. Premiers rapports avec les cours bourboniennes. III. Suppression de la Compagnie de Jésus. IV. Affaires politico-religieuses. V. Mort et appréciation.**

I. ANTÉCÉDENTS ET ÉLECTION. — Jean-Vincent-Antoine Ganganelli naquit le 31 octobre 1705, à Sant' Arcangelo près de Rimini, où son père était médecin. Après ses études, faites chez les jésuites de Rimini et les piaristes d'Urbin, il entra au noviciat des cordeliers où il fit profession le 18 mai 1724, sous le nom de Laurent. Ses succès en théologie, au couvent de Saint-Bonaventure à

Rome, le mirent en lumière; en 1731, il prit son doctorat, et professa ensuite dans divers couvents italiens de son ordre. En 1741, il en devint définiteur général; en 1746, Benoît XIV le nomma consulteur du Saint-Office; deux fois, en 1753 et 1759, il refusa le généralat des cordeliers. Le 24 septembre 1759, Clément XIII le fit cardinal, sur la recommandation, dit-on, du P. Ricci, général des jésuites; Ganganelli s'était toujours montré jusque-là un sincère ami de la Compagnie et le pape déclarait honorer en lui « un jésuite sinon d'habit, au moins d'esprit ». Cordara, *Mémoires*, p. 22. Dans les dernières années du règne de Clément XIII, il fut tenu à l'écart, à cause de son opposition à la politique très ferme que le pape avait adoptée à l'égard des cours catholiques. Masson, *Bernis*, p. 140 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 270 sq.

Le conclave qui s'ouvrit le 15 février 1769 fut un des plus agités et des plus tristes dont l'histoire de l'Église fasse mention. La liste des cardinaux dont les cours bourboniennes souhaitaient ou permettaient l'élection ne comprenait que douze noms, parmi lesquels trois ou quatre seulement pouvaient être sérieusement considérés comme papables. De plus, les cours avaient nettement déclaré qu'elles ne reconnaîtraient qu'un pape décidé à la suppression de la Compagnie de Jésus. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 257 sq., 552 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 198 sq. Le secret du conclave était outrageusement violé par les cardinaux du parti des couronnes, et les trois ambassadeurs pouvaient à leur aise suivre et diriger toutes les négociations. Il est à noter cependant, à l'éloge du cardinal de Bernis, qu'il se refusa absolument à exiger, comme l'aurait voulu l'ambassadeur d'Aubeterre, « du sujet qui devroit être élu une promesse par écrit que dans un temps limité il séculariseroit en entier et par toute la terre la Société des jésuites. » Bernis écrivait noblement le 12 avril : « Ce seroit exposer visiblement l'honneur des couronnes par la violation de toutes les règles canoniques; si un cardinal étoit capable de faire un tel marché, on devroit le croire encore plus capable d'y manquer; un prêtre, un évêque instruits ne peuvent accepter ni proposer de pareilles conditions. » Masson, *Bernis*, p. 99 sq. Choiseul eut le bon goût de lui donner raison. Les cardinaux espagnols, Solis et La Cerda, furent moins scrupuleux, et firent tous leurs efforts pour arracher à leurs candidats une promesse formelle. Le problème était de trouver un sujet qui donnerait satisfaction aux cours sans effrayer les *zelanti*, partisans de la politique de Clément XIII, qui formaient la grande majorité du conclave. Après quatre mois d'inutiles intrigues, le nom de Laurent Ganganelli parut aux cardinaux espagnols le plus acceptable; les *zelanti* le considéraient comme indifférent ou même favorable aux jésuites. Dès 1765, d'Aubeterre disait de lui : « Il est théologien, et ses principes de modération et de sagesse conviennent fort. » Sur la liste des cardinaux « papables » Choiseul avait écrit à côté de son nom : « Très bon. » Avant de pousser à fond sa candidature, les cardinaux espagnols s'efforcèrent de lui arracher la signature d'une promesse de détruire les jésuites. Si nous en croyons Bernis, ils durent se contenter « d'un écrit nullement obligatoire..., d'un écrit par lequel le cardinal Ganganelli, en qualité de théologien, disoit qu'il pensoit que le souverain pontife pouvoit en conscience éteindre la Société des jésuites, en observant les règles canoniques, et celles de la prudence et de la justice ». Lettres à Choiseul, 28 juillet et 20 novembre 1769; Masson, *Bernis*, p. 107.

Voyant la négociation des cardinaux espagnols en bon train, Bernis, qui n'avait pas voulu y prendre part, mais prétendait bien s'attribuer le succès, envoya le 17 mai au soir son conclaviste l'abbé Deshaises sonder le cardinal Ganganelli au sujet du désir des cours. Le cardinal aurait répondu au messager français « que la destruction des jésuites étoit nécessaire, et qu'il y travailleroit avec les formes indispensables..., qu'il demanderoit le consentement des puissances catholiques et de leur clergé ». Lettre de Bernis à Choiseul, 19 mai 1769; Masson, *Bernis*, p. 109. Assuré des dispositions du cardinal, et ne pensant pas pouvoir obtenir davantage, Bernis fit activement campagne en sa faveur; dans la nuit du 17 au 18 mai l'accord se réalisa sur le nom de Ganganelli; et le 18 mai 1769, au scrutin du matin, il fut élu par 46 suffrages sur 47 bulletins; lui-même avait donné sa voix au cardinal Rezzonico, neveu de Clément XIII. Il déclara prendre le nom de Clément XIV, en souvenir du pape auquel il avait dû la pourpre. Masson, *Bernis*, p. 109-112; Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, décembre 1902, janvier 1903.

D'après Crétineau-Joly, qui dit avoir eu entre les mains le texte du billet obtenu par Solis de Ganganelli, le futur pape y aurait déclaré « qu'il reconnaissait au souverain pontife le droit de pouvoir éteindre en conscience la Compagnie de Jésus, en observant les règles canoniques, et qu'il était à souhaiter que le futur pape fasse tous ses efforts pour accomplir le vœu des couronnes ». *Clément XIV*, p. 6, 260. Le texte original du billet étant actuellement introuvable, on peut n'en pas tenir compte. Mais le fait de la déclaration signée par Ganganelli avant son élection semble établi par ailleurs; et si cette déclaration n'était pas, comme le dit Crétineau-Joly, « un marché, un pacte simoniaque, » elle donne du moins une triste idée de sa délicatesse et de son désintéressement; ce fut « une démarche compromettante qui a pesé sur toute sa conduite ». Masson, *Bernis*, p. 297. M. Rousseau, p. 157 sq., est moins affirmatif.

II. Premiers rapports avec les cours bourboniennes. — Le pape fut consacré évêque le 28 mai et couronné le 4 juin. Son encyclique de prise de possession établissait clairement quelle serait l'idée dominante de son règne : garder la paix avec les cours catholiques pour obtenir leur appui contre l'irréligion toujours grandissante. Theiner, *Epistolæ*, p. 39.

Clément XIV se hâta de régler les affaires qui avaient mis en lutte son prédécesseur avec les cours bourboniennes. Sans retirer le monitoire de Clément XIII contre le duc de Parme, il n'en urgea pas l'exécution, et accorda gracieusement à l'infant les dispenses dont il avait besoin pour son mariage avec sa cousine l'archiduchesse Marie-Amélie, fille de Marie-Thérèse (juillet 1769). Cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 15. Charles III d'Espagne, heureux de l'élection du nouveau pape, retira la pragmatique contraire aux droits de l'Église qu'il avait lancée l'année précédente en réponse au monitoire contre Parme, rétablit le tribunal de la nonciature, et fit condamner par l'Inquisition quelques ouvrages récemment publiés contre la cour de Rome. C'est surtout avec le Portugal, depuis dix ans séparé de l'Église, que Clément désirait un rapprochement. Dans sa première promotion de cardinaux il avait compris le frère du premier ministre, Paul de Carvalho; d'actives négociations, engagées dès son avènement, aboutirent le 25 août 1770 à une ordonnance de Joseph Ier qui révoquait solennellement l'édit de 1760, rendait libres les communications avec Rome, et rétablissait le tribunal de la nonciature. La joie de ce succès entraîna le pape à des félicitations exagérées et déplacées qu'il adressa au roi et à Pombal lui-même. Theiner, *Epistolæ*, p. 108, 114; *Bullarium*, p. 222, 256. Pour complaire aux princes, Clément omit, dès le premier carême de son pontificat, la publication de la bulle *In cæna Domini*, que les couronnes repoussaient comme injurieuse à leurs droits. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 286, 337, 500.

III. Suppression de la Compagnie de Jésus. — Tout

en accueillant avec joie ces actes conciliants du nouveau pape, les cours bourboniennes ne renonçaient nullement à leurs projets contre la Compagnie de Jésus. Clément XIV semble s'être appliqué à gagner du temps, à donner aux puissances des satisfactions de détail en tenant rigueur aux jésuites de ses États. Cordara, *Mémoires*, p. 42 sq. Dès son audience d'avènement il se montra dur pour le P. Ricci, et ne tarda pas à enlever aux jésuites le collège des Grecs à Rome. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 381. Ces satisfactions ne suffirent pas. Dès le 22 juillet 1769, un mémoire était dressé par les trois ministres des cours bourboniennes, Bernis, qui venait de succéder à d'Aubeterre, Azpuru et Orsini. Bernis se chargea de le présenter. « Les trois monarques, y était-il dit, persistent à croire la destruction des jésuites utile et nécessaire; c'est à Votre Sainteté seule qu'ils adressent la réquisition déjà faite par les trois cours, et renouvelée aujourd'hui. » Le pape répondit « qu'il avait sa conscience et son honneur à conserver », et demanda à réfléchir; le 30 septembre 1769, il écrivit à Louis XV une lettre pleine de promesses vagues. Theiner, *Epistolæ*, p. 31; Masson, *Bernis*, p. 155. Charles III, furieux que la suppression ne fût pas déjà décidée, pressa tellement son ministre Azpuru que celui-ci parvint à arracher au pape un document des plus compromettants. Le 30 novembre 1769, Clément écrivait au roi d'Espagne : « Nous croyons ne pouvoir nous dispenser de faire savoir à Votre Majesté que nous sommes toujours dans l'intention de lui donner des preuves éclatantes du désir que nous avons de satisfaire à nos obligations. Nous avons fait rassembler tous les documents qui devaient nous servir pour former le *motu proprio* convenu, par lequel nous justifierons aux yeux de toute la terre la sage conduite tenue par Votre Majesté dans l'expulsion des jésuites comme sujets remuants et turbulents... Nous soumettrons aux lumières et à la sagesse de Votre Majesté un plan pour l'extinction absolue de cette Société, et Votre Majesté le recevra avant peu. » Theiner, *Epistolæ*, p. 33. Pour prouver sa sincérité, le pape enleva peu après aux jésuites le collège et le séminaire de Frascati, et interdit leurs catéchismes de carême pour 1770. Le 26 mai 1771, une congrégation de cardinaux très hostiles à la Compagnie fut nommée pour visiter le collège romain, et commença son inspection avec une extrême rigueur. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 361-402; Masson, *Bernis*, p. 150 sq. La chute de Choiseul, survenue le 25 décembre 1770, n'apporta aucun changement dans la politique des trois cours; d'Aiguillon, personnellement indifférent à la suppression des jésuites, tenait à conserver l'alliance de l'Espagne en donnant à Charles III les satisfactions auxquelles il tenait le plus. En mars 1772, le fiscal Joseph Moniño fut nommé ambassadeur d'Espagne à Rome à la place d'Azpuru qui reçut l'archevêché de Valence; Bernis eut l'ordre de suivre en tout sa direction dans l'affaire des jésuites. Le 4 juillet, Moniño était à Rome, et dès le principe signifiait au pape que « si ni les insinuations ni les prières, ensuite les instances, ne le décidaient, le roi d'Espagne, et vraisemblablement tous les monarques de la maison de France, prendraient des moyens décisifs pour se faire justice d'un manquement de parole, et pour préserver leurs États et l'Église des troubles que les intrigues des jésuites ne manqueraient pas d'y faire naître »; c'était la menace d'un schisme comme celui qui, pendant dix ans, avait séparé le Portugal du saint-siège. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 242. Aucun argument ne pouvait mieux décider l'âme bonne, mais faible, du malheureux pape. Moniño fut moins bien inspiré en laissant entrevoir à Clément XIV, pour prix de sa condescendance, la restitution d'Avignon et de Bénévent, toujours détenus par la France et Naples. « Le pape, raconte Bernis, lui répondit sans hésiter, qu'il ne trafiquait pas dans les affaires, et que jamais il ne ferait une chose pour en obtenir une autre. » Theiner, *Histoire*, t. II, p. 241; Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 347. Moniño, sentant que son triomphe approchait, fit faire d'actives recherches dans les archives de Rome et d'Espagne pour recueillir les principaux griefs soulevés dans les trois derniers siècles contre la Compagnie de Jésus, et prépara un plan de destruction de l'ordre dont les principales dispositions se retrouveront dans le bref *Dominus ac redemptor*. Cf. Rousseau, *Expulsion*, p. 167 sq.; Theiner, *Histoire*, t. II, p. 251 sq. Cependant le pape, soit pour satisfaire, sans aller aux dernières extrémités, les exigences des cours, soit pour préparer l'opinion publique à la suppression de la Compagnie, prenait une série de mesures sévères contre les divers établissements des jésuites dans l'État pontifical : suppression du séminaire et du pensionnat rattachés au collège romain, expulsion des jésuites du séminaire irlandais, procès intentés aux divers collèges et suivis de la confiscation de leurs biens, visites dirigées au nom du pape par les ennemis les plus déclarés de l'ordre, dispersion des novices et des jeunes religieux. Cordara, *Mémoires*, p. 49 sq. En peu de mois les jésuites des États romains auraient disparu comme corps sans que la suppression générale de l'ordre eût été décrétée. Bernis se serait contenté de cette solution; mais Moniño écrivait implacable : « Notre roi ne prend aucun plaisir à voir couper seulement les branches; il veut qu'on porte à la racine un coup décisif, déjà désigné, déjà promis... C'est en vain que l'on tourmente ces pauvres gens. Une seule parole suffit : l'abolition. » Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 365 sq.

A la fin de 1772, le seul appui que Clément XIV trouvait encore dans sa résistance aux iniques exigences des cours bourboniennes lui fut retiré. L'impératrice Marie-Thérèse, jusque-là opposée à la suppression des jésuites, se laissa vaincre par les instances de son fils Joseph II, de sa fille la reine de Naples, et de certains théologiens de son entourage; elle cessa d'intercéder en faveur de l'ordre persécuté. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 362, 363. Peu auparavant, Charles-Emmanuel de Sardaigne, également favorable aux jésuites, était mort. Cordara, *Mémoires*, p. 49. Le pape, privé de tout secours humain, commença en novembre 1772 la rédaction du bref de suppression, et communiqua à Moniño la substance du préambule. Six mois s'écoulèrent encore avant que le document ne fût rédigé et signé; Clément XIV, malade et profondément affligé, saisissait tous les prétextes pour gagner du temps; Moniño le harcelait sans relâche et sans pitié. Le 8 juin 1773, le bref fut signé; en même temps une congrégation de cardinaux était chargée de l'administration des biens de l'ordre supprimé. Le 16 août, au soir, le bref, qui portait la date du 21 juillet, fut signifié, au Gesù, au général Ricci et à ses assistants; le 17, ils furent conduits au collège des Anglais, puis au château Saint-Ange où commença leur procès; il ne devait se terminer que sous Pie VI, après la mort en prison de l'infortuné général qui protesta jusqu'au bout de son innocence et de celle de son ordre; les prisonniers survivants furent alors relâchés sans que la congrégation appelée à les juger eût rien trouvé qui pût motiver une condamnation. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 376 sq.; Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, juin 1903, p. 604 sq. Le bref débute par l'affirmation solennelle que le pape, destiné à assurer en ce monde « l'unité d'esprit dans le lien de la paix », doit être prêt, « le bien d'une charité mutuelle l'exigeant, à arracher et détruire même ce qui lui serait le plus agréable, et dont la privation lui causerait une douleur amère et de vifs regrets. » Souvent les papes ses prédécesseurs ont ainsi usé de leur pouvoir suprême pour

réformer ou même dissoudre des ordres religieux, « devenus pernicieux et plus propres à troubler la tranquillité des peuples qu'à la leur procurer. » Le pape en apporte de nombreux exemples, et continue : « Nos prédécesseurs, rejetant la méthode pénible et embarrassante qu'on a coutume d'employer dans les procédures, avec cette plénitude de puissance dont ils jouissent comme vicaires de Jésus-Christ, ont exécuté toutes ces choses sans permettre aux ordres religieux, dont la suppression était résolue, de faire valoir leurs droits, de détruire les accusations graves intentées contre eux, ni enfin de réfuter les motifs qui les avaient décidés à prendre ce parti. » Le pape se trouve actuellement en présence d'une cause du même genre, celle de la Compagnie de Jésus. Après avoir rappelé les principales faveurs accordées à cet ordre par ses prédécesseurs, il remarque que « la teneur même et les termes de ces constitutions apostoliques nous apprennent que la Société, presque encore au berceau, vit naître en son sein différents germes de discordes et de jalousies, qui non seulement déchirèrent ses membres, mais qui les portèrent à s'élever contre les autres ordres religieux, contre le clergé séculier, les académies..., et contre les souverains eux-mêmes qui les avaient accueillis et admis dans leurs États ». Le pape énumère « les troubles, les accusations et les plaintes formées contre cette Société » sous ses prédécesseurs, n'oubliant aucune des célèbres luttes auxquelles elle avait été mêlée, de Sixte V à Benoît XIV. Clément XIII avait espéré, en confirmant de nouveau l'Institut, faire taire ses ennemis. « Mais le saint-siège n'a retiré dans la suite aucune consolation, ni la Société aucun secours, ni la chrétienté aucun avantage, des dernières lettres apostoliques de Clément XIII d'heureuse mémoire, notre prédécesseur immédiat, lettres qui lui avaient été extorquées plutôt qu'elles n'en avaient été obtenues, et dans lesquelles il loue infiniment et approuve de nouveau l'Institut de la Société de Jésus. » A la fin du règne de ce pape, « les clameurs et les plaintes contre la Société augmentant de jour en jour,... ceux-mêmes dont la piété et la bienfaisance héréditaire envers la Société sont avantageusement connues de toutes les nations, c'est-à-dire nos très chers fils en Jésus-Christ, les rois de France, d'Espagne, de Portugal et des Deux-Siciles, furent contraints de renvoyer et d'expulser de leurs royaumes, États et provinces, tous les religieux de cet ordre, persuadés que ce moyen extrême était le seul remède à tant de maux ». Maintenant les mêmes princes sollicitent l'entière suppression de l'ordre. Après longue et mûre réflexion, le pape « forcé par le devoir de sa place qui l'oblige essentiellement de procurer, de maintenir, et d'affermir de tout son pouvoir le repos et la tranquillité du peuple chrétien, ayant d'ailleurs reconnu que la Société de Jésus ne pouvait plus produire ces fruits abondants et ces avantages considérables pour lesquels elle a été instituée..., et qu'il était impossible que l'Église jouît d'une paix véritable et solide tant que cet ordre subsisterait », se décide à « supprimer et abolir » la Compagnie, « anéantir et abroger chacun de ses offices, fonctions et administrations. » L'autorité des supérieurs était transférée aux ordinaires des lieux, des mesures édictées dans le plus grand détail pour l'entretien et l'emploi des anciens religieux. Le bref se terminait par la défense de suspendre ou empêcher l'exécution de cette suppression, par celle aussi d'attaquer ou insulter, à son occasion, « qui que ce soit, et encore moins ceux qui étaient membres dudit ordre, » et par une exhortation à tous les fidèles « à vivre en paix avec tous les hommes, et s'aimer réciproquement ». *Bullarium*, p. 619 sq.; trad. de Theiner, *Histoire*, t. II, p. 358 sq. L'histoire des tergiversations de Clément XIV, et de la concession qu'il crut devoir faire aux haines conjurées des cours catholiques, peut se résumer dans cette phrase bien connue de saint Alphonse de Liguori : « Pauvre pape, que pouvait-il faire dans les circonstances difficiles où il se trouvait, tandis que toutes les couronnes demandaient de concert cette suppression ! » Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 450. Le P. Cordara écrivait peu après la promulgation du bref : « Je ne crois pas qu'on puisse condamner le pontife qui, après tant d'hésitations, a cru devoir supprimer la Compagnie de Jésus. J'aime mon ordre autant que personne; et cependant, placé dans la même situation que le pape, je ne sais si je n'aurais pas agi comme lui. La Compagnie, fondée et entretenue pour le bien de l'Église, périssait pour procurer ce bien; elle ne pouvait trouver fin plus glorieuse. » *Mémoires*, p. 54, 55.

Il est, du reste, à noter que le pape, en frappant pour le bien de la paix une société poursuivie par tant d'ennemis, ne la déshonorait pas. Le bref n'articulait aucun reproche contre les mœurs ou l'orthodoxie de l'ordre; et, s'il énumérait les accusations d'orgueil, d'ambition, de cupidité, élevées contre lui pendant plus de deux siècles, il n'en affirmait pas le bien fondé. Avec une sollicitude vraiment paternelle il réglait le sort des religieux qu'il venait de frapper d'un si terrible coup. Cf. Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, juillet 1903; Cordara, *Mémoires*, p. 54.

La constitution pontificale fut obéie dans tous les États catholiques. Seuls deux souverains hétérodoxes, Frédéric de Prusse et Catherine de Russie, se donnèrent le plaisir de soutenir les jésuites contre le pape. Le bref n'avait pas été promulgué à Rome dans les formes ordinaires; mais d'après les instructions de Clément XIV qui l'accompagnaient, il devait, pour sortir ses effets, être notifié par les évêques aux anciens jésuites. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 560. Sur l'ordre de Frédéric et de Catherine, les évêques de Silésie et de Russie Blanche s'abstinrent de cette promulgation, et les jésuites de ces pays continuèrent leur vie en commun et leurs ministères. Frédéric II ne persévéra pas longtemps dans cette résolution, et en 1780 le bref était promulgué dans ses États. Cf. Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 214 sq. Catherine, au contraire, ne céda pas; sur son ordre, les évêques de Vilna, puis de Mallo, ordinaires de la Russie Blanche, non seulement omirent la promulgation du bref, mais ordonnèrent aux jésuites de garder leur vie commune et leurs œuvres. Pour calmer les derniers scrupules des Pères, la tsarine fit demander secrètement à Clément XIV l'approbation de leur conduite, et semble l'avoir obtenue. Ravignan, *Clément XIII*, t. II, p. 454 sq., Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 250 sq. Ces négociations secrètes n'empêchèrent pas la Congrégation *De rebus extinctæ Societatis* de blâmer, au nom du pape, dans des lettres publiques obtenues par Bernis et Moniño, la conduite des jésuites de Silésie et de Russie Blanche. Masson, *Bernis*, p. 254 sq.; Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 219 sq., 280 sq. En France, le parti des « dévots », dirigé par les filles de Louis XV et surtout par Madame Louise, avait élaboré un plan pour reconstituer les jésuites en six provinces sous l'autorité des évêques; Bernis obtint encore un bref, à lui adressé, le priant « d'exiger en son nom que les évêques de France ne souffrent rien dans leurs diocèses respectifs qui ne soit entièrement conforme auxdites lettres (le bref *Dominus ac redemptor*) »; d'Aiguillon empêcha cette tentative de reconstitution de la Compagnie. Masson, *ibid.*, p. 258 sq. Cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 297.

Peu après la mort de Clément XIV, le bruit se répandit qu'il avait rétracté le bref *Dominus ac redemptor* par une lettre datée du 29 juin 1774, et remise entre les mains de son confesseur pour être communiquée à son successeur. Ce document fut publié pour la première fois en 1789, à Zurich, par Pierre Philippe Wolf, *Allgemeine Geschichte der Jesuiten*, t. III, p. 295 sq., et assez

souvent reproduit. [illegible] n'éleva aucune protestation contre cette publication. L'authenticité du document n'est pas établie.

IV. AFFAIRES POLITICO-RELIGIEUSES. — 1° *Avec les cours bourbonniennes.* — Pour prix de sa condescendance dans l'affaire des jésuites, Clément XIV put croire un moment qu'il avait assuré la paix de son pontificat. Les cours de France et de Naples se montrèrent aussitôt décidées à la restitution d'Avignon et de Bénévent. Pour que cette restitution ne parût pas le prix de la suppression de la Compagnie de Jésus, le jeune duc de Parme, dont l'affaire avait amené la confiscation des provinces pontificales, s'entremit auprès des rois ses parents et obtint satisfaction pour le pape. La restitution se fit à la fin de 1773, et dans une allocution consistoriale du 17 janvier 1774, Clément XIV combla d'éloges qu'on eût voulus plus modérés les princes de la maison de Bourbon. *Bullarium*, p. 678; cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 277 sq. Le pape s'aperçut vite que les plus graves difficultés n'étaient pas résolues, et que les principaux pays catholiques tendaient de plus en plus à secouer l'autorité de la cour de Rome. En France, malgré les protestations de Clément XIII, la commission royale pour la réforme des ordres religieux avait continué ses opérations; sans l'aveu du pape, elle avait supprimé en 1770 les congrégations de Grandmont et des bénédictins exempts, et menacé du même sort les prémontrés, les trinitaires et les minimes; plusieurs lettres de Clément XIV et de son secrétaire d'État au nonce protestèrent vainement contre ces abus de pouvoir; les célestins et les camaldules furent également sécularisés cette année. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 463 sq. Clément XIV obtint du moins de Louis XV qu'il lui soumît, avant de le publier, l'édit général préparé en 1773 pour la réforme des religieux français; et il en fit modifier plusieurs dispositions. *Ibid.*, t. II, p. 315. Cf. Prat, *Essai*, p. 200 sq.

Le règlement des affaires ecclésiastiques de la Corse, que Gênes avait vendue à la France en 1768, se fit en août 1769 par l'envoi d'un visiteur apostolique; le pape parvint à empêcher l'introduction dans cette île des usages gallicans en opposition avec la pratique de l'Église romaine. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 331 sq. En revanche, Louis XV se refusa absolument à reconnaître la suzeraineté du pape sur l'île.

L'entrée au Carmel de Saint-Denis de Madame Louise de France fut pour Clément une grande joie. Il combla de faveurs la nouvelle religieuse et son monastère. Theiner, *Epistolæ*, p. 81, 96, 163, 314; *Bullarium*, p. 511. Cf. L. de la Brière, *Madame Louise de France*, Paris, 1899, p. 48 sq., 304, 364. Lorsque mourut Louis XV, il fit en consistoire un éloge cordial de « l'amour profond que le roi portait à l'Église, de son ardeur admirable pour la défense de la religion catholique », et exprima l'espoir que la pénitence du prince mourant lui avait obtenu le salut. Theiner, *Epistolæ*, p. 315.

2° *En Allemagne.* — Clément s'efforça en vain de faire interdire par l'impératrice une nouvelle édition de l'ouvrage de Fébronius. Il contribua généreusement à l'érection de la première église catholique construite à Berlin avec l'autorisation de Frédéric II, et chargea ses nonces à Vienne, Cologne et Bruxelles, de faire faire des quêtes en faveur de cette église. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 292 sq. Il parvint à empêcher l'exécution d'un édit du comte palatin du Rhin contraire au libre recrutement des ordres religieux, et s'opposa à la sécularisation de nombreux couvents bavarois dont les revenus devaient être consacrés à une nouvelle université fondée à Ebersberg. Enfin, en 1770, les trois électeurs ecclésiastiques, ayant formé le projet d'introduire des innovations malheureuses dans la discipline et la constitution de l'Église d'Allemagne, soumirent à l'impératrice Marie-Thérèse, et à Louis XV, un mémoire intitulé : *Gravamina nationis germanicæ*, inspiré des idées de Fébronius. Les efforts du pape et de ses nonces réussirent à leur faire refuser l'appui des princes, et en 1774 ils furent tous soumis. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 420 sq.; t. II, p. 428 sq. Marie-Thérèse fut moins docile aux exhortations du pape lorsqu'à la fin de 1770 il voulut lui faire retirer un édit qui réglementait, sans accord avec Rome, la situation des religieux dans l'empire; elle fit de belles promesses, et laissa intact son édit. *Ibid.*, t. II, p. 9. Sur la demande de l'impératrice, Clément institua en 1770 un évêque ruthène pour les Ruthènes catholiques de Hongrie, le soustrayant à la juridiction de l'évêque latin d'Agram, et le faisant dépendre directement du primat de Hongrie. Theiner, *Epistolæ*, p. 128, 129.

3° *En Espagne et en Portugal.* — Charles III d'Espagne, très dévot à l'Immaculée Conception, obtint du pape l'approbation de l'ordre de chevalerie qu'il avait fondé sous ce titre en 1771. Theiner, *Epistolæ*, p. 179. Le roi aurait également souhaité la définition de ce dogme; l'opposition de la France fit échouer son projet. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 337 sq.

En Portugal, le rétablissement des bons rapports avec Rome, cause d'une si grande joie pour le pape, était plus apparent que réel. Bien que le nonce de Lisbonne eût été reçu avec de grands honneurs, son tribunal ne fonctionnait pas; les magistrats séculiers continuaient à décider des affaires ecclésiastiques, et l'éducation de la jeunesse, et même du clergé, était remise par Pombal aux mains de professeurs amis des philosophes. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 448. A Naples, Tanucci entravait toujours le recrutement des ordres religieux et le soumettait au bon plaisir de l'État; les actes épiscopaux étaient soumis au *placet* royal; la perception des taxes dues à la cour de Rome interdite, la presse irréligieuse protégée; Clément XIV essaya vainement d'obtenir satisfaction par l'intermédiaire de la France. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 532 sq.

4° *En Pologne.* — Les affaires religieuses de Pologne furent pour le pape la source de grandes douleurs. Pendant que les intrigues des ambassadeurs de Russie et de Prusse préparaient le démembrement du pays, les tendances les plus hostiles à Rome se manifestaient dans le clergé; les piaristes enseignaient ouvertement dans leurs écoles les pires doctrines du philosophisme et refusaient de laisser le nonce de Varsovie, délégué par le pape, faire la visite de leurs maisons; Clément XIV essaya vainement d'obtenir l'appui du roi de Pologne pour faire rentrer dans l'ordre ces religieux dévoyés. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 316 sq. Les protestations contre les mesures prises par le roi Stanislas, à l'instigation des Russes, pour détruire les ordres religieux, et contre l'appui donné à la franc-maçonnerie, furent également vaines. *Ibid.*, p. 441. Ce malheureux pays, s'abandonnant ainsi lui-même, était voué à la ruine. En 1773, la diète de Varsovie consentit au premier partage de la Pologne; et le roi Stanislas, après quelques velléités de résistance, y adhéra; le pape, par de nombreuses lettres, avait inutilement tenté d'encourager la résistance de la minorité de la diète, et de lui assurer l'appui des cours de Vienne, de Paris et de Madrid. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 291 sq. Ses lettres à Marie-Thérèse, qui avait consenti à prendre sa part des dépouilles de la Pologne, sont particulièrement apostoliques. Theiner, *Epistolæ*, p. 246 sq. Du moins Clément XIV et son nonce à Varsovie obtinrent par leurs énergiques réclamations auprès de la cour de Vienne, que dans les traités de partage du 18 septembre 1773, les articles 5 et 8 stipulassent expressément « que les catholiques romains *utriusque ritus* jouiraient, dans les provinces cédées par le présent traité, de toutes leurs possessions et propriétés quant au civil, et par rapport à la religion, seraient entièrement conservés *in statu quo* ». C'est sur ces articles que s'appuyèrent l'année suivante Frédéric II et Catherine pour mainte-

nir dans leurs États les jésuites malgré le bref *Dominus ac redemptor*. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 314 sq. L'impératrice de Russie en prenait, du reste, à son aise avec ses engagements quand ils gênaient sa politique; le pape dut protester contre les persécutions qu'elle faisait subir aux Grecs unis de ses nouveaux États; surtout il refusa d'approuver les mesures, prises par Catherine le 19 mai 1773 et le 23 mai 1774, qui supprimaient les diocèses existants dans ses nouvelles conquêtes, et les remplaçaient par deux évêchés, l'un pour les Latins, l'autre pour les Grecs unis, desquels dépendraient tous les catholiques de l'empire russe. *Ibid.*, p. 305 sq. La tsarine s'obstina, et le 10 avril 1774, un ukase nomma Stanislas Siestrzencewicz, chanoine de Vilna, à l'évêché latin nouvellement créé; Clément XIV lui refusa l'institution canonique; l'affaire ne fut réglée que sous son successeur. *Ibid.* Cf. Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 256 sq.

5° *En Angleterre.* — Le pape eut plus de succès dans ses négociations avec l'Angleterre. Il abandonna la politique de ses prédécesseurs à l'égard des Stuarts détrônés, et refusa les honneurs royaux au fils du chevalier de Saint-Georges, pendant qu'il les accordait au duc de Gloucester, frère du roi d'Angleterre, venu à Rome au printemps de 1772. A la suite de ses conférences avec le duc de Gloucester, le nonce de Cologne, Caprara, fut envoyé en Angleterre pour y traiter de l'émancipation des catholiques; Caprara fut bien reçu par le roi, et sa légation prépara les premières mesures qui rendirent tolérable le sort des Anglais fidèles à Rome. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 157 sq.

6° *Divers actes.* — En 1771, le patriarche des nestoriens, Marc Siméon, et six de ses évêques suffragants revinrent à l'unité romaine. Theiner, *Epistolæ*, p. 155 sq.

Le 1er mars 1770, le pape condamna l'abrégé de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury par l'abbé de Prades, les œuvres de La Mettrie et plusieurs opuscules de Voltaire. Il approuva en 1769 l'ordre des clercs réguliers de la Sainte-Croix et de la Passion de N.-S., fondé par saint Paul de la Croix qui fut toujours son ami. *Bullarium*, p. 73, 105. On lui doit la béatification de François Caracciolo, *ibid.*, p. 7, et de Paul de Bura d'Arezzo, archevêque de Naples, *ibid.*, p. 438; il érigea l'université de Munster le 27 mai 1773. *Ibid.*, p. 582.

7° *Dans les États pontificaux.* — Clément XIV a pris de nombreuses mesures pour le développement du commerce et de l'industrie, et la protection des diverses corporations de ses États; les actes de ce genre forment une grande partie de son bullaire. Malgré ses efforts pour procurer le bien de son peuple, il se heurta pendant tout son pontificat à une très forte opposition dans le collège des cardinaux et le patriciat romain; on lui reprochait sa condescendance excessive envers les cours bourboniennes, spécialement au sujet de la suppression des jésuites. Cette hostilité en vint au point que la plupart des cardinaux et des prélats s'absentaient des chapelles et des fonctions pontificales; elle fut très sensible au pape. Masson, *Bernis*, p. 298.

V. Mort et appréciation. — Les derniers mois de la vie de Clément XIV furent tristes; son regret de la suppression des jésuites, la conscience qu'il avait de l'échec de sa politique conciliante avec les cours catholiques, se manifestèrent par des accès terribles qui firent craindre pour sa raison. Le 25 mars 1774, il prit froid pendant la cavalcade qui le menait à Sainte-Marie sur Minerve, et ne put se remettre de cette indisposition; le 10 septembre, il s'alita, refusant de déclarer avant de mourir les cardinaux qu'il avait nommés *in petto;* le 21 septembre, il reçut l'extrême-onction, et le 22, il mourut pieusement. Ses derniers moments furent, au dire de nombreux témoins du procès de béatification de saint Alphonse de Liguori, consolés par la présence miraculeuse du saint évêque. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 450 sq.; Angot des Rotours, *Saint Alphonse de Liguori*, Paris, 1903, p. 118. Quelque temps après cette mort, un des jésuites dont le bref *Dominus ac redemptor* avait brisé la vie, l'historien Jules Cordara, donnait sur Clément XIV ce jugement qui semble devoir être conservé : « Clément mena dans l'intérieur des maisons de son ordre une vie telle qu'il fut toujours regardé comme un bon religieux et un homme rempli de la crainte du Seigneur; ses mœurs étaient pures : non seulement sa vie fut sans tache, mais son application aux études sérieuses avait été si grande qu'il se distingua entre tous par l'éminence de son savoir. Élevé sur le trône pontifical, il ne modifia en rien la simplicité de sa vie et de ses manières. Doux, affable, bon, d'un caractère toujours égal, jamais précipité dans ses conseils, et ne se laissant pas emporter aux ardeurs d'un zèle inconsidéré, il aurait été un pape excellent dans des temps meilleurs. » *Mémoires*, p. 59. Cf. Ravignan, *Clément XIII*, p. 270, 271.

I. Sources. — *Continuatio bullarii romani*, Prato, 1845, t. IV; *Clementis XIV epistolæ et brevia*, édit. Theiner, Paris, 1852. Les prétendues *Lettres intéressantes du pape Clément XIV*, publiées à Paris en 1776 par Caracciolo, n'ont pas d'autorité suffisante, beaucoup d'entre elles étant fausses ou interpolées. Cf. Reumont, *Ganganelli*, préface, p. 40-42; *Mémoires du P. Cordara* sur la suppression de la Compagnie de Jésus, cités à l'article précédent.

II. Travaux. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise, 1806, t. II; Artaud de Montor, *Histoire*, t. VII; Audisio, *Histoire religieuse*, t. V; Bower, *History*, t. X *b*; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. II; Chénon, *L'Église catholique au XVIIIe siècle* dans *Hist. gén.*, t. VII, c. XVII; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847; Id., *Le pape Clément XIV; lettres au P. Theiner*, Paris, 1852; de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au XVIIIe siècle*, Paris, 1893; Masson, *Le cardinal de Bernis*, Paris, 1884; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV; Picot, *Mémoires*, t. IV; Prat, *Essai sur la destruction des ordres religieux en France*, Paris, 1845; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, Paris, 1854; Reumont, *Ganganelli, Papst Clemens XIV*, Berlin, 1847; Id., *Geschichte der Stadt Rom*, t. III *b*; Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1904; Sidney Smith, *The suppression of the Society of Jesus*, dans *The Month*, 1902-1903; Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852; Zalenski, *Les jésuites de la Russie Blanche*, Paris, 1886, t. I.

J. de la Servière.

16. CLÉMENT (SAINT), évêque bulgare du Xe siècle, disciple des saints Cyrille et Méthode. Après la mort de ce dernier, le parti allemand et le clergé latin continuèrent en Moravie leur lutte acharnée contre le rite slave. Clément, suivi de quatre de ses amis et condisciples, Gorazd, Naum, Angelar et Sava, se rendit en Bulgarie en traversant Belgrade. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1221. Le tzar Boris Michel les reçut avec de grands honneurs. Clément établit le centre de son apostolat en Macédoine. Le tzar Boris l'éleva au siège de Vélitza. On ne sait pas au juste les limites de cette éparchie, Goloubinsky, p. 169, que le biographe grec de Clément appelle Δρεμβίτζα ἤτοι Βελίτζα. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1228. Selon Goloubinsky, p. 63, au lieu de Δρεμβίτζα il faut lire Στρουμβίτζα, qui répond à l'ancienne éparchie de Tiberiopolis, appelée dans une liste grecque des archevêques bulgares ἡ νῦν Στρουμνίτζα ἤ Στρώμνιτζα. Gelzer, p. 30. Dans ses ouvrages, Clément s'appelle évêque slovène (*slovensky*). Pypin, *Histoire des littératures slaves*, p. 55. D'après Schafarik, l'éparchie de Vélitza se trouve dans la Macédoine antérieure dans le pays de Dragovitch, près du petit fleuve du même nom qui se jette dans la Stroumitza. Le biographe grec affirme que Clément est le premier évêque de langue bulgare dans le monde slave. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1228. D'après Hilferding, il eut sous sa juridiction l'Illyrie et la Bulgarie, avec les droits de vicaire apostolique attachés au siège d'Ochrida. Martinov, p. 187. Les documents grecs lui donnent le titre d'archevêque d'Ochrida; il est presque sûr que Clément exerça le pouvoir d'arche-

vêque de Bulgarie sans en porter le titre. Voir t. II, col. 1184. Clément s'adonna avec zèle à la conversion des païens. Il bâtit plusieurs églises à Ochrida, entre autres l'église et le monastère de Saint-Pantéleimon. Aux travaux de l'apostolat, il joignit les études littéraires et sacrées. Son biographe l'appelle un homme très savant. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1216. Il lui attribue des sermons pour toutes les fêtes de l'année liturgique, rédigés dans un style simple et facile. *Ibid.*, col. 1229. Ces sermons laissent voir l'influence exercée sur Clément par les écrivains byzantins, et par les apocryphes. Lavrov, p. XXXV. On lui attribue aussi plusieurs vies de saints, apôtres, prophètes et martyrs, mais selon Goloubinsky, il serait plutôt le traducteur que l'auteur de ces écrits. *Histoire de l'Église russe*, t. I, p. 902. Undolsky et Pypin pensent qu'il est probablement l'auteur des vies des apôtres slaves, connues sous le nom de biographies pannoniennes, *op. cit.*, p. 55, mais cette hypothèse a été rejetée par Voronov dans les *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, avril 1877, p. 144-150. Il mit la dernière main au triodion slave, dont il traduisit ce qui lui manquait encore. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1236. Il mourut en 916. Ses reliques, déposées dans le monastère qu'il avait fondé, sont conservées actuellement dans une église d'Ochrida du XIV[e] siècle, et sur sa tombe est gravée une inscription en caractères cyrilliques. Schafarik, p. 44. Les Bulgares le vénérèrent de bonne heure comme un saint. On trouve déjà son nom dans les synaxaires slaves du XI[e] siècle, Schafarik, p. 46, et plusieurs églises en son honneur ont été élevées en Bulgarie. Assémani l'accuse d'avoir pactisé avec le schisme, et exprime le vœu que son nom soit effacé du catalogue des saints. Le P. Martinov défend sa mémoire, et déclare que son orthodoxie n'a rien de suspect. *Annus ecclesiasticus græcus slavicus*, p. 187. On célèbre sa fête dans l'Église slave le 27 juillet. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, p. 255. Schafarik le croit aussi l'auteur de l'alphabet cyrillique, tandis qu'il considère Cyrille comme l'inventeur de l'écriture glagolitique. Son hypothèse est rejetée par Hilferding. Porphiriev, *Istoria russkoi slovesnosti*, part. I, 6[e] édit., Kazan, 1897, p. 185-186.

Les œuvres de Clément, conservées dans plusieurs manuscrits slaves, étaient presque inconnues avant 1840. Le mérite d'avoir attiré l'attention des érudits sur ces prémices de la littérature slave, et sur leur auteur, revient à M. Undolsky qui le premier, en 1840, découvrit trois discours du saint évêque bulgare. Bodiansky en trouva d'autres dans le recueil 362 de la collection Tzarsky (1843) et Schafarik, en 1842, avait eu le même bonheur en étudiant les manuscrits du musée Roumiantzov. Le 16 octobre 1843, à une des séances de la Société d'histoire et d'antiquités russes, M. Undolsky présenta sur saint Clément et ses œuvres un mémoire dont on ne rendit compte que dans les procès-verbaux de l'année suivante. Le 24 novembre 1845, à la suite de la découverte du panégyrique de saint Cyrille par l'évêque Clément, contenu dans un recueil du XVII[e] siècle, il lut à la même Société sa dissertation sur *La découverte et l'édition des œuvres de Clément, évêque slovène.* Cette dissertation parut seulement après la mort de l'auteur (1864) dans les *Besiedy Obchtchestva liubitelei rossiiskoi slovesnosti*, Moscou, 1867, p. 131-138. A la séance du 26 janvier 1846, il fut décidé que la Société ferait les frais d'une édition complète des œuvres de Clément, et confia ce soin à M. Undolsky. L'édition devait être tirée à 600 exemplaires. Lavrov, p. V. M. Undolsky entreprit dans ce but des recherches dans les bibliothèques du saint-synode de Moscou, de la typographie ecclésiastique, de la cathédrale de l'Assomption (Moscou), du monastère de Tchoudov, mais il mourut avant de mener à bonne fin son entreprise.

Il a dressé la liste des ouvrages de Clément qu'on rencontre dans les manuscrits slaves. *Ibid.*, 1848, t. VII, p. XXI et Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, t. I, p. 902 donne les titres et les *incipit* de douze sermons. Plusieurs sermons de saint Clément ont paru dans divers recueils tels que le *Pravoslavnyi Sobesiednik*, les *Grandes Ménées* de Macaire, le *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie des sciences, etc.

I. VIE. — La vie grecque de saint Clément, attribuée autrefois à Théophylacte, archevêque d'Ochrida (1078-1092), a été faite d'après les notices des de Schafarik et de Miklosich. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 134, 180. Allatius en avait publié des fragments *In Roberti Creyghtoni apparatum*, etc., Rome, 1665, p. 279-292; elle a été éditée, Moschopoli, 1741, Vienne, 1802, et d'une façon critique par Miklosich, Vienne, 1847. On la trouve, *P. G.*, t. CXXVI, col. 1193-1240. L'auteur est probablement un disciple immédiat de Clément, et à en juger par ses affirmations, il adhérait au parti de Photius. C'est ce qui a porté Assémani à supposer que Clément lui-même s'était déclaré contre Rome. *Kalendaria Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755, t. III, p. 143-158, t. VI, p. 536. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Eccl.*, 2[e] édit., Wurzbourg, 1896, t. I, p. 457. Dans l'Église gréco-slave on célèbre sa mémoire les 17 et 27 juillet et le 22 novembre. Serge, *Polnyi Miesiatzeslov Vostoka*, Vladimir, 1901, t. II, p. 226, 362, part. II, p. 285. A l'édition de son office à Moschopoli il faut ajouter celle de Venise, 1784.

II. SOURCES BIOGRAPHIQUES. — Kalaidovitch, *Iohan ekzarkh Bolgarsky*, Moscou, 1824, p. 191; Schafarik, *Raztviet slavianskoi pismennosti v Bolgarii* (*L'épanouissement de la littérature slave en Bulgarie*), dans les *Lectures de la Société d'histoire et d'antiquités russes*, 1848, t. III, n. 7, p. 44-47; Hilferding, *Istoriia Serbov i Bolgar, Œuvres*, Saint-Pétersbourg, 1868, t. I, p. 80-84; Id., *Kirill i Methodii*, *ibid.*, p. 320-323; Palaouzov, *Viek bolgarskoi tzaria Simeona* (*Le siècle du tzar bulgare Siméon*), Saint-Pétersbourg, 1852, p. 86; Iaghitch, *Istoriia serbsko-khorvatskoi litteratury*, Kazan, 1871, p. 81; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, *Acta sanctorum*, t. XI octobris, p. 187-188, Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine* (en russe), Moscou, 1871, p. 169-170; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 4-5; Id., *Istoritcheskoe utchenie ob otzakh tzerkvi* (*L'enseignement historique des Pères de l'Église*), Tchernigov, 1859, p. 292; Pypin et Spasovitch, *Istoriia slavianskykh litteratur*, Saint-Pétersbourg, 1879, t. I, p. 55; Undolsky, *Kliment episcop Sloviensky*, avec préface de P. A. Lavrov, dans les *Lectures de la Société d'histoire et de littérature russe*, 1895, t. I, p. XLVI-72; Hermogène (évêque de Pskov), *Otcherk istorii slavianskikh tzerkvei* (*Essai d'histoire des Églises slaves*), Saint-Pétersbourg, 1899, p. 168; Balachev, *Climent, episcop Sloviensky, i sluj bata po star sloviensky prievod* (*Clément, évêque slovène, et son office d'après une ancienne traduction slave*), Sophia, 1898; Goloubinsky, *Istoriia russkoi tzerkvi*, Moscou, 1901, t. I, p. 902-903; Gelzer, *Der Patriarkhat von Akhrida, Geschichte und Urkunden*, Leipzig, 1902, p. 6.

III. DÉCOUVERTE ET ÉDITION DES ŒUVRES. — Undolsky, *Ob otkrytii, i izdanii tvorenii Klimenta*, dans *Besiedy liubitelei slovesnosti*, Moscou, 1867, t. I, p. 131-138; *Pamiatniki drevne-bolgarskoi propoviednitcheskoi pismennosti* (*Monuments de l'ancienne prédication bulgare*), dans *Pravoslavnyi Sobesiednik*, Kazan, 1881, t. II, p. 216-236, 347-361; Sreznevsky, *Sviedieniia i zametki o maloizviestnykh i neizviestnykh pamiatnikakh* (*Notices et notes sur quelques monuments ignorés ou peu connus*), dans le *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie des sciences, Saint-Pétersbourg, 1867, t. III, p. 58-60; Pietoukhov, *Bolgarskie literaturnye dieiateli drevnei chtcheepokha na russkom petchate*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Pétersbourg, avril 1893, t. CCLXXXVI, p. 298-322; Popov, *Bibliografitcheskie materialy*, *ibid.*, 1880, t. III, p. 1-316; 1889, t. III, *Kirillo-Methodisky Sbornik, en mémoire du millénaire du christianisme et de la littérature slave, en Russie*, dans la *Société moscovite des amis de la littérature russe*, Moscou, 1865, p. 300-313. Macaire, *Velikia Minei Tchetii*, édit. de la Commission archéographique, Saint-Pétersbourg, 1868, t. I, p. 271-283. Lavrov donne une liste presque complète des écrits de Clément dispersés dans plusieurs recueils. Cf. P. A. Lavrov, *Die neueren Forschungen über den slavischen Klemens*, dans *Archiv für slavische Philologie*, 1905, p. 350-372; Id., *Zwei Lobreden, vielleicht vom Klemens geschrieben*, *ibid.*, p. 373-384; V. Jagić, *Meine Zusätze zum Studium des slavischen Klemens*, *ibid.*, p. 384-412; Stefanovitch, *Neryna*

Slova Klimenta Slovenskago, Saint-Pétersbourg, 1905 (extrait du *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg); Sobolevsky, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, décembre 1905, p. 432-435. Pour l'étude critique de sa biographie, voir Voronov, *Les sources principales pour l'histoire des saints Cyrille et Méthode*, dans *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1876, t. IV, p. 118-225; 1877, t. I, p. 76-114.

A. PALMIERI.

17. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — I. Vie et caractère. II. Manuscrits et éditions. III. Activité littéraire. IV. Trilogie. V. Dogmatique. VI. Doctrines anthropologiques, morales et ascétiques.

I. VIE ET CARACTÈRE. — *1. BIOGRAPHIE.* — Titus Flavius Clemens naquit probablement à Athènes. D'après saint Épiphane, *Hær.*, XXXII, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 552, les uns le disaient natif d'Alexandrie, les autres d'Athènes. Cf. Lumper, *Hist. Patrum*, t. IV, p. 58-61. Son genre de culture, sa manière d'écrire rendent vraisemblable l'hypothèse d'Athènes. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 12, avait fixé la naissance de Clément vers 145; G. Krüger, *Kritische Bemerkungen Adolf Harnacks Chronologie der altchrist. Lit.*, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, janvier 1905, la reporte à l'an 150 environ. D'après le témoignage d'Eusèbe et le sien propre, ses parents étaient païens; son éducation paraît avoir été l'éducation très soignée d'un païen grec. Comme son nom l'indique, il descendait probablement de quelque affranchi du consul chrétien son homonyme. Il fit de longs voyages en Italie, en Syrie, en Palestine, enfin en Égypte. Sur son initiation aux mystères de la religion grecque, cf. Eusèbe, *Præp. ev.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. XXI, col. 121; C. Houloir, *Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Éleusis?* dans le *Musée belge* du 15 août 1905. Il nous dit lui-même, *Strom.*, I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 700, comment il trouva le repos en Égypte, près de Pantène, après avoir suivi les leçons de divers maîtres, qu'il énumère sans les nommer : un Grec d'Ionie, un autre de la Grande-Grèce, un troisième de Célésyrie (peut-être d'Antioche), un Égyptien, un Assyrien (Tatien?), et un Palestinien converti du judaïsme. Vers 190, il fut attaché par Pantène à l'enseignement dans l'école catéchétique. Peut-être à ce moment reçut-il la prêtrise, qu'il s'attribue expressément. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 293. A la mort de Pantène (vers 200), Clément lui succéda comme chef de l'école catéchétique. Origène y fut son élève. Sous Septime Sévère, en 202 ou 203, la persécution, qui sévit jusque dans Alexandrie, détermina Clément à prendre la fuite.

Deux documents jettent encore quelque jour sur son existence subséquente. Ce sont deux lettres d'Alexandre, son ancien élève, d'abord évêque de Césarée en Cappadoce, puis évêque de Jérusalem, vers 212, 213. Jeté en prison, vers 203, il y était resté jusque vers 212. Voir t. I, col. 763-764. Une lettre écrite de sa prison, l'an 211 ou 212, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 544, nous atteste que Clément vit encore : Alexandre le charge de porter cette lettre aux habitants d'Antioche; dans la lettre même, il parle du bienheureux prêtre Clément, μακάριον πρεσβύτερον, loue le zèle qu'il a déployé en faveur de l'Église de Césarée, lui ayant donné force et accroissement durant la captivité de son pasteur. Ce témoignage suppose un assez long séjour à Césarée. L'autre lettre, adressée à Origène, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 552-553, parle de Clément comme déjà mort. Sur la date précise de cet écrit nous ne pouvons avoir que des vraisemblances : comme il est antérieur, d'après Eusèbe, à un voyage qu'Origène fit à Rome sous Commode, il ne peut guère avoir été composé avant 217. Il faut donc placer vers 215 ou 216 la mort de Clément.

Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 16-17; Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 3-9. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; et à sa suite Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 12, avaient signalé les recherches à faire au sujet d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale, supplément grec, n. 1000, faussement catalogué comme *Pars vitæ S. Clementis Alexandrini*. A. d'Alès, *Un fragment pseudo-clémentin*, dans la *Revue des études grecques*, 1905, p. 211-214, a montré que le document n'avait rien de commun avec Clément d'Alexandrie.

II. LE MILIEU ALEXANDRIN ET LA CULTURE DE CLÉMENT. — Alexandrie était alors la ville cosmopolite, la mêlée universelle où venaient se heurter ou se fondre le judaïsme, la philosophie hellénique et les diverses formes du paganisme, les tendances panthéistes ou mystiques de l'Orient, l'anthropomorphisme de la Grèce. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 805-810, 824.

Pour l'apostolat dans un tel milieu, Clément se trouvait providentiellement préparé, par une vaste information philosophique et religieuse, par une connaissance fort étendue des littératures païenne, juive et chrétienne. A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, in-4°, Paris, 1905. En ce qui concerne la littérature judéo-chrétienne de l'Ancien Testament, il connaît tous les livres protocanoniques, et au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548, « les livres non universellement reconnus, tels que la Sagesse de Salomon et le livre de Jésus, fils de Sirach; » parmi les livres du Nouveau Testament, il passe seulement sous silence l'Épître de saint Jacques, la II[e] de saint Pierre, la III[e] de saint Jean; il connaît encore l'Évangile aux Égyptiens, *Strom.*, III, c. IX, XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 465, 1193; l'Évangile aux Hébreux, *Strom.*, II, c. IX, col. 981, l'Apocalypse de Pierre, le Κήρυγμα, la Didachè, la lettre de Barnabé, la lettre de Clément de Rome, le Pasteur d'Hermas. Cf. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; Kutter, *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*, Giessen, 1897.

Depuis quelques années, on a beaucoup recherché les sources de son érudition littéraire. Que Clément ait fait usage d'anthologies, compilations alors très nombreuses à Alexandrie, Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 46, note 2, c'est l'opinion généralement admise par les critiques actuels.

De ce chef, on s'est attaché à le déprécier, à le représenter comme un plagiaire. Il ne faudrait pas oublier, d'abord, que la notion de propriété littéraire n'était pas alors ce qu'elle est aujourd'hui, que les documents de cette nature étaient habituellement réputés domaine public et traités comme tels; en outre, si étendue que soit la somme de cette érudition de seconde main, il n'en reste pas moins à Clément un vaste ensemble de connaissances directement acquises.

Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 16, conclut ainsi : « La chasse aux sources, la mode de substituer aux sources originales des documents pêchés où l'on a pu, ont conduit à d'injustes jugements sur l'érudition de Clément. Autant que nous pouvons voir clair, en particulier dans ses rapports avec l'antique littérature chrétienne, il se montre homme d'information solide, qui va aux sources originales. Son érudition est extraordinaire. Les écrits des Pères dits apostoliques, la Didachè, les lointaines perspectives de la littérature gnostique lui sont familières; il a lu Tatien, Méliton, Irénée; les traditions relatives aux apôtres, autant qu'elles étaient déjà fixées, et les précédentes tentatives de chronologie lui sont connues; sa connaissance de la Bible est de bon aloi, de première main. Il n'en va pas autrement de la littérature païenne; naturellement il a dû aussi utiliser un certain nombre de compendiums; mais qui pourra lui dénier la lecture des principales œuvres philosophiques de l'antiquité! »

Sur les sources de Clément, Diels, *Doxographi Græci*, Berlin, 1879, un des premiers à émettre l'hypothèse des anthologies, a

signal de [illegible] Protrepticus, d'une part [illegible] t. I, c. xvii, d'autre part [illegible] dans Philolog; [illegible] Wilamowitz-Moellendorf, [illegible] Berlin, 1880 [illegible] in seinen Verhältniss zur griechischen Philosophie, Leipzig, 1879 [illegible] beaucoup d'autres, que [illegible] Platon [illegible] stoïcien; P. Wendland, Quæstiones Musonianæ, dissertatio, Berlin, 1886, a [illegible] contient la doctrine de Musonius, maître d'Épictète, depuis lors, Wendland a dû modifier essentiellement son hypothèse, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 41; Scheck, *De fontibus Clementis Alex.*, 1889, d'après lequel l'érudition de Clément, toute d'emprunt, n'aurait aucune valeur; Kremmer, *De catalogis heurematum*, Leipzig, 1890; A. Wendling, *De peplo aristotelico quæstiones selectæ*, Strasbourg, 1891. Pour plus amples indications, Bardenhewer, *Geschichte der altk. Litt.*, t. II, p. 44, 45, qui souscrit à la très juste observation de Kœtschau, que ces recherches « par les contradictions qu'elles provoquent, auront pour résultat de stimuler les chercheurs plutôt que de fournir sur tel ou tel problème des résultats assurés ». Voir P. Kœtschau, *Theol. Litteraturzeitung*, 1901, p. 415-421, et de Faye, *op. cit.*, p. 312-316 : *Appendice. Les sources de Clément*, bon résumé bibliographique et critique.

III. ATTITUDE APOSTOLIQUE ET PRÉOCCUPATIONS MORALES. — Dans sa préoccupation de plaire aux Grecs et aux chrétiens cultivés, de s'assimiler tout ce qu'il y avait d'assimilable dans leur philosophie, Clément sut pourtant ne s'inféoder à aucune école : ce qu'il appelle la philosophie, ce n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni l'épicurisme, ni l'aristotélisme. *Strom.*, I, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 732; cf. VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 277. Il ne fut point non plus un éclectique, au sens habituel du mot, quoiqu'on en ait dit. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 48 sq. Il fut surtout un *moraliste*, un *pédagogue*, voulant faire l'éducation de ses contemporains, et pour cela, leur parler une langue familière; il fut surtout un *apôtre*, soucieux de prosélytisme, autant et plus que d'exactitude théologique. Il ne nous a d'ailleurs laissé aucun traité de théologie dogmatique proprement dite. Même dans les Stromates, il est visible que sa préoccupation est tout autre : propédeutique, apologétique, surtout morale; ce qui ne l'empêche pas de rattacher habituellement au dogme toute cette théologie morale.

Il fut surtout un apôtre, soucieux de se faire tout à tous, un *missionnaire*, c'est l'expression de Bigg, *op. cit.*, p. 47, reproduite par de Faye, un missionnaire parfois emporté bien loin par son zèle. Et précisément ce zèle apostolique, ce souci de se faire tout à tous, suivant I Cor., IX, 22, lui dicte sa méthode, lui inspire son habitude d'envelopper sa pensée chrétienne d'expressions familières à l'esprit grec. *Strom.*, V, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 37.

S'il va plus loin que le simple usage d'une terminologie, s'il essaie de traduire la conception chrétienne en conception grecque équivalente, c'est qu'il croit toujours possible de découvrir des points de contact; il pense que la sagesse humaine, si imparfaite qu'elle soit, peut toujours servir à traduire la pensée divine; que même là où elle déraisonne, on peut s'accommoder à ses égarements, *arguer ad hominem*. A l'insensé il faut répondre suivant sa folie, Ἀποκρίθητι, φησὶν ὁ Σαλομών, τῷ μωρῷ ἐκ τῆς μωρίας αὐτοῦ; avec référence à I Cor., IX, 22; Rom., III, 29, 30. *Ibid.*

Il est vrai, de pareilles condescendances sont périlleuses; ces transpositions, ces traductions de la pensée divine en pensée humaine exposent à des contre-sens; à force de rapprocher des choses lointaines, on s'expose à des assemblages disparates, incohérents. Cela est arrivé plus d'une fois à Clément : il juxtapose l'élément rationnel et l'élément divin plus souvent qu'il ne les systématise dans un tout cohérent.

C'est d'ailleurs le moins systématique des hommes. L'enthousiasme du missionnaire est bien sa caractéristique morale. Il éclate dans des pages admirables, telles que la péroraison du *Protreptique*... Les historiens de la pensée de Clément n'exploitent guère des passages comme ceux-là. On peut passer rapidement. Et cependant a-t-on raison? Est-il plus chrétien que philosophe ou plus philosophe que chrétien, voilà la question que l'on se pose, et l'on ne tiendrait pas compte de ces passages... » De Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 61, 62.

IV. PHYSIONOMIE INTELLECTUELLE. — A toutes les circonstances sociales et à toutes les particularités individuelles qui expliquent le caractère de Clément, il convient d'en ajouter une importante pour rendre compte de son œuvre : *la forme même de son intelligence*. Cf. de Faye, *op. cit.*, c. VII, *La physionomie intellectuelle de Clément*, p. 112-115. Pour expliquer l'allégorisme outrancier de notre écrivain, on a beaucoup parlé de l'influence de Philon. A côté de cette raison, partiellement explicative, il convient de faire une part, encore peut-être plus grande, à l'originale mentalité de l'écrivain chrétien. De là, sans doute, les *bizarreries et le désordre des Stromates*, tout autant que leur beauté et puissance; de là encore, le *procédé* habituellement *allégorique ou analogique*. Il suffit de lire quelques pages des Stromates pour voir combien Clément a l'esprit synthétique, comme il voit *tout au concret*, combien grande est sa difficulté d'abstraire pour analyser, de dégager nettement les éléments essentiels : « C'est la moins simpliste des intelligences... Son imagination n'évoque jamais que des objets complexes, multiples, chargés d'accessoires... Ses idées sont très précises... Mais, encore une fois, il les voit toutes ensemble et d'un seul coup. Cela lui suffit. » De Faye, *loc. cit.*, p. 113.

L'habitude du procédé analogique est en rapport étroit avec ce tempérament intellectuel : non seulement l'analogie au sens précis et rigoureux, fondée sur des rapports intimes et naturels, montant du monde visible au monde invisible par les voies normales, en vertu de connexions logiques, mais analogies lointaines et imparfaites, le plus souvent superficielles, et donnant lieu à des spéculations fantaisistes.

Tout cela, du reste, était compris sous le terme général d'*allégorie*. Ainsi entendue, l'*allégorie était depuis longtemps à l'ordre du jour*. Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria*, Leipzig, 1875, p. 9-27. A son aide, les philosophes grecs, stoïciens, péripatéticiens et autres, à l'envi, s'efforcèrent de trouver dans Homère le germe de leurs théories favorites. Les Juifs alexandrins appliquèrent à la Bible les mêmes procédés : ce fut un Juif péripatéticien, Aristobule, qui le premier crut à la possibilité de montrer la philosophie grecque dépendante de Moïse et des prophètes. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 145. Cf. Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1888, t. I, p. 184; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1881, t. III *b*, p. 259. Il utilisa l'allégorie stoïcienne. Siegfried, *loc. cit.*, p. 25. Vint ensuite Philon qui poussa si loin l'abus de l'allégorisme, faussa le sens de la révélation, dénatura l'esprit de la religion juive, exerça de profondes influences sur la littérature judéo-biblique, Siegfried, *loc. cit.*, p. 278-302, sur le monde alexandrin, Richter, *Neuplatonische Studien*, Halle, 1867, fasc. 1, p. 34-43, sur la morale de Plotin et jusque sur la pensée chrétienne.

Clément devait difficilement se garder de pareilles influences, d'un héritage transmis par des prédécesseurs si illustres, d'un ensemble de procédés, d'une méthode qui s'identifiait avec toute la culture intellectuelle de ce temps.

V. RÉPUTATION POSTHUME : DOCTRINE ET SAINTETÉ. — Dès les IIIe, IVe et Ve siècles, de nombreux et imposants témoignages sont rendus en faveur de la science, de

l'orthodoxie, de la vertu et parfois de la sainteté de Clément. Zahn signale, avec références à l'appui, que « des auteurs appartenant à des courants de doctrines opposées, tels que Cyrille et Théodoret, s'accordent à le louer ». *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons,* t. III, *Supplementum Clementinum,* Erlangen, 1884, p. 141. Sans parler des louanges d'Eusèbe, que l'on pourrait, à la suite de Benoît XIV, considérer comme suspectes, voir notamment les témoignages de saint Alexandre de Jérusalem, de saint Épiphane, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Jérôme, de saint Jean Damascène, etc., *P. G.,* t. VIII, col. 33-49; Preuschen, dans Harnack, *Ueberlieferung,* t. I, p. 296; Stählin, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus,* Leipzig, 1905, p. IX-XVI, moins complet.

Photius le premier éleva une voix discordante. Il dit avoir relevé, dans les Hypotyposes principalement, cinq erreurs : l'éternité de la matière; le Fils considéré comme une créature (sur ce point, le témoignage de Photius est confirmé par Rufin; cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini,* l. II, 17, *P. L.,* t. XIII, col. 439); une théorie de l'incarnation entachée de docétisme, et s'appuyant sur le λόγος προφορικός à l'exclusion du λόγος ἐνδιάθετος; la métempsycose et la pluralité des mondes. *Bibliotheca,* cod. 109, *P. G.,* t. CIII, col. 384.

Sur l'appréciation de ces griefs, les critiques postérieurs sont loin de s'entendre. A partir du XVII[e] siècle, ils sont en désaccord. Voir Benoît XIV, *loc. cit.* La discussion concerne, d'une part, le sens très obscur du décret du pape Gélase, Thiel, *Epistolæ pont. rom. genuinæ,* p. 461, d'autre part, la valeur des accusations portées par Photius. Gélase condamne *opuscula alterius Clementis Alexandrini apocrypha.* Les bollandistes, t. IV julii, p. 12, n. 27, pensent qu'il s'agit d'un autre Clément. Benoît XIV juge néanmoins que ce décret autorise de graves soupçons : *Cum non levem de Clementis operibus ingerat suspicionem censura decreti Gelasiani,* et il rejette, comme moins vraisemblable, l'interprétation donnée par quelques auteurs, au mot *apocrypha :* ouvrages interdits *à la lecture publique, ne devant être lus qu'avec réserve.*

Sur la valeur des accusations portées par Photius, la controverse était déjà vive au XVIII[e] siècle. Voir dans Benoît XIV, *loc. cit.,* les opinions respectives des divers historiens ou théologiens.

Voir Benoît XIV, bref *Postquam intelleximus,* du 1[er] juillet 1748, adressé au roi de Portugal, et inséré en tête de son édition du martyrologe romain, Rome, 1749; Alban Butler, *Vie des Pères et des martyrs* (au 4 décembre); Zahn, *Supplementum Clementinum,* p. 140 sq.; Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 269 sq.; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903, p. 26, 58 sq.; Hort, *Clement of Alexandria, Miscellanies,* Londres, 1902, t. VII, Introduction, c. IV, p. LX-LXI.

La valeur et la signification des termes qui attestent sa sainteté peuvent être contestées. Cf. Benoît XIV, *loc. cit.,* p. XIV. Quoi qu'il en soit, divers martyrologes, à la suite d'Usuard, admettaient en sa faveur cette tradition, et indiquaient sa fête au 4 décembre; l'Église de Paris la célébrait à cette date. Sur l'avis de Baronius, Clément ne fut point admis au martyrologe romain, revisé par Clément VIII, et Benoît XIV maintint cette décision, sans trancher absolument la question de doctrine et de vertu, *non ut Clementis Alexandrini laudibus quidquam detrahamus... quidquid sit de ejus doctrina ac probitate,* p. XII, mais pour des raisons d'opportunité, qui sont les suivantes, p. XII-XV : sa vie trop peu connue, aucune trace de culte public rendu dans l'Église, doctrine pour le moins douteuse et suspectée par divers historiens ou théologiens.

VUE D'ENSEMBLE ET RÉSUMÉ. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 1-13, les Alexandrins; p. 13-15, Pantène; p. 15-40, biographie de Clément, sa culture, sources qu'il a utilisées; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten Jahrhunderten,* 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1895, p. 100-107; *Clemens of Alexandria,* dans *The Church quarterly review,* Londres, 1904, t. LVIII, p. 348-371; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. I, p. 332-340.

DISCUSSIONS CHRONOLOGIQUES — Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur,* t. II, p. 2-7, réunit et compare les données sur lesquelles s'appuie la chronologie des faits principaux de la vie de Clément : témoignages de Jules Africain, Hippolyte, Alexandre de Jérusalem, Eusèbe, Épiphane, ceux de Clément lui-même dans le Pédagogue et les Stromates; p. 9-16, discussion très serrée sur la chronologie de ses œuvres.

POUR LES DÉTAILS. — Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien,* Leipzig, 1882, Introduction, p. 1-10; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur,* Erlangen, 1884, t. III, *Supplementum Clementinum,* p. 156-176; Bigg, *The christian platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 45-52, sa vie, son caractère, son amour des lettres et de la philosophie, sa position moitié rationaliste, moitié mystique; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II[e] siècle,* Paris, 1898, Introduction, p. 1-35, l'Église chrétienne à la fin du II[e] siècle, biographie de Clément; p. 117-161, les *simpliciores,* ce que Clément entend par *philosophie;* Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien,* Paderborn, 1903, Introduction, p. 1-65, civilisation alexandrine, les Juifs, l'allégorisme, l'influence de la philosophie, biographie de Clément, son érudition, sa réputation d'orthodoxie et de sainteté; Hort et Mayor, *Clement of Alexandria, Miscellanies,* Londres, 1902, t. VII, Introduction, p. XXII-XLIX, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; p. L-LX, Clément et les mystères; p. LXI-LXIV, la réputation de Clément; Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, p. 46-60, le judaïsme alexandrin et la Diaspora. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 805-824.

II. MANUSCRITS ET ÉDITIONS. — *I. MANUSCRITS.* — L'histoire des manuscrits et autres sources fragmentaires a été établie par Harnack, von Gebhardt, Zahn et surtout par Stählin, dans *Beiträge zur Kenntniss der Handschriften des Klemens Alexandrinus,* Nuremberg, 1895; et dans *Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus,* Nuremberg, 1897. Cf. E. de Faye, *op. cit.,* les manuscrits, p. 303-305; le texte, p. 308-310. Il est maintenant acquis que tous les manuscrits connus dépendent du célèbre *codex* d'Aréthas, évêque de Césarée en Cappadoce, manuscrit ordinairement désigné par la lettre P. Bibliothèque nationale, n. 451. Cf. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur,* Cambridge, 1897, Introduction, p. IX-XXVIII, où on trouvera une étude complète et neuve de la tradition du texte de Clément.

II. ÉDITIONS. — P. Victorius, Florence, 1555; F. Sylburg, Heidelberg, 1592; D. Heinsius, Leyde, 1614, contenant une traduction latine d'Hervet antérieurement parue à Florence, 1551; réimpressions de l'édit. Heinsius à Paris, 1629, 1641, et à Cologne, 1688. La meilleure des anciennes éditions est celle de l'évêque anglican, J. Potter, Oxford, 1715, enrichie de notes précieuses; réimpressions par Fr. Oberthür, *SS. Patrum opera polemica, opera Patrum græcorum,* Wurzbourg, 1778-1779, t. IV-VI; Klotz, *Bibl. sacra Patrum Ecclesiæ græcæ,* Leipzig, 1831-1834; Migne, Paris, 1857, *P. G.,* t. VIII, IX. L'édition Dindorf, 1869, Oxford, très défectueuse, a été sévèrement critiquée. Stählin vient de donner le I[er] volume, comprenant le Protreptique et le Pédagogue, de l'édition comprise dans la collection : *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig, 1905. Ce volume comprend une introduction relative aux manuscrits, à la tradition littéraire indirecte, aux éditions et traductions; le texte, et les scolies du scribe Baanes et de l'évêque Aréthas.

III. ACTIVITÉ LITTÉRAIRE. — Outre le Protreptique, le Pédagogue et les VII Stromates (voir plus loin leur analyse et les problèmes que soulève leur trilogie), on a de Clément quelques autres ouvrages ou compilations :

I. LES HYPOTYPOSES ou Esquisses, Ὑποτυπώσεις. C'étaient, en huit livres, une suite de remarques sur divers passages de l'Écriture sainte. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. XX, col. 548, 549; Photius, *Bibl.* cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 384.

On en trouve de nombreux fragments dans Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. XII; l. II, c. I, IX, XV; l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 117, 136, 157, 172, 549; dans Œcumenius, *Commentarii in Acta apostolorum, in omnes Pauli epistolas, in epistolas catholicas omnes*, Paris, 1631; *P. G.*, t. IX, col. 745 sq. En outre, il existe un fragment considérable, traduction latine d'origine inconnue, mentionné par Cassiodore, *De institutione*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, et intitulé : *Ex opere Clementis Alexandrini, cujus titulus est περὶ ὑποτυπώσεων, de scriptionibus adumbratis.* Zahn en a donné une nouvelle édition dans *Forschungen*, t. III, p. 79 sq.

Ce fragment contient des commentaires sur quatre Épîtres : I Pet., Jud., I et II Joa. Mais d'après le témoignage d'Eusèbe et de Photius, le texte original devait s'étendre à la Genèse, l'Exode, les Psaumes, l'Ecclésiastique, les Actes des apôtres, les Épîtres de saint Paul et toutes les Épîtres catholiques, et en outre, l'Épître de Barnabé et l'Apocalypse de Pierre. M. l'abbé Mercati a découvert dans le manuscrit Vaticanus 354 un fragment des Hypotyposes, cité comme scholie marginale de Matth., VIII, 2, dans lequel Clément parle d'un apocryphe inconnu, peut-être l'Évangile des Ébionites. *Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrine*, dans *Studi e testi*, t. XII, p. 3-15. A. Harnack a conjecturé que Clément y utilise un renseignement tiré de Papias. *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Clemens*, dans *Sitz. Ber. der K. preuss. Akademie der Wissenschaft*, 1904, p. 901-908. Dom Chapman a prétendu que le canon de Muratori était un extrait du Ier livre des Hypotyposes. *L'auteur du canon muratorien*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXI, p. 240-264, 369-374. Photius a sévèrement apprécié les Hypotyposes, voir col. 141.

ÉDITIONS. — M. de la Bigne, Paris, 1575; Migne, *P. G.*, t. IX, col. 729-740; Dindorf, *Clem. alex. opera*, Oxford, 1869, p. 479-489; Zahn, dans *Forschungen*, t. III, p. 79-92. Voir aussi dans Zahn, *op. cit.*, p. 93-103, des remarques sur les *Adumbrationes*; p. 64-78, la collection des fragments grecs; p. 130-156, une tentative de reconstitution de l'ouvrage. Cf. F. de Faye, *op. cit.*, p. 35-38; Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.*, t. II, p. 49.

II. QUIS DIVES SALVETUR. — C'est une homélie sur Marc., X, 17-31, destinée surtout à expliquer ces paroles du Sauveur : *Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer au royaume des cieux.* — *Exorde. P. G.*, t. IX, col. 604-609. — Nécessité d'une doctrine sûre. Les paroles du Christ : *Facilius est...*, sont en général mal comprises. Clément va prouver que nulle situation n'est à craindre pour ceux qui observent les commandements.

Ire partie, P. G., t. IX, col. 609-632. *Sens des paroles du Christ.* — Ne pas prendre ces paroles charnellement, σαρκικῶς, mais selon l'esprit. Convenance de la question et de celui à qui on la fait; la connaissance du Dieu bon par Jésus-Christ, son Fils, est capitale pour le salut. Sens de ces paroles : *Vade, vende...*; pauvreté spirituelle. Conclusion : Les richesses ne sont, de leur nature, ni bonnes, ni mauvaises, mais selon l'usage qu'on en fait; comme le corps humain, elles sont un moyen.

IIe partie. A quelles conditions les richesses sont un moyen de salut. — Le véritable amour du prochain, d'après la parabole du Samaritain; peinture de la charité chrétienne, éloquentes exhortations à la pratiquer. Le Christ est mort pour nous, nous devons nous dépouiller pour nos frères. Par la véritable pénitence, le riche peut entrer dans le ciel.

En guise de *péroraison*, émouvante histoire du jeune homme devenu bandit, que saint Jean poursuit jusqu'à ce qu'il l'ait ramené à l'Église.

Éditions et traductions. — Cette homélie fut éditée pour la première fois par Ghisler, *In Jeremiam prophetam commentarii*, III, Lyon, 1623, p. 262-282. Autres éditions : Ségaar, Utrecht, 1816; Klotz, Leipzig, 1831; Lindner, Leipzig, 1861; Köster, Fribourg-en-Brisgau, 1893, dans *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, fasc. 6; P. M. Barnard, *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, t. V, fasc. 2, résume dans son introduction les travaux de Stählin et les siens propres, relativement aux manuscrits de Clément; cette édition est faite d'après un manuscrit de l'Escurial, prototype du *Vaticanus*.

Les auteurs du moyen âge, les anthologies citent fréquemment le *Quis dives*. Sur ces citations, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 30; Preuschen dans Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 315; Holl, *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, 1899, p. 112-117; E. Schwartz, *Zu Clemens*, Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, dans *Hermes*, 1903, t. XXXVIII, p. 75-100 (tradition du texte). Trad. française : de Genoude, 1846; trad. allemande : Hopfenmüller, Kempten, 1875; trad. anglaise : Barnard, Londres, 1901.

III. LE VIIIe STROMATE; LES EXCERPTA ET LES ECLOGÆ, voir plus loin la trilogie, problèmes relatifs à sa composition.

IV. AUTRES ÉCRITS QUI NE NOUS SONT POINT PARVENUS. — Bardenhewer, *Geschichte*, t. II, p. 51-56, en a dressé un inventaire succinct et complet.

Un Περὶ τοῦ πάσχα, sur la Pâque, plusieurs fois cité par Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXVI; l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 323, 548, 549, composé à l'occasion des controverses des quartodécimans, et de l'écrit de Méliton de Sardes. Un fragment du *De paschate* a été publié dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack et de von Gebhardt, t. XVII, fasc. 4, p. 48 sq. Voir Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 32-35; Preuschen, *op. cit.*, t. I, p. 299.

Un Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας. On ne sait pas précisément les points de doctrine qui y étaient visés. Il était dédié à Alexandre, et à en juger par son titre, il semble se rattacher à la controverse pascale. Voir Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 35; Preuschen, *op. cit.*, t. I, p. 300; Kattenbusch, *Das apostoliche Symbol*, Leipzig, 1897, t. II *a*, p. 175.

Des Διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548. Probablement Eusèbe en cet endroit mentionne deux écrits distincts.

Une exhortation à la persévérance, adressée à de nouveaux baptisés, Ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους, mentionnée par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548, et signalée par Barnard dans le manuscrit de l'Escurial. Cf. P. M. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, p. 47, 50.

Un écrit sur le prophète Amos, Εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς, mentionné par Palladius, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1236; et un autre sur la providence, Περὶ προνοίας, cité par quelques écrivains à partir du VIIe siècle. Sur ces deux écrits d'authenticité douteuse, voir Bardenhewer, *loc. cit.*; Zahn, *loc. cit.*, p. 39-44; Barnard, *loc. cit.*, p. 50.

Sur la très problématique existence d'un Λόγος περὶ ἐγκρατείας et d'un γαμικὸς Λόγος, cf. Bardenhewer, Zahn, Preuschen, *loc. cit.*, et Wendland, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1898, p. 653.

Sur divers écrits que Clément annonce, ou bien auxquels il fait allusion dans ses ouvrages, Stromates futurs ou ouvrages indépendants, Ἀρχαί, Θεολογία, Περὶ ἀναστάσεως, Περὶ προφητείας, Περὶ ψυχῆς, Περὶ τῆς ἀνθρώπου γενέσεως, Περὶ γενέσεως κόσμου, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 38, 45-47; Preuschen dans Harnack, *op. cit.*, p. 301-308; de Faye, *op. cit.*, p. 79-84, 110; et le résumé de ces auteurs dans Bardenhewer, *op. cit.*, p. 54-56.

III. LA TRILOGIE. — *I. PROBLÈMES QUE SOULÈVE L'ÉTUDE DE SA COMPOSITION.* — 1° *L'existence du Διδάσκαλος; le rapport chronologique du Protreptique et des Stromates; les hypothèses de Faye et Heussi.* — Au premier abord, il est assez naturel de considérer le

Protreptique, le Pédagogue et les Stromates comme les trois parties d'un ensemble, comme la réalisation d'un plan plusieurs fois indiqué ou formellement annoncé par Clément : conduire graduellement son disciple du paganisme au christianisme, voir *Pæd.*, l. I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 249, qui rappelle le Protreptique et résume la mission du Logos : προτρέπων, παιδαγωγῶν, ἐκδιδάσκων, *P. G.*, t. VIII, col. 252; *Strom.*, VI, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 208, qui se réfère expressément aux trois livres du Pédagogue. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 78-86 : *Le maître* ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément; p. 87-98 : les *Stromates*; p. 99-111 : *Du véritable caractère des Stromates*, a émis cette hypothèse que les Stromates ne seraient point la troisième partie projetée et annoncée, mais une préparation à cette troisième partie. D'après divers passages, de Faye, p. 49, note 2, Clément avait l'intention de donner à celle-là le titre de Διδάσκαλος. Les Stromates ne seraient alors qu'une digression, destinée à préparer les esprits, en justifiant les nouveautés de sa méthode et de son exposition dogmatique. L'auteur de cette hypothèse s'appuie encore, d'une part, sur l'allure générale de la rédaction des Stromates, et d'autre part, sur l'interprétation d'un passage important. — 1. *Rédaction des Stromates :* pour le *fond*, ce n'est pas l'enseignement dogmatique et didactique du maître, c'est encore un traité propédeutique, apologétique, c'est surtout une discipline morale; pour la *forme* : défaut de cohésion intentionnel et systématique; l'auteur, mis en suspicion par les *simpliciores*, attaqué sans doute aussi par les philosophes, a senti le besoin de justifier sa méthode, et pourtant de n'écrire que pour un nombre restreint de lecteurs. — 2. *Interprétation d'un passage important :* préface du IVe livre, *P. G.*, t. VIII, col. 1213, 1216. A la fin de cette préface, Clément annonce uu autre ouvrage, qui serait, d'après de Faye, le Διδάσκαλος. Pour la critique de cette hypothèse et des raisons données à l'appui, voir P. Lejay, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 170; Heussi, *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1902, t. XLV, p. 465 sq.

Ce dernier critique est arrivé par ses études à une conclusion très divergente, d'une part, des conclusions de M. de Faye, d'autre part, de l'opinion jusqu'alors indiscutée, relativement au plan de la Trilogie, et à l'ordre chronologique de ses parties. Tout en n'admettant pas que Clément eût projeté et désigné sous le nom de Διδάσκαλος, autre chose que les Stromates — ni que les Stromates fussent une digression hors d'œuvre, il conclut néanmoins que les quatre premiers livres des Stromates ont été composés avant le Pédagogue, suivi lui-même des Stromates V-VII. Il parvient à cette conclusion, en discutant les passages de Clément, allégués par de Faye, et en montrant que pour le *fond*, les Stromates répondent bien au programme que devait remplir le Διδάσκαλος — que pour la *forme*, la diversité de composition entre Stromates I-IV et Stromates V-VII s'explique précisément par l'intervalle de temps écoulé, par la publication, dans cet intervalle, du Pédagogue : celui-ci facilitait la tâche assumée, de présenter le Λόγος comme maître. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 9-16; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Lit.*, 1903, t. II, p. 27-29.

2° *Le VIIIe Stromate; les Excerpta, et les Eclogæ.* — Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 545; et Photius, *Bibliotheca*, cod. 111, *P. G.*, t. CIII, col. 385, attribuent à Clément un VIIIe livre des Stromates; en fait, le *Florentinus*, base du texte des Stromates, contient un livre VIIIe, petit traité de dialectique relatif à la méthode logique, aux définitions et aux preuves, aux genres et aux espèces, etc. Aucune entrée en matière, ni conclusion; pas de référence aux autres Stromates. Il est suivi, dans le *Florentinus*, de deux autres textes : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί, Extraits des écrits de Théodote et de l'école orientale du temps de Valentin, et Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, Morceaux choisis des prophètes. Zahn, *Supplementum Clementinum*, p. 104-130, a étudié ces trois textes et émis l'hypothèse qu'ils étaient des extraits tirés du véritable VIIIe Stromate par un compilateur subséquent. Cette hypothèse n'a pas trouvé crédit. P. Ruben, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto*, pense que les *Excerpta* sont une compilation faite par Clément lui-même, en vue d'un ouvrage dogmatique. J. von Arnim, *De octavo Clem. Stromatorum libro*, Rostock, 1894, adoptant cette manière de voir, l'étend aux *Eclogæ*, et au VIIIe Stromate lui-même; ces trois textes ne seraient qu'un ensemble de matériaux, préparés par Clément. Cette vue est adoptée par Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 337, note. Voir Ch. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alexandrini Stromatum librum VIII interpretandum*, Berlin, 1905.

II. SOMMAIRES; ANALYSES. — 1° *Sommaires succincts du Protreptique et du Pédagogue.* — 1. *Protreptique.* — Tirant son exorde d'une gracieuse légende grecque, Clément proclame la nécessité de prêter l'oreille à un chant nouveau, celui du Verbe, c. I. — Critique du paganisme : oracles et mystères; les dieux, leur immoralité, leur origine humaine; le culte, les sacrifices, les images, c. II-IV. — Les philosophes et poètes; leurs idées très diverses sur la divinité, pourtant des lueurs de vérité, c. V-VII. — Il est temps d'écouter les prophètes hébreux inspirés du Saint-Esprit, c. VIII. — Motifs de conversion : justice et bonté de Dieu, c. IX. — Transcendance du christianisme comparé aux criminelles coutumes et aux absurdes croyances qu'on voudrait défendre au nom de la tradition, c. X. — Morale et institutions bienfaisantes apportées par le Christ, c. XI.

Exhortation à écouter le Christ, à fuir la vie païenne, à vivre dans le culte et la familiarité de Dieu, c. XII.

2. *Pédagogue.* — *Livre I.* — Explication du titre : Après l'exhortation, doit venir la pédagogie, ou correction des mœurs, guérison de l'âme, c. I. — Le vrai pédagogue est le Christ, Dieu fait homme, très doux, très puissant pour nous guérir, c. II. — Vraiment Dieu, il remet les péchés, secourable à tous, aux femmes aussi bien qu'aux hommes, c. III, IV. — Ce que sont les enfants que le Christ vient élever; il ne s'agit point de l'âge, mais de la simplicité des mœurs; l'Écriture leur donne ce nom, qu'il ne faut point prendre en mauvaise part; le baptême constitue un état de perfection. Pourquoi et comment l'apôtre parle du lait des enfants; diverses considérations mystiques et allégoriques, c. V, VI. — Notion plus complète du pédagogue et de la pédagogie, c. VII. — Identité de la justice et de la bonté; c'est le même Dieu, le même pédagogue, qui menace et qui sauve, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, c. VIII-XII. — Est moral ce qui est conforme à la raison droite; est péché le contraire, c. XIII.

Livres II et III. — Préceptes minutieux, relatifs aux aliments, au mobilier, au repos, au rire, aux paroles déshonnêtes, aux parfums et aux couronnes, au sommeil, aux rapports conjugaux, à la mise trop recherchée, aux bains, etc.

Hymne au Sauveur composée par Clément; et hymne au Pédagogue, attribuée par Stählin, *Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus*, 1897, p. 48, à l'évêque Aréthas de Césarée.

2° *Stromates I-VII. Exposition analytique du mouvement des idées.* — « Les Stromates passent encore maintenant pour des miscellanées. On verra par l'analyse qu'il y a beaucoup d'exagération dans cette opinion. Il y a un plan, ou plus exactement un enchaînement des matières dans les Stromates. » De Faye, *op. cit.*, p. 90. Les grandes lignes sont les suivantes : Le Ier Stromate est une *introduction* relative surtout à la *méthode*

apostolique, doctrinale, apologétique. Les Stromates II-IV concernent la *foi*, les *vertus* et la *morale* chrétiennes. Les Stromates V et VI traitent de la *connaissance religieuse*, chez les Grecs et chez les barbares. Le Stromate VII dépeint le gnostique comme *idéal de l'homme religieux*.

Le *titre*, d'après Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548, d'après Photius, *Bibliotheca*, cod. 111, *P. G.*, t. CIII, col. 386, et d'après la conclusion des Ier, IIe, III et V Stromates, serait le suivant : Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς, Tapisseries de commentaires gnostiques, selon la vraie philosophie, de Titus Flavius Clemens.

Ier Stromate. — a) Droit d'écrire, apostolat doctrinal. — Au prédicateur de la vérité on ne peut dénier le droit d'écrire accordé à des écrivains mauvais ou futiles; la doctrine est une paternité, le vrai, un bien que l'on communique volontiers. *P. G.*, t. VIII, col. 688. La gnose doit être propagée, telle est l'intention du Christ, col. 689; mais il faut prudence et discernement : conditions exigées chez le maître et le disciple, col. 692; louanges de l'apostolat exercé par la parole et par la plume, col. 693, 696. Éloge des maîtres de Clément; il plaide pour ses écrits, trop faibles si on les compare aux leurs, col. 700, 701.

b) La méthode et les adversaires. — Sa méthode est traditionnelle, en partie ésotérique; pour gagner les intelligences, il usera des meilleures données de la philosophie grecque, col. 705. — Procédé légitime en soi, bon contre les sophistes; raisons en faveur d'une certaine obscurité, col. 709-713. — Fausse et vraie sagesse; l'hellénisme prépare au christianisme; ce qu'est la philosophie, col. 716-733. — Nécessité et possibilité de la foi, col. 733. — Réfutation des sophistes, des ennemis de la philosophie, qui la disent mauvaise ou simplement inutile, col. 736-741. — Simplicité et pureté d'intention de l'apologiste; pas de nouveautés, pas d'artifices de style, col. 744, 749. — Doctrine de la providence, critérium d'une vraie doctrine, col. 749. — Suivant l'ordre du Christ, Clément enseignera la vraie gnose, cachée seulement aux indignes, col. 753.

c) Hébreux et païens : doctrines communes, origine unique, secours providentiel. — La vérité est une, dispersée dans les sectes; histoire de la philosophie grecque, col. 753-765; origine hébraïque de la philosophie et des arts : les « voleurs », Joa., X, 8, venus avant le Sauveur, col. 768-801. — Parcelle de vérité qu'on trouve dans la philosophie, secours providentiel, col. 885-812. — Dans quelles limites la philosophie est l'auxiliaire de la révélation, col. 813-817.

d) Chronologies et parallèles. — Antiquité de Moïse; chronologie des chefs et des prophètes israélites comparée à celle des rois et philosophes étrangers, col. 820-869. — Les sages du paganisme étaient sous l'influence de causes naturelles, les prophètes hébreux sous l'influence divine, col. 869-872. — Dissertations chronologiques, col. 872-889. — Version des Septante, col. 892, 893. — Histoire de Moïse, sagesse de ses lois, apologie de leur sévérité, col. 896-291. — Une étude rationnelle peut en donner l'intelligence; fables puériles des Grecs, col. 924-928.

IIe Stromate. — a) Préambule. — La tâche qui s'impose à Clément : montrer les plagiats des Grecs, ce qui l'amènera à parler de la foi et des autres vertus, de l'usage des symboles, col. 932-933.

b) La foi. — La sagesse a divers chemins pour conduire à la foi; elle-même, la foi conduit à la vérité. Programme de la vraie sagesse : la θεωρία φυσική, puis la contemplation des νοητά. On arrive ainsi à la connaissance du Maître de l'univers, très lointain et très proche; grandeur des mystères, dont la connaissance est chose réservée. — Que la foi est volontaire, principe d'activité morale et de connaissance, d'elle non soumise au déterminisme des causes naturelles, comme le voulait Basilide, col. 933-941. — Divers modes de connaissance; supériorité de la foi qui atteint les principes, la raison spéculative, col. 944, 945. — Elle est une anticipation, πρόληψις, nécessaire avant toute science, une obéissance, ὑπακοή, nécessaire à toute discipline. *Nisi credideritis, non intelligetis*, col. 948, 949, sagesse royale dont parlait Platon et que possèdent les chrétiens. (Toutes ces notions de la sagesse et du législateur venues aux Grecs des écrivains sacrés, col. 951-959.) — *Foi et crédulité* : combien nécessaire cet assentiment de docilité; quels grands biens il procure : pénitence, espérance, observation des commandements, charité et gnose, col. 960-968.

c) L'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, stabilité de l'ensemble. — Le fondement de la crainte et de la loi; la crainte est principe de sagesse, non pas au sens de Basilide et de Valentin, col. 968-976.

La crainte conduit à la pénitence, à l'espérance, à la charité. Les Juifs ont ignoré la vraie justice, esclaves de la lettre, à cause de leurs mauvaises dispositions. En leur place les Gentils sont appelés, et le sceau, σφραγίς, et la régénération ont été donnés dans les enfers aux justes, gentils ou juifs, observateurs de la loi naturelle, col. 976-979. — En résumé, toutes les vertus sont connexes, couronnées par la charité dont la gnose est le parfait achèvement. Dans l'amoureuse poursuite de la sagesse et de la gnose, le philosophe travaille à acquérir toute science, y compris celle des actions extérieures; par celle-ci même, il devient semblable à Dieu, col. 979-983. — Au point de vue de la certitude, deux sortes de foi. Seule notre divine foi possède une inébranlable immutabilité. Elle embrasse tous les temps passés et à venir; elle est un assentiment libre, une vertu qui fait la solidité des vertus dont elle est le fondement, col. 983-993.

Digression : Dans cet édifice, la pénitence, qui n'admet pas de rechute, en un sens, elle est unique. C'est la doctrine d'Hermas. Faites en plus grande connaissance de cause, les rechutes indiquent plus de malice et font douter de la sincérité de la pénitence, col. 993-1011. — Examen du volontaire, de ses espèces, des péchés qui en découlent. Fermeté de la volonté fondée sur la science; la volonté domine toutes les facultés.

Les autres vertus décrites par Moïse ont été placées par les Grecs à la base de la science morale. Un rapide examen suffit à montrer leurs intimes connexions. Clément s'attache plus spécialement à quelques-unes : continence et force, libéralité et charité, et fait voir comment la loi mosaïque les a recommandées, col. 1016-1040.

d) But de l'ascétisme : similitude divine, souverain bien. — Portrait du véritable gnostique, image et similitude de Dieu, véritablement noble par la liberté, véritable roi. Cette assimilation à la perfection divine, commandée par l'Écriture et par Platon, n'est pas incompatible avec la conformité à la nature que voulaient les stoïciens, col. 1040-1045.

La similitude divine se réalise dans le gnostique, crucifié au monde, col. 1048-1049. — Donc, mortifier les passions, perdre son âme, revêtir l'armure divine; sur ce point, l'enseignement et le symbolisme légal s'accordent avec la sagesse païenne, col. 1049-1052, à l'encontre de Basilide, des nicolaïtes, d'Épicure, etc., col. 1056-1065. — Le culte et l'amour de la Loi sont possibles; comme le montrent les exemples des justes anciens et des martyrs actuels, col. 1068-1869. — Conclusion : combattre la volupté pour arriver au souverain bien. Digression : théories relatives à ce souverain bien, col. 1072-1085.

La répression des passions charnelles amène Clément à parler du mariage, définitions et notions préliminaires, col. 1085-1097.

IIIe Stromate. — a) De quelques doctrines hérétiques. — Les valentiniens et les basilidiens, col. 1100-

1101; sentiments orthodoxes relatifs aux secondes noces, col. 1104. — Abominable communion des carpocratiens; sentiment de Platon, col. 1105-1112. — Les marcionites; si la matière et la génération sont choses mauvaises? col. 1113-1128. — Infamies des carpocratiens, prodiciens, etc. Comment ils abusent des Écritures, col. 1129-1141.

b) Essai de classification et de réfutation méthodique. — Deux catégories principales : ceux qui enseignent l'indifférence objective de toute action, ἀδιαφόρως ζῆν; ceux qui enseignent une continence impie. Contre les indifférents, considération philosophique des actions intrinsèquement mauvaises, et considération des motifs théologiques, assimilation à Dieu, vie éternelle; vraie nature de la liberté chrétienne, col. 1144-1148. — Contre les encratites, blasphémateurs de l'œuvre divine, Clément fait voir la doctrine scripturaire, l'exemple et les enseignements du Christ, col. 1149-1160. — Supériorité, caractère surnaturel de la continence chrétienne, comparée à celle des hérétiques, gymnosophistes..., col. 1161-1164. — *Controverses exégétiques :* contre les indifférents, explication de Rom., VI, 14, 15 : *Peccatum vestri non dominabitur,* col. 1164; — contre les encratites, explication d'une parole attribuée au Sauveur par l'Évangile aux Égyptiens : *Veni ad dissolvendum opera feminæ,* dont application à la destruction de l'intempérance et de ses suites criminelles, col. 1165; — explication mystique de Matth., XVIII, 29 : *Duo et tres qui congregantur in nomine Domini,* col. 1169.

c) Véritable doctrine; exégèse de divers textes. — Légitimité des noces, surtout des premières, d'après saint Paul; pas d'opposition entre sa doctrine et celle de l'Ancien Testament; indissolubilité du lien conjugal; mariage et célibat sont bons tous deux; que chacun persévère où il a été appelé, col. 1172-1180. — Polémique contre Tatien et d'autres qui attribuent au diable la génération; unité doctrinale et pratique des deux Testaments, col. 1184. — Sens de divers textes; sévérité de saint Paul contre les secondes noces, col. 1189. — Parabole des invités, figure de ceux que la volupté rend infidèles à la vocation, col. 1192. — Polémique contre Cassien et les docètes, partisans des mêmes erreurs, col. 1192. — Texte de l'Évangile aux Égyptiens : *Quando conculcaveritis indumentum pudoris;* réfutation d'une idée platonicienne, chute de l'âme, malice de la génération, col. 1193. — De la corruption de nos sens comparée au péché d'Adam, II Cor., XI, 3, col. 1193. — Du nouvel homme, Eph., IV, 24, et de notre vie céleste, Phil., III, 20, col. 1196. — Sens de divers textes : I Cor., VII, 1 : *Bonum est homini...;* Luc., XIV, 26 : *Qui non oderit;* Is., LVI, 23; Jer., XX, 14; Job, XIV, 3 : *Nullus est a sorde mundus;* Ps. I, 7 : *In peccatis conceptus sum.*

d) Contre tous les hérétiques : idée transcendante (théologique et philosophique) de la γένεσις. — La génération n'est point mauvaise; autrement seraient mauvaises la création et la constitution du κόσμος, des êtres invisibles et spirituels, l'ordre des préceptes et de la Loi, l'Évangile et la gnose, l'union de l'âme et du corps, en dehors de laquelle sont inintelligibles et la nature de l'homme et l'économie providentielle de l'Église et de son chef, col. 1205-1208. — Que l'arbre de vie est l'arbre des bons désirs; en quel sens la science est péché; que la grâce médicinale est donnée pour le corps lui-même.

IVe Stromate. — *a)* Clément formule à nouveau son programme : le martyre, l'homme parfait, la πίστις et la ζήτησις, le συμβολικόν εἶδος et diverses questions morales, etc. Il ne procède pas méthodiquement, il use d'une rédaction propre à dérouter le lecteur malveillant : il fait des tapisseries, στρώματα, col. 1217.

b) Vraie grandeur de l'homme; le chrétien supérieur à toutes les épreuves par la vertu de force et par le martyre. — La vraie grandeur de l'homme consiste à libérer l'âme, à lui donner la vraie vie exempte de maux et de crainte. (La souffrance et la crainte ne sont pourtant pas nécessairement des maux; et la Loi a sa raison d'être : en quel sens elle n'est pas pour le juste? col. 1224.) Le philosophe chrétien, mort au monde, libéré de son corps, souffre courageusement un véritable martyre, col. 1228, 1229. — Louanges et apologie du martyre; considérations sur la pauvreté et les richesses, sur les béatitudes évangéliques, col. 1232-1252. —De la vertu de force, au sein des épreuves. L'Église est pleine de chrétiens et chrétiennes qui s'y sont illustrés; par là on comprend bien l'unité de la foi, la perfection chrétienne, col. 1253-1277.

c) Doctrine et objections; idéal accessible à tous? — Enseignement du Christ, nécessité de confesser la foi, col. 1281-1285. — Comment la providence permet les souffrances des martyrs; ce qu'il faut répondre à la métempsycose de Basilide et aux erreurs de Valentin, col. 1288-1300. — Diverses considérations morales sur les devoirs et la perfection du « martyr gnostique », col. 1301-1325. — L'homme et la femme peuvent tendre à cette perfection, leur destinée étant commune, col. 1328-1340. — En dehors du Christ quelqu'un a-t-il réalisé cet idéal? Le christianisme, du moins, est le parfait achèvement de la Loi; par le martyre on peut atteindre le sommet de l'idéal chrétien, col. 1340. — Par quels actes très variés, par quels genres de vie atteindre la plénitude du Christ? Réponse d'après saint Paul, qui fait voir l'étroite connexion de l'Évangile et de la Loi, col. 1341-1344. — Avant tout, la fuite du mal, et sur ce fondement, la gnose, contemplation totalement désintéressée; par suite l'ἀπάθεια, et l'assimilation parfaite, qui se poursuit jusque dans le sommeil. Que le sommeil comme la mort est l'affranchissement du corps; aussi la nuit est le temps de la prière et de la pureté. Cette pureté s'obtient par une pénitence parfaite et durable, stabilité du juste supérieur à toute tentation, à toute cause de trouble, même à toute vie intéressée, col. 1352.

d) Usage des créatures; en les dominant, le gnostique parvient à l'unité. — La juste estime des créatures les fait regarder comme des biens relatifs, subordonnés à la gnose; le gnostique sait en user avec discrétion, pour s'unir plus étroitement à Dieu; il sait concilier les indications de la nature et les exigences de la doctrine, double manifestation de l'intention divine; il parvient à dominer toute cause de trouble et de multiplicité : il devient *un* en Dieu, par Dieu, qu'il attire en lui, col. 1356-1362. (Digression relative au péché et à ses châtiments.) — Bienheureuse l'âme pure, qui contemple sans se lasser la nature divine, accessible par l'intermédiaire du Fils, col. 1364-1365. — La croyance au Logos nous rend uniques, et nous introduit au sanctuaire; cette admission est le privilège des croyants et des purifiés; figures de l'Ancien Testament. Ce qu'il faut penser du corps? col. 1376; le regarder comme moyen et comme demeure provisoire, II Cor., V; il n'est pas chose essentiellement mauvaise, col. 1377; il n'est point une prison, la terre point un lieu d'exil au sens platonicien. Le ciel, c'est l'âme juste; la terre, l'âme pécheresse. Comparaison des pécheurs endurcis, rejetés de Dieu, et des justes, toujours exaucés dans leurs prières.

Conclusion : l'assimilation gnostique et la prière pour obtenir la céleste Jérusalem.

Ve Stromate. — *a) De la foi et de l'espérance; de la recherche,* ζήτησις. — De nouveau, Clément va parler de la foi. Il faut croire au Fils, croire à sa venue, en croire les causes et les circonstances. Foi et gnose sont dans une intime corrélation comme le sont la connaissance du Fils et celle du Père. La foi n'est point soumise à un déterminisme fatal, comme le prétendaient Basilide et Valentin. *P. G.*, t. IX, col. 9, 12. Vanité de toutes ces recherches hérétiques; mais nous savons qu'il y a une excellente ζήτησις, celle qui construit sur le fondement

de la vérité, celle qui écarte tout doute, col. 13. — Car il y a des vérités évidentes, et pour les connaître aisément, Dieu nous fait participants de son Logos, il faut aussi notre effort personnel et nos bonnes dispositions, col. 16, 17. — D'ailleurs, au secours de notre faiblesse est envoyé le Maître, col. 17. — Cherchez et vous trouverez, mais cherchez avec sagesse et pureté de cœur, col. 20-28.

L'espérance, comme la foi, a pour objet les νοητά, les choses futures. Logos et vérité sont choses suprasensibles; le juste cherche avec persévérance et vertu; soigneuse préparation des âmes prudentes, col. 30-36.

b) De la méthode symbolique, συμβολικὸν εἶδος. — Le vulgaire veut des preuves : Clément en donnera aux Grecs, s'adaptant à leur mentalité, se faisant tout à tous, col. 37. Clément montre donc que la méthode symbolique, enseignement et occultation tout ensemble, est d'un usage universel, et motivée par la nécessité d'écarter les profanes; hiéroglyphes, proverbes, col. 40-41; témoignages de l'Écriture, col. 44-45; symbolisme pythagoricien, sa dépendance du symbolisme judaïque; symbolisme scripturaire; symbolisme des Égyptiens et de divers autres peuples, col. 46-85.

Raisons de convenance : l'obscurité du symbole entraîne certains avantages; nécessité d'un enseignement réservé à une élite, col. 88, 89, 92. — La tradition apostolique s'exprime de même : Eph., III, 3-5; Col., I, 9, 11, 25-28; I Cor., III, 10; VIII, 7; Heb., V, 12-14; VI, 1, etc. Distinction du lait des enfants, la catéchèse, et de la nourriture des hommes faits, la θεωρία ἐποπτική, col. 100, 101, — Nécessité du sacrifice préparatoire, col. 101.

c) La transcendance de Dieu. — Donc, avant toute recherche de Dieu, nécessité de la mortification et du renoncement à toute vie charnelle; l'homme charnel se fait un Dieu à son image; il faut proscrire tout cet anthropomorphisme, col. 101-104. — D'ailleurs, les Grecs eux-mêmes ont compris ce que devait être cette préparation du gnostique, bien qu'ils aient ignoré la gnose elle-même, col. 105. — Pour nous, nous avons un sacrifice rare, qui est le Christ, col. 108. — Et notre préparation peut être comparée à celle qu'employaient les Grecs avant les grands mystères : à leurs bains purificatoires correspond notre λουτρόν; à leurs petits mystères, sorte de méthode didactique et préparatoire, correspond notre méthode, l'ἀνάλυσις, conduisant à l'ἐποπτεία. — Description de la méthode de théologie négative : de l'essence divine il faut nier d'abord les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles elles-mêmes, col. 109.

Car Dieu est ineffable et incirconscrit; aucune formule ne peut l'exprimer, il n'est contenu dans aucun lieu. Il est, au contraire, la cause qui contient tout être et toute vie. Act., XVII, 24, 25, col. 109-113. — L'Écriture nous donne à entendre cet être invisible et inexprimable, quand elle nous parle de la nuée où il se tenait et où Moïse dut entrer, col. 116. Saint Paul parle également des *arcana verba*, col. 117. Il n'y a donc en Dieu aucune dimension, aucune composition logique, aucune diversité de perfections : les noms multiples que nous lui donnons, s'équivalent entre eux. Aucune définition, aucune démonstration *a priori* ne nous le fait connaître, col. 120, 121, 124; seuls, la grâce divine et le Λόγος peuvent nous le révéler, col. 124-128.

d) Les Grecs se sont approprié les vérités révélées, relativement à la nature de Dieu, col. 129, 132; la matière, le hasard, la providence, les châtiments de l'autre vie, col. 132, 133; les anges, la création, le double monde, la similitude divine, col. 140; la vertu et le bonheur, col. 144. — Aristobule a montré que la philosophie péripatéticienne vient de Moïse; emprunts de Platon, Pythagore, Socrate, Homère, Hésiode, etc., col. 145-152. — Dans Platon, la trinité, la résurrection, chez Empédocle, Héraclite et les stoïciens, la conflagration ultime, col. 156, 157. — À bon droit, Platon excitait les natures d'élite à la connaissance de celui qui est, de ce Dieu que tous les peuples connaissent; qu'ils ne peuvent pourtant connaître parfaitement sans son secours; nous le connaissons comme Père et Fils, ils le connaissent comme auteur du monde, Θεὸς ποιητής, col. 196-200. — Responsabilité et malheur des incroyants, col. 201; bonheur futur des croyants, col. 204.

VIe Stromate. — *a) But et programme sont rappelés.* — Clément avait annoncé, au début du IIe Stromate et au début du IVe, son intention de réfuter, au moyen de l'Écriture, les philosophes grecs et du même coup les juifs. Au début du VIe, il rappelle ce dessein. Ayant précédemment exposé la doctrine morale et le genre de vie gnostique, il fera voir apologétiquement, dans les VIe et VIIe Stromates, que le gnostique n'est pas un athée, mais bien au contraire le seul vraiment religieux. Immédiatement, en guise d'introduction et aussi de complément au Ve livre, il reviendra sur les emprunts des Grecs, col. 201-212.

b) Emprunts de la philosophie grecque ; sa part de vérité ; possibilité de salut pour tous. — Chez les auteurs grecs, le plagiat est chose courante; ils ont imité le récit de ces événements miraculeux, par où le Tout-Puissant a pris soin de convertir les hommes. Pourquoi ces faits seraient-ils incroyables? on croit bien au pouvoir des esprits, aux mages, aux prévisions scientifiques! col. 212-252.

D'ailleurs, les philosophes grecs eux-mêmes se vantent de leurs emprunts, faits non seulement à nos traditions, mais à celles d'autres barbares, Égyptiens, gymnosophistes, col. 253-257. — Toutefois leur connaissance de Dieu, bien que véritable, est une connaissance inférieure à la nôtre, col. 257-260. — Ce Dieu, imparfaitement connu et adoré par les juifs et par les païens, appelle les uns et les autres à embrasser la foi du Christ, col. 261-265. — L'Évangile a été porté par le Christ et par ses apôtres, jusque dans les régions inférieures, où le salut est rendu possible aux gentils qui ont vécu selon la loi naturelle, col. 265-276.

c) La vraie sagesse. — Malgré tous ces facteurs communs, la véritable sagesse est celle qui vient, non des maîtres humains, mais du Fils de Dieu, de la Sagesse auteur des choses, col. 275-281. — A cette divine sagesse parviennent ceux qui font effort pour se purifier, ayant reçu du Christ par les apôtres la tradition gnostique, col. 281-284. — La philosophie païenne est d'ordre naturel, absolument inférieure, un chrétien ne saurait y revenir, Col., II, 8, quelles que soient d'ailleurs ses utilités incontestables. La sagesse chrétienne est la gnose qui atteint les réalités spirituelles, inconnues avant la révélation du Christ, col. 284-292.

d) Le gnostique. — Portrait de son idéale perfection; son affranchissement de toute passion et son union à Dieu, ses vertus et son savoir encyclopédique, si utile pour comprendre l'Écriture et pour éviter toute erreur, pour s'élever jusqu'à la contemplation des choses divines, col. 292-301. — La science n'est pas chose oiseuse; par le bon usage qu'il en fait librement, le gnostique peut la sanctifier, col. 301-307. — Comment le gnostique s'élève progressivement à la gnose par la foi; quel est son détachement universel, son pouvoir par la prière faite en état de grâce, sa gloire future dans le ciel et son assimilation à Dieu, col. 317-337.

e) Usage de la philosophie ; usage des Écritures. — Imparfaite, la philosophie grecque doit être entée sur la gnose chrétienne, alors elle portera de bons fruits, col. 340-344. — Par ses propres ressources, elle n'atteint pas les vérités essentielles, enseignées par le Fils de Dieu et contenues dans les seules Écritures, col. 345-348. — Celles-ci, d'ailleurs, doivent être interprétées selon certaines règles, méconnues des hérétiques; leur sens est allégorique, leur intelligence est le privilège d'un

petit nombre, col. 348, 349. Explication mystique du décalogue, col. 357-380. — Et pourtant la philosophie est un don de Dieu, une préparation providentielle à la venue du Christ, col. 380-389; il faut philosopher avec discernement, col. 393-396. — Et ainsi les Grecs reconnaîtront quel est le véritable culte, par où l'on arrive à la gnose, à l'héritage éternel, col. 397. — Impuissance de la raison païenne, merveilleuse propagation du christianisme en dépit des persécutions : signe de sa divinité, col. 400.

VIIe Stromate. — a) Préambule. — Clément rappelle son dessein : montrer aux Grecs la piété et la religion du chrétien parfait, et par suite l'intimité d'affection entre Dieu et lui. Il le fera voir par des considérations rationnelles, non par autorité scripturaire, bien qu'il se conforme aux doctrines de l'Écriture, col. 404.

b) Religion du gnostique. — Le gnostique exerce le véritable culte, celui qui perfectionne l'âme en même temps qu'il sert Dieu et l'humanité, col. 406 ; il connaît la vraie nature de Dieu, il suit docilement les inspirations du Λόγος ; pour l'interprétation des mystères cachés, il suit une tradition conforme à la majesté divine. Comment l'appellerait-on un athée ? col. 408. — Excellence du Fils de Dieu ; il est le principe du gouvernement providentiel ; intimement uni au Père, il accomplit sa volonté, il est sa sagesse, il est le sauveur et le seigneur de tous, la vertu toute-puissante d'où dépend toute activité; il dispose toutes choses en vue du salut de tous, opéré librement dans un ordre providentiel, col. 408-416. — Le gnostique travaille à se rendre parfaitement semblable à Dieu et à son Fils, en devenant un homme nouveau, c'est là le véritable sacrifice. Il est ainsi maître de soi, juste envers tous, il acquiert la science des choses divines et humaines, col. 416-428. L'anthropomorphisme grec est ridicule et immoral : telles croyances, tels cultes, col. 428-436. — Notre culte est digne d'un Dieu infini : pour temple, l'âme de l'homme et l'Église ; pour sacrifice, la prière, col. 437-449.

c) Prière du gnostique. — Elle est fondée sur la croyance à un Dieu omniprésent et omniscient; donc continuelle, col. 449-457. Elle est une incessante correspondance entre la providence et l'âme : libre don de Dieu, libre coopération de l'âme, col. 457-460. — La prière mentale suffit, col. 460-461. Le gnostique prie pour la stabilité de ses biens surnaturels, et fait effort dans ce but; il demande et obtient l'éternelle récompense, col. 464-470. — Digression : de la véracité, du jurement, de la fonction d'enseigner, col. 472-477.

d) Portrait du gnostique, sa perfection morale surnaturelle. — La gnose est bâtie sur la foi et se développe en charité ; sa plénitude est obtenue dans la vision béatifique, col. 477-481. — Les actions des non gnostiques sont simplement droites, ὀρθῶς; supériorité de l'action gnostique κατὰ λόγον, par motif de charité, par l'efficacité de la gnose ; donc, deux ordres de vertu, col. 483. — La bonne volonté du gnostique, les réalités supérieures qu'il envisage, col. 485 ; sa force d'âme, il est le temple de l'Esprit-Saint; son courage et sa tempérance supérieurs, en tant que fondés sur la charité, col. 495-496. — Comment il use des biens de ce monde et pardonne les injures, col. 497-512. — Le gnostique d'après I Cor., VI.

Sur le Protreptique en particulier, voir Δραγομῆρος Δημητρέσκος, Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λόγος (thèse de Leipzig), Bucharest, 1890 ; pour la critique du texte, J.-B. Mayor, *Notulæ criticæ in Clementis Alexandrini Protrepticum*, dans *Philologus*, t. LVIII (1899), p. 266-280.

Sur le Pédagogue, voir R. Taverni, *Sopra il Παιδαγωγός di Tito Flavio Clemente Alessandrino, Discorso*, Rome, 1885.

Sur les Stromates, voir E. de Faye, *Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, avant l'apparition de son livre, dans la *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXVI (1897), p. 309-320. Pour la critique du texte, J.-B. Mayor, d'abord une étude sur le passage *Strom.*, IV, VIII, 62, dans *The Journal of Philology*, t. XV (1887), p. 180-185, et ensuite sous divers titres des notes critiques, sur les sept livres des Stromates, dans *The Classical Review*, t. VIII (1894), p. 233-239, 281-288, 385-391 (sur *Strom.*, I-III); t. IX (1895), p. 97-105, 202-206, 297-302, 327-342, 384-390, 433-439 (sur *Strom.*, IV-VII); cf. P. Tannery, *Miscellanées*, I. *Clem. Alex. Strom.*, I, 104, dans la *Revue de philologie*, nouv. série, t. XIII (1889), p. 66-69; H. Jackson, *Notes on Clement of Alexandria*, dans *The Journal of Philology*, t. XXVIII (1901), p. 131-135. Sur les chronologies de *Strom.*, I, c. XXI, cf. P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, dans les *Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wiss.*, Gœttingue, 1891, t. XXXVII, p. 73 sq. ; V. Hozakowski, *De chronologia Clementis Alex.*, I, *De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alex. proposita*, *Dissert. inaug.*, Munster, 1896.

V. DOGMATIQUE. — *I. DIEU ET SES RAPPORTS AVEC LE MONDE.* — 1° *Existence de Dieu.* — Dans toutes les intelligences humaines, surtout chez les lettrés, agit une influence divine, ἐνέστακται ἀπορροία τις θεική, par où ils sont contraints d'avouer qu'il existe un Dieu unique, inengendré, immortel. *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 173. Voir tout le c. VI, que les philosophes, avec le secours de Dieu, ont parfois en cette question entrevu la véritable doctrine. Cf. *Strom.*, V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128, 129. La connaissance, ἔμφασις, d'un Dieu puissant était naturelle chez toutes les intelligences droites. *Prot.*, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 197. Tous les peuples ont une seule et même intuition, πρόληψις, ou anticipation, au sujet de celui qui est le fondateur de ce vaste royaume ; en tous lieux se fait sentir son action. Toutefois cette connaissance de la sagesse païenne est incomplète, approximative, κατὰ περίφασιν. Voir la note 31, *loc. cit.* Cf. *ibid.*, col. 193, 196. Cette connaissance est donc *a posteriori;* Dieu ne peut être connu démonstrativement *a priori*, ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. *Ibid.*, c. XII, col. 124.

2° *Nature et attributs de Dieu.* — Dieu est inexprimable, au-dessus de tout nom et de toute conception. Clément a fortement insisté sur cette thèse de théologie négative. Voir sommaire du l. V, comment après avoir cherché à justifier la méthode analogique et symbolique, il en donne la raison foncière : le caractère absolument transcendant de la divinité, c. XI-XIII. Voir surtout c. XI, col. 108, 109, la description de la méthode d'analyse conduisant à l'ἐποπτεία. De l'essence divine, il faut nier les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles, on parvient ainsi à l'être absolument simple ; l'imagination peut seule le représenter en le comparant au point géométrique, auquel on parvient par abstraction des dimensions spatiales. Ainsi nous connaissons non point ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Cette doctrine de l'*indétermination logique* revient en bon nombre de passages sous des formes diverses. Tantôt l'essence divine nous est décrite comme chose transcendante : Dieu est un; il est au-dessus de l'un, au-dessus de l'unité elle-même, ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. *Pæd.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 336; tantôt Clément fait ressortir l'absence de toute catégorie logique : ni genre, ni différence, ni espèce, *Strom.*, V, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 122; tantôt les notions que nous pouvons avoir de lui sont déclarées informes, ἀειδεῖς ἐννοίας. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 936-937. Voir *loc. cit.*, à la note 23, le rapprochement avec un passage de Philon. Cf. *Strom.*, V, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 100, 116.

Nombre de critiques ont reproché à Clément non seulement l'abus, mais l'usage même de la théologie négative. Il est aisé de leur répondre au triple point de vue de l'orthodoxie de la théologie négative, de son actualité, du correctif apporté par Clément lui-même. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), la transcendance divine, t. I, col. 812.

Le correctif apporté par Clément et par tous les théologiens n'est autre que la théologie positive, c'est-à-dire l'affirmation d'attributs divins, connaissables en partant

de la connaissance des créatures. Voir surtout *Strom.*, I, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 808, 809, 812, l'exposition du triple mode de connaissance *a posteriori*. Cf. *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 389, ce qui est dit de l'utilité providentielle de la philosophie grecque, moyen de parvenir à une certaine connaissance de Dieu.

Deux des attributs de la divinité sont spécialement le thème des considérations de Clément, ceux-là mêmes que le dualisme hérétique déclarait incompatibles et qu'il attribuait à deux principes inconciliables : la justice et la bonté.

3° *Dieu est tout ensemble juste et bon.* — Cette synthèse des deux attributs, où revient souvent Clément, constitue pour lui *un motif de conversion, une thèse apologétique,* un fondement de sa doctrine sur la *providence.* — 1. *Motif de conversion :* voir particulièrement *Prot.*, c. IX, gravité du péché de ceux qui méprisent l'appel divin, si miséricordieux; surtout, col. 196 : voilà les menaces! voilà l'exhortation! voilà le châtiment! τὴν τιμήν, pourquoi changeons-nous la grâce en colère? col. 200, combien le Verbe désire le salut de tous les hommes : le Seigneur lui-même qui a tant aimé le genre humain..., écoutez, vous qui êtes loin, écoutez, vous qui êtes près. Le Verbe est-il caché à qui que ce soit? il est une lumière pour tous, il brille pour tous. — 2. *Thèse apologétique* contre les marcionites, qui présentaient la bonté et la justice comme inconciliables : c'est la même puissance providentielle qui se manifeste dans la bonté et dans les châtiments. *Pæd.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 353. Dieu est bon en lui-même, c'est à cause de nous qu'il est juste, et cette justice a précisément pour cause sa bonté, ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. *Ibid.*, col. 356. Ainsi la pédagogie du Sauveur est à la foi douce et sévère, par intimidation et par persuasion; ainsi se manifeste l'unité de plan dans le gouvernement providentiel. Voir plus loin, *Unité de la Loi et de l'Évangile.*

4° *La création.* — 1. *Notions générales.* — La création est l'œuvre du Λόγος, instrument du Père, dont il est l'image; prototype universel, α et ω, ce Λόγος a tout créé, ou plutôt Dieu a créé toute chose par lui. *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 212, 213; *Strom.*, IV, c. XXV, *ibid.* col. 1365; c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 280. Ni l'esprit ni la matière ne sont éternels. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 136, 140. La doctrine de Clément sur la création est généralement correcte en dépit de quelques réminiscences ou imitations platoniciennes ou philoniennes. Clément veut trouver dans Platon la doctrine de la création ἐκ μὴ ὄντος. *Ibid.*, col. 136. A la suite de Platon et de Philon, il adopte la conception d'un double monde, κόσμος νοητός, κόσμος αἰσθητός, et veut le trouver dans la révélation ou philosophie des barbares. *Ibid.*, col. 137. La création n'est pas nécessaire; Dieu n'est pas bon par nécessité, à la façon du feu qui brûle nécessairement. *Strom.*, VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 457. Le seul vouloir de Dieu suffit à l'acte créateur; il veut et les êtres viennent à l'existence, ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι. *Prot.*, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 164. Donc, quoi qu'en disent les gnostiques, la matière n'est pas mauvaise, *Strom.*, IV, c. XXVI, *P. G.*, t. VIII, col. 1372; la matière, la γένεσις ne sont point choses essentiellement viciées. *Strom.*, III, col. 1113, cf. la conclusion du *Strom.*, III, sainteté de la γένεσις, voir le sommaire, plus haut, col. 149. Donc, dans la nature humaine, pas de contradiction dualistique, le corps n'est pas disqualifié, foncièrement mauvais, dignité et beauté du composé humain. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 55.

2. *L'acte créateur n'est point de nature successive.* — La différence des jours est pour marquer l'ordre d'origine et l'inégalité des êtres, créés par un seul acte de volonté : ἅμα νοήματι κτισθέντων, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης ὄντων τιμίων. *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 369. La génération des divers êtres est multiple; il fallait que cela fût manifesté par la voix divine, il ne faut donc pas présenter la démiurgie comme simultanée et confuse; [illegible] *Ibid.* Il y a donc une succession d'origine dans les êtres, [illegible] et pourtant un seul créateur, une seule opération, πάντων ὁμοῦ ἐν μιᾷ [illegible] *Ibid.*

Le temps lui-même est une créature, et par conséquent, comment la création a-t-elle pu être faite dans le temps? Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, [illegible] τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου; *Ibid.* Cette vérité (que l'acte créateur n'est point de nature successive) est encore marquée par l'expression biblique : *quando facta sunt,* ὅτε ἐγένετο. Gen., II, 4. Quant à l'expression *qua die fecit Deus,* ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεός, elle sert seulement à marquer l'opération du Verbe. C'est le Verbe qui est désigné par le mot jour, col. 376.

5° *Les anges.* — 1. *Création, élévation, chute.* — *a) L'ange a été créé supérieur à l'homme,* allusion au Ps. VIII, 6; c'est le gnostique qui est ainsi représenté; cette infériorité est caractérisée par le revêtement corporel, et par le mode d'existence temporel : il s'agit sans doute du temps nécessaire à l'acquisition de la perfection, τῷ χρόνῳ καὶ ἐνδύματι. *Strom.*, IV, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 1221. L'homme est le point culminant de la création terrestre; l'ange est le chef-d'œuvre du ciel, le plus proche et le plus pur participant de la lumière éternelle, τὸ πλησιαίτερον κατὰ τόπον καὶ ἤδη καθαρώτερον τῆς αἰωνίου καὶ μακαρίας ζωῆς μεταλαγχάνον. *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 408. — *b) Pourtant nécessité de la grâce,* obtenue par la prière, pour eux, comme pour nous, toutefois d'une façon différente. Car autre chose est prier pour obtenir la grâce initiale, autre chose prier pour la persévérance du don, οὐ γάρ ἐστι ταὐτὸν αἰτεῖσθαι παραμεῖναι τὴν δόσιν, ἢ τὴν ἀρχὴν σπουδάζειν λαβεῖν. *Ibid.*, c. VII, col. 456. — *c) La chute des anges* est attribuée à leur faiblesse de volonté, ῥᾳθυμίαν, n'ayant pas su sortir de cette flexible indétermination du libre arbitre, pour se fixer dans la stable unité de leur constitution, εἰς τὴν μίαν ἐκείνην ἕξιν ἐκ τῆς εἰς τὸ διπλόην ἐπιτηδειότητος. La chute des anges est attribuée à la concupiscence, *Pæd.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 576; *Strom.*, III, c. VII, col. 1162; à cette occasion ils trahirent le secret des mystères. Pour le supplice réservé aux mauvais anges, voir plus loin, *Châtiments du péché.*

2. *Fonctions, hiérarchie, catégories.* — Il y a sept archontes premiers-nés, πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ils président aux mouvements de l'univers, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 369; les anges forment une armée, soumise au Λόγος pour le gouvernement du monde, allusion à I Cor., XV, 27, 28, anges inférieurs qui ont communiqué aux Grecs la philosophie, anges des nations, allusion à Deut., XXXII, 8, 9. *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 410; cf. c. VI, col. 389. Les anges sont les instruments des inspirations divines, *Strom.*, VI, c. XVIII, col. 389, 391, à propos de l'origine de la philosophie; par leur intermédiaire s'exercent les motions auxquelles obéit le libre arbitre des natures d'élite. C'est ainsi que par eux Dieu gouverne les nations. *Ibid.* Les anges gardiens gouvernent aussi les individus. *Ibid.* Cf. V, c. XIV, col. 133, citation de Matth., XVIII, 10, et témoignage de Platon.

6° *Dieu est tout-puissant,* παντοκράτωρ, *intensivement et extensivement.* — L'activité de cette puissance n'est déterminée ou limitée dans son action par aucune réaction contraire, τῷ Θεῷ οὐδὲν ἀντίκειται, οὐδὲ ἐναντιοῦταί τι αὐτῷ, Κυρίῳ καὶ παντοκράτορι ὄντι. *Strom.*, I, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 801. Parce qu'il est tout-puissant, Dieu peut, en l'absence de toute matière subjacente, engendrer dans notre organe le son et son image auditive, indices du souverain domaine qu'il

exerce sur la nature, en dehors de son cours habituel, pour la conversion de l'âme qui n'est pas encore croyante et pour l'acceptation du précepte imposé. Θεῷ τῷ παντοκράτορι καὶ μηδενὸς ὄντος ὑποκειμένου, φωνὴν καὶ φαντασίαν ἐγγεννῆσαι ἀκοῇ δυνατὸν, ἐνδεικνυμένῳ τὴν ἑαυτοῦ μεγαλειότητα παρὰ τὰ εἰωθότα φυσικὴν ἔχειν τὴν ἀκολουθίαν, εἰς ἐπιστροφὴν τῆς μηδέπω πιστευούσης ψυχῆς, καὶ παραδοχὴν τῆς διδομένης ἐντολῆς. *Strom.*, VI, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 252. Parce que rien ne s'oppose à lui, il peut ramener le mal au bien; les conseils et les activités des volontés perverses, τῶν ἀποστατησάντων, appartenant à un ordre partiel, μερικαὶ οὖσαι, naissent d'une disposition malsaine, ainsi que les maladies corporelles; mais la providence générale les dirige vers un but sanitaire, même si la cause est morbide, κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὑγιεινὸν, κἂν νοσοποιὸς ᾖ ἡ αἰτία. *Strom.*, I, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 801.

7° *Dieu est omniprésent.* — A propos des miracles du Sinaï, il est dit que les manifestations locales de la toute-puissance ne prouvent rien contre son immensité. *Strom.*, VI, c. IV, *P. G.*, t. IX, col. 249, 252. L'omniprésence est d'ailleurs enseignée sous diverses formes. La première cause est au-dessus du temps et du lieu, *Strom.*, V, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 109; cf. col. 112; d'après le Κήρυγμα Πέτρου, en dehors de tout lieu, il contient tout lieu, ἀχώρητος, ὅς τὰ πάντα χωρεῖ. *Strom.*, VI, c. V, col. 257. Cf. VII, c. VII, col. 452. D'autres passages ont prêté à discussion. D'après *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 936, Dieu serait omniprésent seulement par sa puissance, non par sa substance; dans *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 129, réfutant les stoïciens, il dit : Ceux-ci prétendent que Dieu compénètre toute substance, nous affirmons seulement qu'il est créateur par son Verbe; il ajoute que le texte : *attingit ubique propter suam munditiam*, sa pureté pénètre partout, Sap., VII, 24, doit s'entendre non de la sagesse incréée, mais de son effet, la sagesse empreinte dans la créature. Ce sont contradictions apparentes, aisément conciliables avec la doctrine clairement professée ailleurs. Cf. de San, S. J., *Tractatus de Deo uno*, Louvain, 1874, t. I, p. 297-299.

8° *Existence de la providence.* — Elle apparaît à Clément une chose si certaine, si clairement prouvée par ses manifestations, ἐν αἰωνίοις ἔργοις καὶ λόγοις, qu'à ses yeux les négateurs de la providence méritent le châtiment et non la discussion. *P. G.*, t. IX, col. 16, 345. Cf. col. 377, la négation de la providence rangée au nombre des blasphèmes très pernicieux. La croyance à la providence est un point de départ pour toute recherche fructueuse de la vérité. *Strom.*, I, c. XVI, *P. G.*, t. VIII, col. 796. D'ailleurs, il la déduit ainsi de l'omniperfection divine : si de l'aveu de tous, Dieu est *le bon*, ἀγαθὸς ὁ Θεὸς ὁμολογεῖται, et s'il n'y a rien de plus parfait que *le bon*, il est essentiel au bon, il est essentiel à Dieu d'être utile, ὠφελεῖ ὁ Θεὸς; bien plus, il est utile par une expresse intention, ὠφελεῖ κατὰ γνώμην, il a de nous une réelle sollicitude, ἐπιμελεῖται. *P. G.*, t. VIII, col. 325-328. Clément parvient ainsi à une conception absolument différente du fatalisme stoïcien, qu'il combat d'ailleurs avec insistance et précision. Voir col. 158. L'affirmation de la providence revient sans cesse sous la plume de Clément. Voir spécialement *P. G.*, t. IX, col. 408-413, important passage où l'activité providentielle est attribuée au Fils, voir col. 158 ci-dessous : *Le Fils*, et *P. G.*, t. IX, col. 465 : le gnostique est soutenu dans la pratique de la vertu par la croyance à une providence spéciale.

9° *Nature de la providence : tout à la fois providence générale et spéciale ; elle est essentiellement un pouvoir personnel et une activité libre.* — La science de Dieu est universelle dans le temps et dans l'espace. *P. G.*, t. IX, col. 388. Elle connaît les individus d'une manière parfaite, et sans préjudice des libertés humaines; elle les meut; elle les dirige comme elle veut tout en usant des causes secondes et du ministère des anges. *Ibid.*, col. 389. Voir tout ce chapitre, fort important, *Strom.*, VI, c. XVII, relatif au rôle providentiel de la philosophie. Cf. *Strom.*, VII, c. II, col. 412, 413, 416. Mais tout en atteignant la changeante multiplicité des individus, l'acte providentiel est, du côté de Dieu, une opération unique et immuable; c'est cette unique opération qui se manifeste sous les formes multiples de la divine pédagogie, dans l'unité des deux Testaments : Ἑνὸς γὰρ Κυρίου ἐνέργεια ὅς ἐστι « δύναμις καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ » ὅ τε νόμος, τό τε Εὐαγγέλιον. *P. G.*, t. VIII, col. 921. Cf. *Strom.*, VII, c. II, t. IX, col. 416. L'universalité de la providence embrasse le monde physique et le monde moral dans un même plan; en vue du salut de tous est organisé l'ensemble total aussi bien que les parties : ordre qui a pour objet le développement de tout être vers sa perfection plus complètement réalisée, ἐπὶ τὸ ἄμεινον, *P. G.*, t. IX, col. 384, 385, 413, 416, ordre qui met l'inférieur au service du supérieur, et se réalise soit par le progrès libre des âmes vertueuses, soit par la contrainte et le châtiment des pécheurs. *P. G.*, t. IX, col. 416.

La liberté de la providence et la liberté de l'homme sont mises en corrélation. *P. G.*, t. IX, col. 457, 460. « La sainteté du gnostique consiste en quelque sorte dans le soin de répondre à la providence; et l'amitié de Dieu s'exerce par une bienveillance réciproque. Car la bonté divine n'est point chose fatale..., ses dons sont libres..., l'homme n'est point sauvé sans son propre vouloir, ἄκων; car il n'est pas ἄψυχος; c'est volontairement et librement qu'il va au salut...; la bienfaisance de Dieu est libre. » Donc la providence n'est point la finalité aveugle, ὑπηρετικὴ δύναμις, imaginée par les stoïciens. *Ibid.*, voir la note 56. Voir encore *P. G.*, t. VIII, col. 256. Dans le plan providentiel, le mal est ramené au bien, *P. G.*, t. VIII, col. 797, où Clément fait une longue digression sur la différence entre le vouloir providentiel et la simple permission.

Voir au sommaire analytique, *Strom.*, V : la transcendance divine et la méthode de théologie négative; *Strom.*, VII, la providence; J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 69-72, la théologie négative; p. 138-148, la création; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 62-66, la méthode négative; p. 76, l'allégorisme des six jours; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 214-231, l'idée de Dieu; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. 139-142, la connaissance de Dieu. Voir AGNOSTICISME, t. I, col. 597-598; ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 812-814.

II. LES PERSONNES DIVINES ET L'ŒUVRE SALVIFIQUE. — 1° *Le Fils.* — 1. *Appropriation des effets d'ordre intellectuel; apparence de subordinatianisme.* — Passage capital : *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 408-416; voir le sommaire, col. 153. Ce chapitre fait connaître l'excellence du Fils de Dieu, manifestée par son rang au-dessus de toutes les créatures, et aussi par l'activité providentielle qui lui est attribuée; car, suivant un point de vue très fréquent chez Clément, toutes les opérations intellectuelles sont attribuées au Fils. Le Fils est sagesse, science, vérité et toutes choses de même ordre. *Strom.*, IV, c. XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1365. C'est le Λόγος qui prophétise, c'est lui qui juge, et qui discerne toutes choses. *Strom.*, V, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 65. Cette attribution ou appropriation était chose naturelle dans un milieu platonicien; elle permettait d'utiliser largement toutes les analogies entre le Verbe chrétien et le Verbe philosophique. Mais elle semble introduire *une sorte de partage dans l'activité divine extérieure.* Clément la corrige, quand il insiste continuellement sur *l'unité de cette opération extérieure,* où le Fils agit conjointement à la volonté du Père, à la toute-puissance créatrice du Père : d'abord dans le premier passage cité, *Strom.*, VII,

c. II, le Fils nous apparaît comme une activité suréminente, principe excellent, τελειοτάτη... ἡ υἱοῦ φύσις, mais ce principe est étroitement conjoint à l'activité toute puissante, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Ce pouvoir organisateur est en accord avec la volonté du Père, κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Πατρός, parce qu'il contemple les mystérieuses notions de l'intellect divin, τὰς ἀπορρήτους ἐννοίας ἐποπτεύουσα. P. G., t. IX, col. 408. Plus loin, le Fils est la puissance même du Père, δύναμις πατρικὴ ὑπάρχων, col. 412, cf. Pæd., l. III, c. XII, P. G., t. VIII, col. 677, ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα; c'est cette même identification à la volonté du Père qu'il oppose, dans un passage important, à la notion, catégoriquement rejetée, du Λόγος προφορικός. Strom., V, c. I, P. G., t. IX, col. 16 : il est la puissance sans limites, il est la volonté toute-puissante, δύναμις τε αὖ πανκρατὴς, θέλημα παντοκρατορικόν. En résumé, l'activité intellectuelle est appropriée au Fils, Λόγος; la production créatrice au Père, παντοκράτωρ; mais l'unité d'opération extérieure est affirmée avec insistance.

Assurément, du fait de ces appropriations, il subsistera toujours quelque obscurité sur la véritable pensée de Clément; elles apparaissent le plus souvent comme des images symboliques, des tâtonnements d'une langue théologique en voie de formation. Aussi, beaucoup de critiques ont-ils voulu voir le subordinatianisme chez Clément; mais après de nombreux travaux, l'opinion semble définitivement fixée : sur ce point capital, la pensée de Clément fut orthodoxe.

2. *Des passages très explicites en font foi.* — Aucun être n'est objet de haine ni pour Dieu, ni pour le Verbe, car ils sont un, Dieu lui-même, ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός, puisqu'il est dit : *Dans le principe était le Verbe,* Joa., I, 1. *Pæd.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 325. Aussi le Verbe est-il proclamé vraiment et évidemment Dieu : ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 228; il est dans le Père et le Père est en lui, *Pæd.*, l. I, c. VII, *ibid.*, col. 312; on les invoque et on les honore avec l'Esprit, *ibid.*, l. III, c. XII, col. 680, 681; il prend soin de l'homme qu'il a créé, *ibid.*, l. I, c. III, col. 256; il remédie à tous les maux de sa créature, âme et corps, et comme Dieu il remet les péchés. *Ibid.*

La génération du Fils est éternelle, point important, où les écrivains apologistes laissaient à désirer : sa génération n'a pas eu de commencement, ἀνάρχως γενόμενος, *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 409; le Père ne peut être sans le Fils, dès qu'il est Père, il a un Fils. *Strom.*, V, c. I, col. 9. Surtout Clément allègue la connaissance intime du Père, qui est le privilège du Fils, l'étroite union et la conformité qui en résulte : le Fils connaît le Père, il voit le Père agir, sans quoi il ne pourrait rien faire par lui-même. *P. G.*, t. IX, col. 65, 408. Autant d'allusions à Joa., V, 19, et à Matth., XI, 27.

Tout ceci implique évidemment la vie et la distinction des personnes divines. D'ailleurs, le caractère abstrait du Verbe platonicien disparaît totalement dans les très nombreux passages où le Verbe est dépeint comme le pédagogue, le Seigneur et le chef d'Israël; voir notamment *Pæd.*, l. I, c. VII, surtout t. VIII, col. 317, attribution au pédagogue, des apparitions de Dieu à Abraham, à Moïse; c'est le pédagogue qui se dit Dieu et Seigneur, ὁ Θεός, ὁ Κύριος; avant d'être homme, il est vraiment le Dieu innommé, col. 317, 320. En un mot, c'est lui qui est Dieu, lui le Logos, le Pédagogue : Οὗτός ἐστι ὁ Θεὸς, ὁ Λόγος, ὁ Παιδαγωγὸς, col. 320.

2° *Le Saint-Esprit.* — Il est associé au Père et au Fils; on leur doit le même honneur. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300; l. III, c. XII, col. 681; *Quis dives*, c. XLII, *P. G.*, t. IX, col. 652. Clément nomme expressément la sainte Trinité, τὴν ἁγίαν τριάδα, à l'occasion d'un texte de Platon où il croit la retrouver. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 156. Le Saint-Esprit est partout. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300. Il habite particulièrement les âmes justes, les sanctifiant par sa présence, leur donnant son onction. *Pæd.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 472; *Strom.*, VII, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 489. Il y vient par la foi, il s'implante en quelque sorte dans la créature limitée, l'esprit lui-même, [illegible]. *Strom.*, VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 344.

A la croyance philosophique qui attribue au νοῦς humain une origine divine, il oppose ou compare la croyance chrétienne, venue du Saint-Esprit dans l'âme fidèle, τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα. *Strom.*, V, c. XIII, col. 129, citation de Joel, II, 28; mais le πνεῦμα n'est pas en nous comme une émanation de Dieu, ὡς μέρος Θεοῦ. *Ibid.*

Dans les *Adumbrationes, P. G.*, t. IX, col. 735, passage singulier, où le Fils et le Saint-Esprit sont dépeints comme vertus primitives, premières productions, substantiellement immuables, *primitivæ virtutes ac primo creatæ, immobiles existentes secundum substantiam.*

3° *Le Λόγος intermédiaire de Dieu et du monde, le Λόγος illuminateur et révélateur; sa participation dans les créatures intelligentes.* — Toute œuvre d'intelligence est appropriée au Fils; en conséquence, c'est par son intermédiaire, δι' Υἱοῦ, c'est par le Λόγος que s'opère la *création*, voir plus haut, col. 158 : *la providence, le Fils*, le passage signalé, *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 389. On lui est attribuée l'activité providentielle, exercée par le ministère des anges. Sans doute, le Λόγος est représenté comme s'avançant, προελθὼν, au moment de la création, *Strom.*, V, c. III, col. 33; mais cette image est corrigée plus loin : le Fils de Dieu ne s'éloigne jamais de son poste élevé, τῆς αὐτοῦ περιωπῆς; il ne se partage, ne se divise point, ne passe point d'un lieu à un autre; il est partout et n'est contenu nulle part. *Strom.*, VII, c. II, col. 408.

C'est par l'intermédiaire du Λόγος que le monde reçoit la révélation naturelle ou surnaturelle. Conformément à Matth., XI, 27, parce que le Fils seul connaît le Père, il lui appartient de le révéler. Il est le soleil, l'illuminateur de l'âme humaine, *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 173; il est surtout le pédagogue remédiant à notre faiblesse, fortifiant notre vue, qui nous conduit du monde sensible au monde intellectuel : son secours est indispensable pour connaître la vérité. *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813, 816, 817; VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 346; *Pæd.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 665. Activité providentielle et illuminatrice, connaissant et gouvernant jusqu'aux moindres choses, faisant briller partout la connaissance de Dieu, éducateur de l'humanité, le Λόγος est universellement répandu sur la face de la terre, πάντη κεχυμένος, *Strom.*, VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 428; c. II, col. 408; *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 228; c'est ainsi que se fait la première production de la vraie lumière, en qui et par qui nous est donnée toute possession de béatitude; c'est ainsi que toute sagesse créée est une participation, μέθεξις, de cette sagesse primitive, vrai soleil de vérité, esprit du Seigneur, qui se distribue sans se partager à ceux qui sont sanctifiés par la foi, sagesse engendrée par le Tout-Puissant avant le ciel et la terre, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 364; cette participation d'ailleurs est une participation de vertu, et non d'essence, ἡ μέθεξις ἡ κατὰ δύναμιν οὐ κατ' οὐσίαν λέγω. *Ibid.* Cette illumination, diffusion, participation, est généralement présentée comme une création continuée, création de lumière et d'intelligence dont le Fils, le Λόγος, la Σοφία est l'intermédiaire, ou mieux l'agent ministériel. Mais cet intermédiaire est l'énergie toute-puissante, contenant tout effet, véritablement divine, intelligible à ceux mêmes qui ne veulent point la reconnaître, vouloir créateur, δύναμις τε αὖ παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν

ἀκατανόητος, θέλημα παντοκρατορικόν. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 16.

L'ensemble des conceptions précédentes, et plus particulièrement le dernier passage cité, rapproché des *Adumbrationes in I Joa.*, c. II, 1, *P. G.*, t. IX, col. 735, 736, et de divers autres textes, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 144, ont donné lieu aux critiques de Photius et des autres écrivains qui adoptent ses interprétations. D'après Photius, *Bibliotheca*, cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 383, Clément aurait, dans les Hypotyposes, admis un double Λόγος ; le Λόγος inférieur, appelé le Fils, par synonymie avec le Verbe paternel, Υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ Λόγῳ, ne serait pas le Verbe fait chair, mais une certaine énergie divine, quelque chose comme une émanation du Verbe lui-même, νοῦς créé, répandu dans les cœurs des hommes, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. On avait pensé que le passage allégué par Photius était interpolé. Zahn, *op. cit.*, le regarde comme authentique, et tout en reconnaissant la difficulté d'interprétation, s'efforce de donner partiellement raison à Photius. Il insiste sur la façon dont Clément conçoit la participation du Λόγος, raison universelle, présentée comme l'effet d'une vertu illuminatrice ou créatrice et souvent confondue avec cette vertu même. Zahn paraît avoir abusé des passages ci-dessus résumés, où Clément rassemble sous un même terme, comprend dans une même conception l'effet et la cause, la raison créée et la raison créatrice, tout en distinguant soigneusement la participation κατὰ δύναμιν, et la participation κατ' οὐσίαν.

4° *L'incarnation et l'œuvre salvifique du Fils de Dieu.* — 1. *But et réalité de l'incarnation.* — Le Christ s'est incarné pour nous délivrer de nos péchés. *Prot.*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 258, 259. Il a pris une chair sensible, il a été conçu dans le sein de la Vierge Marie, et en conséquence de cette génération, ἀκολούθως δὲ καθὸ γέγονε, il est mort et ressuscité. *Strom.*, VI, c. XV, col. 349, 352. Cf. *Prot.*, c. I, col. 60, 61 ; c. XI, col. 228, 229 ; *Pæd.*, l. I, c. VI, col. 300 ; l. III, c. I, col. 556 ; *Strom.*, V, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 33. L'accusation de docétisme, intentée à Clément par Photius, *Bibliotheca*, cod. 109, a été le point de départ de nombreuses controverses.

a) *Raisons qui militent en faveur de Clément :* il admet en Jésus-Christ tous les éléments constitutifs de l'humanité passible, et par suite, ἀκολούθως, suivant le texte précédemment cité, la puissance de souffrir et mourir. Cf. *Strom.*, III, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 1205. Il donne certainement au Christ une âme véritable : c'est ce que Bigg, *op. cit.*, p. 71, soutient contre Redepenning, *op. cit.*, p. 401. Il combat fréquemment les docètes.

b) *Raisons adverses :* Clément pense que chez le Sauveur la vie du corps se maintient par une force supérieure, indépendante de tout aliment, *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 292 ; cf. *Strom.*, III, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 1161, 1164, où il rapporte sans la désapprouver une affirmation de Valentin ; *Adumbrationes in I Joa.*, I, 1, *P. G.*, t. IX, col. 735, où il rapporte de même une tradition docète. On allègue encore l'affranchissement des passions humaines, *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 292 ; *Pæd.*, l. I, c. II, col. 252 ; mais il s'agit sans doute uniquement de l'absence de mouvements désordonnés. Bigg, *loc. cit.*, conclut que, sans tomber dans le docétisme proprement dit, Clément l'a dangereusement côtoyé.

2. *La conception de l'œuvre salvifique accomplie par le Verbe incarné.* — L'œuvre salvifique est généralement considérée comme *le fruit de l'union au Christ* qui, étant mort pour nous, nous ayant rachetés et *régénérés, continue son œuvre en nous purifiant et nous améliorant par un ensemble de moyens providentiels, en nous sanctifiant par sa doctrine et sa grâce.* Cette *union* se présente sous un triple aspect, que synthétise bien le passage suivant : régénérés dans le Christ, nous recevons de lui son lait, le Λόγος ; car il est dans l'ordre que celui qui engendre nourrisse sa progéniture. Comme la régénération, ainsi la nourriture vient à l'homme d'une façon spirituelle. C'est donc de toutes façons que nous sommes intimement unis au Christ, union qui tend à l'affinité de nature : son sang est notre rançon ; à l'union effective : son Λόγος est notre aliment ; à l'incorruption : il nous y conduit lui-même, εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστὸν ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ. πᾶν γὰρ γεννῆσάν ἔοικεν εὐθὺς παρέχειν τῷ γεννωμένῳ τροφὴν. Καθάπερ δὲ ἡ ἀναγέννησις ἀναλόγως οὕτω καὶ ἡ τροφὴ γέγονε τῷ ἀνθρώπῳ πνευματική. Πάντη τοίνυν ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσῳκειώμεθα, καὶ εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ ᾧ λυτρούμεθα· καὶ εἰς συμπάθειαν, διὰ τὴν ἀνατροφὴν τὴν ἐκ τοῦ Λόγου· καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 308.

En résumé, rachat et régénération par le sang, entretien de la vie par la doctrine, direction vers l'incorruption par la pédagogie, ou conduite providentielle qui guérit, redresse, corrige.

Peut-être pourrait-on simplifier encore la pensée de Clément, ramener toute l'œuvre du salut à une double forme : à la rédemption par le sang, d'une part, à la communication de vie et de doctrine ; en d'autres termes, à une interprétation réaliste, celle qui est regardée comme conforme au sens primitif et traditionnel, ou bien à une interprétation idéaliste, celle de la rédemption dite mystique ou physique. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 117 sq. Toutefois des schémas aussi simples exposent à violenter les textes ; mieux vaut, pour les résumer fidèlement, s'en tenir au cadre indiqué par Clément lui-même :

a) *Rédemption par le sang,* λύτρον ; *d'où naissance nouvelle,* ἀναγέννησις, *et incorruption,* ἀφθαρσία. — C'est le sang du Christ qui interpelle pour nous. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 305. L'effet de ce sang est double, ou pour parler le langage de Clément, il y a un double sang du Christ, l'un, charnel, par où nous avons été délivrés de la corruption ; l'autre, spirituel, par où nous avons été oints. Et boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur, διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτου σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα· Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. *Pæd.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 409.

Suit la description des effets sanctificateurs, résultant de l'union au corps et au sang divin. L'onction ainsi désignée est l'union au Christ et la communication de la grâce sanctifiante. Renz, *Opfercharakter der Eucharistie*, Paderborn, 1892, p. 86. Elle est étroitement liée à la rédemption par la mort du Sauveur, dont elle est l'effet immédiat ; il arrive à Clément de les comprendre dans une même description, comme un seul et même fait concret : le Sauveur se joint à nous, s'applique sur nous comme la tunique sur la chair ; pour sauver ma chair, il l'entoure du vêtement d'incorruption, de son onction sainte..., c'est pourquoi l'Évangile nous le montre... promettant de donner son âme, rançon de la multitude ; car, de son propre aveu, celui-là seul est le bon pasteur, ἔσομαι ἐγγὺς αὐτῶν, ὡς ὁ χιτὼν τοῦ χρωτὸς αὐτῶν. Σῶσαι βούλεταί μου τὴν σάρκα, περιβαλὼν τὸν χιτῶνα τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸν χρῶτά μου κέχρικεν διὰ τοῦτο εἰσάγεται ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ... δοῦναι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν ὑπισχνούμενος. τοῦτον γὰρ μόνον ὁμολογεῖ ἀγαθὸν εἶναι ποιμένα. *Pæd.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 352.

Ailleurs, les nouveaux baptisés sont décrits comme des membres du corps mystique, et ce corps tout entier, comme un enfant nouveau-né, demeure conjoint au Christ, qui l'a enfanté dans la douleur de la passion. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300. Dans le Pédagogue encore, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 664, citant

I Pet., I, 17-19, il parle de rançon par le précieux sang de l'agneau, [illegible]... de la croix qui nous sépare de nos péchés passés, [illegible], du devoir pour les fidèles d'être fidèles à la vérité, [illegible]. *Ibid.* Autres textes, où il n'est fait mention que du rachat par le sang divin : *Strom.*, IV, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 1256; c. XVII, col. 1346, dans une citation de l'Épître aux Corinthiens de saint Clément de Rome; et surtout les remarquables et abondants passages du *Quis dives salvetur*, qui accentuent d'une manière très claire le point de vue de la rédemption par le précieux sang; les autres points de vue y sont parfois annexés : c'est pour nous, pour nous donner la vie éternelle, que le Sauveur a souffert, c. VIII, *P. G.*, t. IX, col. 612; le Sauveur dit au chrétien : Je t'ai régénéré..., je suis ton nourricier..., te donnant le breuvage d'immortalité; je suis ton maître... J'ai subi la mort qui t'était due. *Ibid.*, c. XXIII, col. 628; cf. c. XXXIII, XXXIV, col. 640; c. XXXVII, col. 641. Voir encore *Strom.*, V, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 101. Le Fils de Dieu est pour nous un sacrifice rare, ἄπορον ἀληθῶς θῦμα... ὑπὲρ ἡμῶν; et c. XI, col. 108 : ὁλοκάρπωμα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός.

b) Conduite vers l'incorruption par la pédagogie. — Ce que Clément entend par la *pédagogie*, c'est un ensemble de moyens providentiels par où le Λόγος gouverne les âmes, pour les améliorer en corrigeant leurs mœurs. Cette pédagogie est médicinale et préceptive, non point dogmatique : la doctrine ne viendra qu'après la guérison. *Pæd.*, l. I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 249, 252. C'est du reste le point de vue constant des trois livres du Pédagogue. Voir une autre définition de la pédagogie, *ibid.*, c. VII, col. 313.

Non seulement Clément comprend dans la pédagogie les sévérités de la Loi, la dureté de ses préceptes, par conséquent tout ce que les hérétiques signalaient dans l'Ancien Testament comme particulièrement odieux, voir plus loin : *apologie de l'Écriture;* non seulement il comprend sous ce terme les avertissements sévères, les reproches et les menaces, mais encore tous les modes de purifications, de châtiments partiels et provisoires, dont il s'applique toujours à montrer la place et la convenance dans le plan providentiel. Voir *moyens de régénération, de purification, d'expiation.*

c) La doctrine du maître. — Le Λόγος est encore le maître, ὁ διδάσκαλος. C'est lui qui nous communique la gnose, c'est lui qui la produit, par son immédiate opération, dans l'âme qui lui est étroitement unie; il lui donne ainsi le gage de la vie future, il la déifie. Voir *Foi et gnose.*

Sur le Λόγος, traités spéciaux : H. Læmmer, *Clementis Alexandrini de Λόγῳ doctrina*, in-8°, Leipzig, 1855; P. Ziegert, *Zwei Abhandlungen uber T. Flavius Klemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie*, in-8°, Heidelberg, 1894; le premier des deux traités, p. 1-68, est une édition corrigée et augmentée de la thèse de Ziegert, *Die Psychologie des T. Flavius Klemens Alexandrinus*, in-4°, Breslau, 1892; A. Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, Leipzig, 1899, t. II, p. 396-427 : *Klemens Alexandrinus.*

Voir encore quelques expositions d'ensemble dans Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 34, le Λόγος considéré comme source de toute révélation; Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 72-75, le Fils; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 66-70, le Fils; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 231-256, la christologie; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 92-102, le Λόγος révélateur et éducateur de l'humanité, le docétisme, l'incarnation, condition de la rédemption.

III. LES « ÉCONOMIES » OU DISPOSITIONS SALVIFIQUES, διαθῆκαι : *ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT; ÉGLISE ET TRADITION; PHILOSOPHIE.* — 1° *Unité de la Loi et de l'Évangile, un seul ordre salvifique.* — Clément demande que l'on croie tout d'abord à ces vérités : que Dieu existe, qu'il a parlé dans les Écritures, qu'il existe un ordre providentiel, et une synthèse de la prophétie et de l'économie, [illegible]. Pour reconnaître aisément ces principes, nous sont donnés la raison, la grâce et l'enseignement du Sauveur. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 16, 17. Cet ordre providentiel où l'Ancien et le Nouveau Testament ne forment qu'une seule διαθήκη, un seul ordre salvifique, c'est une des conceptions fondamentales de Clément. Il l'associe étroitement avec cette thèse métaphysique que la bonté et la justice se concilient en Dieu, avec cette thèse morale que les menaces et la crainte sont de légitimes moyens. *Pæd.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. IX, surtout col. 317, 320, 321, nous montre le même pédagogue, le Verbe, ange dans l'Ancien Testament, homme dans le Nouveau. Puis, c. VIII, contre ceux qui refusent au Seigneur la bonté; c. IX, qu'il n'y a point d'incompatibilité à être bon et à être juste; c. X, que le même Dieu et le même Verbe nous menace et nous sauve. Les Stromates nous présentent encore la Loi et l'Évangile comme l'œuvre du même Seigneur, ἑνὸς Κυρίου ἐνέργεια. *P. G.*, t. VIII, col. 921; double institution quant au nom et quant au temps, l'ancienne et nouvelle Loi ont été providentiellement départies à l'humanité en vue de son âge et de son progrès; œuvre d'un pouvoir unique, elles nous viennent par le Fils d'un seul Dieu, καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι, δυνάμει μία οὖσαι... διὰ Υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται. *Strom.*, II, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 964. L'administration providentielle doit être tout à la fois souveraine et bonne : ainsi doublement efficace pour nous dispenser le salut, elle châtie pour assagir, elle améliore par ses bienfaits. C'est en réalité une seule disposition salutaire; elle doit son origine au plan primitif du monde. Μία μὲν γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα. *Strom.*, VI, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 328. Ces passages expliquent, sans la justifier, l'exagération de Baur : « L'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et les Évangiles, les prophètes et les apôtres lui présentent dans leur essentiel contenu une telle unité, qu'il ne subsiste plus, entre ces deux ordres, autre chose qu'une différence formelle. » *Die christliche Gnosis*, p. 517. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 32, note 2. Il est donc faux que l'enseignement de Paul soit contraire à la Loi : loin de là, au point de vue de Paul, toute l'Écriture est suspendue à l'Ancien Testament, ἐκεῖθεν ἀναπνέουσα καὶ λαλοῦσα. *Strom.*, IV, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 1345.

2° *Écriture. Inspiration, obscurité, intelligence.* — 1. *Inspiration et canonicité.* — Le principe de notre doctrine est le Seigneur qui nous instruit, πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς, par les prophètes, par l'Évangile et par les apôtres. *Strom.*, VII, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 532. C'est l'Esprit-Saint, bouche du Seigneur, στόμα Κυρίου τὸ ἅγιον πνεῦμα. *Prot.*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 192, qui était dans les prophètes, c'est-à-dire en général dans tous les écrivains de l'Ancien Testament ainsi que dans les apôtres. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 308. Cf. *Prot.*, c. IX, col. 188, 189, 192. Tandis que les sages du paganisme étaient sous l'influence de causes naturelles, ces prophètes, ces écrivains étaient sous l'influence divine. *Strom.*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 869-872. Ils étaient les organes de la voix divine. *Strom.*, VI, c. XVIII, *P. G.*, t. IX, col. 401. Les Écritures sont donc divinement inspirées, θεόπνευστοι. *Prot.*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 200; cf. *Strom.*, I, c. XXI, col. 853. Ces Écritures composées de lettres et de syllabes saintes, l'apôtre les appelle divinement inspirées : ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφάς... ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ. *Prot.*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 197, 200. Clément ne trouve pas d'expressions assez fortes pour exprimer

avec quel degré de certitude supérieure à toute certitude humaine et rationnelle, le croyant reconnaît en elles la voix divine : Celui qui croit en elles entend la voix de Dieu et cette voix s'impose à lui comme une irréfutable démonstration. *Strom.*, II, c. IV, col. 941. La voix du Seigneur mérite notre créance, plus que toute démonstration; ou plutôt elle est la seule démonstration; il suffit d'avoir goûté les Écritures pour y trouver la foi, καθ' ἣν ἐπιστήμην οἱ μὲν ἀπογευσάμενοι μόνον τῶν γραφῶν πιστοί. *Strom.*, VII, c. XVI, col. 533.

Clément distinguait les livres inspirés des ouvrages des philosophes par leur contenu et la manière simple et sans fard, dont ils expriment la vérité. Voir t. II, col. 1560-1561. Mais il ne regardait pas, comme on l'a prétendu, l'origine apostolique des livres du Nouveau Testament, comme le principe de leur canonicité. S'il n'a pas connu la II Pet., la III Joa. et peut-être l'Épître de saint Jacques, quoiqu'il semble bien la citer, *Strom.*, VI, c. XVIII, *P. G.*, t. IX, col. 397, le critérium intrinsèque qu'il reconnaissait l'a induit en erreur et l'a amené à admettre comme inspirés des apocryphes proprement dits et même d'anciens écrits tenus pour canoniques en certaines Églises. Ainsi il cite la *Iª ad Cor.*, de saint Clément romain avec la formule consacrée : φησί. *Strom.*, I, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 33. Il cite encore Clément l'apôtre, *Strom.*, IV, c. XVII, col. 1312, presque dans les mêmes termes que l'apôtre saint Paul. *Ibid.*, c. XVIII, col. 1320. Il regarde aussi le *Pasteur* d'Hermas comme Écriture; mais peut-être est-ce en raison de sa forme apocalyptique et de son contenu, qu'il croit prophétique. Les indices sont moins nombreux et moins clairs pour la Didachè, *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 817, pour le Cérygme et l'Apocalypse de Pierre. Ailleurs, en effet, il emploie pour la Didachè la simple formule : φησὶ γοῦν, *Strom.*, III, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 1140, et il cite les apocryphes de Pierre avec des introductions de cette sorte : ὁ Πέτρος λέγει, ὁ Πέτρος φησί. *Strom.*, VI, c. V, *P. G.*, t. IX, col. 257; c. VI, col. 269; c. XV, col. 352. Ces formules ne suffisent pas à prouver qu'il tenait ces écrits pour inspirés.

Notons enfin que des citations des Évangiles et des Actes recueillies des œuvres de Clément par M. Barnard, *The biblical text of Clemens of Alexandria*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1899, t. V, fasc. 5, il résulte, au jugement de Burkitt, que le texte, que Clément lisait, n'était pas identique au texte du *Vaticanus* et des témoins les plus accrédités auprès des critiques, mais qu'il s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux, le codex D, les anciens manuscrits latins, la version syriaque du Sinaï, etc.

2. *Obscurité de l'Écriture; symboles et paraboles; méthode allégorique.* — Clément consacre une grande partie du Vᵉ Stromate, voir le sommaire, col. 151, à ce qu'il appelle le genre symbolique, συμβολικὸν εἶδος, c'est-à-dire l'usage de signes et de voiles mystérieux, dans l'enseignement de la doctrine. Il justifie ce procédé par l'exemple des Grecs et des Égyptiens, par des raisons de convenance, et des raisons d'autorité traditionnelle; par la considération des vérités ainsi transmises, objets essentiellement mystérieux, *sapientiam Dei quæ est in abscondito*. Il y revient vers la fin du VIᵉ Stromate. Les Écritures cachent leur sens, d'abord pour que nous cherchions diligemment, ensuite parce que, si tous comprenaient, il en résulterait quelque dommage pour les esprits moins bien préparés. *P. G.*, t. IX, col. 349.

Aussi la parabole est le procédé caractéristique de l'Écriture, et le Seigneur lui-même s'en servait habituellement. Car il lui fallait traiter avec l'homme élevé dans les conceptions de ce monde, σύντροφον τοῦ κόσμου ἄνθρωπον, le conduire par la gnose vers les intelligibles réalités, ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια, le faisant passer du monde sensible au monde spirituel, ἐκ κόσμου εἰς κόσμον. C'est pourquoi il s'est aussi servi d'une écriture parabolique, col. 350. Suit la définition de la parabole : terminologie empruntée à ce qui est secondaire et dérivé, conduisant vers le vrai et le réel celui qui a compris, λόγος ἀπό τινος οὐ κυρίου μὲν, ἐμφεροῦς δὲ τῷ κυρίῳ; ou bien, comme disent certains, une formule qui, au moyen de notions auxiliaires, rend efficacement intelligibles les réalités supérieures, τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας περιστάνουσα. *Ibid.*, col. 350.

La théorie qui précède semble étroitement apparentée avec les idées alexandrines, relatives au symbolisme des faits contingents, à l'opposition dualistique du monde sensible et du monde intelligible. De la sorte, l'allégorisme de Clément s'appuie aussi bien sur la métaphysique platonicienne que sur le principe exégétique du symbolisme. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 814, 815. Dans de nombreux passages, Clément pousse ses principes jusqu'aux applications les plus subtiles et les plus bizarres; voir par exemple son interprétation mystique du décalogue, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 357-380.

3. *Intelligence.* — Si l'Écriture est pleine de mystères et d'énigmes, θεσπίζεται σχεδὸν δι' αἰνιγμάτων, *Strom.*, V, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 56, il est néanmoins nécessaire de la connaître : elle est pleine de choses, signes, préceptes, prophéties, *P. G.*, t. VIII, col. 925; elle contient la doctrine des mœurs, la connaissance naturelle de Dieu, φυσικὴ θεωρία, et la vision des grands mystères, ἐποπτεία. *P. G.*, t. VIII, col. 924. Ceux qui voudront trouver le sens logique, ἀκολουθίαν, de la doctrine divine, devront autant que possible employer l'aide de la dialectique. *P. G.*, t. VIII, col. 925. Sur cette dialectique véritable, qui examine des réalités, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα, qui monte jusqu'aux alentours de l'essence suprême, voir *P. G.*, t. VIII, col. 924. Mais l'aide du Sauveur est nécessaire; il nous faut sa grâce pour remédier à la faiblesse de la nature. *Ibid.*

3º *Apologie de l'Écriture.* — 1. La défense de l'Écriture est la défense de la philosophie barbare, βάρβαρος φιλοσοφία; c'est en un sens l'apologétique de Clément tout entière; c'est sa préoccupation de montrer les vérités communes à la sagesse grecque et aux Écritures, pour attribuer à celles-ci la priorité; c'est encore toute la théorie de la méthode symbolique, c'est-à-dire justification de l'obscurité de l'Écriture, voir le sommaire des Vᵉ et VIᵉ Stromates, col. 151-152; c'est tout particulièrement la défense de l'Ancien Testament contre ses détracteurs. La plupart des gnostiques attribuaient l'ancienne Loi à un principe mauvais, ennemi de Dieu, ennemi du christianisme lui-même; en conséquence, ils attaquaient toutes les institutions du légalisme juif. Pour les marcionites, la Loi était juste, mais elle n'était pas bonne; beaucoup de gnostiques attaquaient la crainte comme contraire à la raison, comme immorale. A chaque instant Clément se préoccupe de défendre la Loi et ses institutions, de concilier la justice et la bonté, de justifier la crainte. Voir les définitions et considérations générales sur la loi et le législateur, *Strom.*, I, c. XXV, XXVI, *P. G.*, t. VIII, col. 913, 916; les éloges de Moïse, législateur, tacticien, politique, philosophe, *Strom.*, I, c. XXIV, *P. G.*, t. VIII, col. 905; Platon s'est inspiré de lui pour sa législation, col. 212, et tout le c. XXV; Moïse est la Loi animée, étant gouverné par le Λόγος, col. 916; surtout c'est le Λόγος lui-même qui est l'auteur de la Loi; il est le premier exégète des ordonnances divines, col. 917. Les institutions légales ont un sens préfiguratif. *Strom.*, VII, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 445.

2. *Théorie et apologie de la crainte.* — La crainte était sous la Loi, pour l'ancien peuple, le moyen de pédagogie, et le Λόγος était alors un ange; au nouveau peuple un nouveau Testament est donné, le Λόγος a été engendré et la crainte est transformée en amour, et cet ange mystérieux, Jésus, vient au monde, ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται, καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς

πίστεως. *Pæd.*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. viii, col. 322. Et après avoir rappelé la loi ancienne, il ajoute : la loi est mon Testament nouveau écrit en caractères anciens. Νόμος γὰρ ἡ Νέα Διαθήκη παλαιῷ κεχαραγμένη γράμματι. *Ibid.* Cf. *Strom.*, II, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 965, la crainte est παιδαγωγὸς τοῦ νόμου. *Pæd.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 288.

4° *L'Église et tradition.* — 1. *Maintenant une seule règle de foi : la tradition catholique ; un seul moyen de salut : l'Église.* — Clément vient de montrer que l'Écriture est la source de toute véritable loi, *Strom.*, VII, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 529; il fait voir le crime de ceux qui en abusent, col. 541, 544. L'intelligence de l'Écriture est nécessairement le privilège d'une élite, du gnostique vieilli dans l'étude du texte, conservant la rectitude, ὀρθοτομίαν, apostolique et ecclésiastique des dogmes, col. 544. Il reconnaît fréquemment l'autorité des anciens, notamment au commencement de *Strom.*, I, cf. sommaire, col. 147; Harnack, *Geschichte der alt. christ. Litt.*, *Die Ueberlieferung*, p. 291 sq., a dressé la liste des citations que fait Clément des paroles des presbytres. Quant aux hérétiques, ils sont des voleurs, ils ont dérobé la règle de l'Église, col. 544; cf. *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 348, 349 : ce qu'est le dépôt divin, παραθήκη ἀποδιδομένη θεῷ, intelligence et connaissance pratique de la tradition, conforme à l'enseignement du Christ reçu par les apôtres, nécessité de recourir à la règle ecclésiastique, c'est-à-dire conformité de la Loi et des prophètes avec l'ordre de choses traditionnellement établi, selon la παρουσία du Seigneur.

L'Église est donc *le moyen providentiel de salut :* création de l'Esprit-Saint, elle est son vouloir salvifique même, *Pæd.*, l. I, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 281, 300 ; elle est la cité céleste, la Jérusalem, gouvernée par le Λόγος. *Strom.*, IV, c. xx, *P. G.*, t. viii, col. 1381. Aussi, comme conclusion du Pédagogue, *ibid.*, col. 677, chaleureux appel aux disciples pour les envoyer au maître, à celui qui est l'époux de l'Église, à l'Église elle-même. Cf. *Strom.*, VII, c. v, *P. G.*, t. ix, col. 437. L'Église est facilement reconnaissable à la continuité de sa tradition, toutes les sectes sont des nouveautés. *Strom.*, II, c. xvii, col. 552. Unité de l'ancienne et catholique Église; sa conformité à l'unité suprême. *Ibid.* Vaine est l'objection des Grecs, quand ils allèguent la multitude des sectes; les sophistes sont inexcusables, ἀναπολόγητος ἡ κρίσις ; les hommes de bonne volonté peuvent reconnaître que la parfaite gnose est dans l'unique vérité et dans l'antique Église. *Strom.*, VII, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 528.

2. Bien que Clément se soit peu occupé de la *hiérarchie,* il la mentionne ; il y fait, du moins, allusion : il parle des nombreux préceptes scripturaires concernant les personnes élues, πρόσωπα ἐκλεκτὰ, prêtres, évêques, diacres. *Pæd.*, l. III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 676, 677. Cf. *Strom.*, VI, c. xiii, *P. G.*, t. ix, col. 328, où la hiérarchie visible est l'image d'une hiérarchie dans l'Église invisible; *Strom.*, VII, c. i, col. 405, où il ne s'agit que de prêtres et de diacres; lire la note de Potter, *ibid.* Dans le *Quis dives*, c. xxi, *P. G.*, t. ix, col. 625, saint Pierre est l'élu, le choisi, le premier des disciples, pour qui seul avec lui-même le Sauveur a payé le tribut.

5° *La philosophie.* — 1. *Sagesse et philosophie.* — La sagesse est la science des choses divines et humaines, des choses passées, présentes et à venir; elle est en même temps une tendance morale et une vertu. *Pæd.*, l. II, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 420; *Strom.*, I, c. v, col. 721 ; VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 277 ; c. xvii, col. 392. Elle est la connaissance du Fils de Dieu; elle est le Christ même, son opération salvifique, transmission de la gnose par les prophètes. *Ibid.*, col. 277, 284. Aussi, en plusieurs endroits, Clément identifie à peu près la sagesse et la gnose. *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 721; VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 284; c. xi, col. 313.

La philosophie est une préparation à la sagesse, *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 721 ; elle est la sagesse pratique, connaissance expérimentale de la vie. *Strom.*, VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 277. Cf. *Pæd.*, l. II, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 420.

D'ailleurs, le terme φιλοσοφία prend chez Clément, comme chez ses contemporains, cf. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, p. 44 sq., une très grande extension ; il désigne, par exemple, une généreuse disposition à la vertu, *Strom.*, II, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 1269, au martyre. *Ibid.*, col. 1276, 1277. A la philosophie appartient la recherche de la vérité et de la nature des êtres. *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 728; elle est une tendance vers l'être, et vers les sciences qui y conduisent, φιλοσοφίας οὔσης ὀρέξεως τοῦ ὄντως ὄντος καὶ τῶν εἰς τοῦτο συντεινόντων μαθημάτων. *Strom.*, II, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 981. Elle n'a pas seulement pour objet, interprétation de Sap., vii, 17-22, la φυσικὴ θεωρία, le monde des phénomènes sensibles, du devenir qui se déroule dans le κόσμος αἰσθητός, mais aussi le monde des causes suprasensibles, τῶν νοητῶν. *Ibid.*, c. ii, col. 936.

D'ailleurs, cette vérité, cette réalité que recherche la philosophie, c'est le Λόγος lui-même; celui qui croit au Λόγος connait la vérité et la réalité. *Strom.*, I, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 737; II, c. iv, col. 944; c. ii, col. 989. Sur la vérité, ἀλήθεια, comme but de la philosophie et sur les voies variées qui y conduisent, cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 198, 199.

2. *Les larcins de la philosophie grecque.* — Clément avait affaire à des chrétiens adversaires de la philosophie. Ils étaient nombreux, οἱ πολλοί, cf. de Faye, *loc. cit.;* ils s'en prenaient à la méthode de Clément, à toute tentative de rapprocher des choses aussi disparates que la philosophie grecque et le christianisme. Ils disaient que son invention était œuvre mauvaise, funeste aux hommes. *Strom.*, I, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 708. A les entendre, elle viendrait même du diable. *Ibid.*, col. 796. On lui appliquait la parole du Sauveur : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, » Joa., x, 8; elle n'était point l'œuvre des envoyés, des serviteurs de Dieu, mais le fruit d'un larcin. *Ibid.* Acceptant cette position avec la terminologie parabolique empruntée à l'Évangile, admettant la distinction entre ce que fait la providence pour le bien de l'homme, et le mal qu'elle permet, le ramenant à un plus grand bien — sans vouloir d'ailleurs préciser la nature de la cause seconde, δύναμις, ἄγγελος, à laquelle s'appliquait la métaphore, Clément s'évertue à montrer que la providence a laissé agir les causes secondes : de là l'origine et le développement de la philosophie, événements permis, et dirigés vers des fins utiles, en ce sens providentiels, *ibid.*, col. 796, 797, 800; on y voit une curieuse digression philosophique sur la coopération négative, sur la responsabilité de l'omission, par exemple, de celui qui n'arrête pas un incendie, ou qui n'empêche pas un naufrage : c'est la théorie de la providence permissive.

Conclusion : il y a des envoyés de Dieu, des inspirés, ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου, *ibid.*, col. 796, ce sont les prophètes; et il y a les *voleurs,* c'est-à-dire les pseudo-prophètes, et en général tous ceux qui n'ont pas été *envoyés,* dans la rigueur du terme, οἱ μὴ κυρίως ἀποσταλέντες. *Ibid.*, col. 800. Le *larcin,* dont la philosophie est inculpée, c'est d'avoir osé s'attribuer comme son œuvre et son bien propre les vérités qu'elle devait à la révélation ; c'est de les avoir tantôt défigurées, tantôt maladroitement mêlées à son travail humain ; c'est d'avoir cherché sa gloire et non celle de Dieu. *Ibid.*, col. 801. Cf. *Strom.*, VI, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 377, où est encore qualifié de vol le crime de celui qui s'attribue la gloire des œuvres divines, et pour la désignation des voleurs dans Joa., x. *Strom.*,

V, c. XIV, *ibid.*, col. 205. Dans plusieurs autres passages remarquables, Clément s'est appliqué à montrer l'origine divine de la vraie philosophie, et l'utilisation providentielle de la philosophie païenne.

3. *Origine divine de la vraie philosophie.* — *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 280, passage important où, en remontant de cause en cause, de maître en maître, de tradition en tradition, Clément montre, au-dessus même des esprits qui peuvent avoir enseigné l'humanité, un premier maître, un premier principe, sans lequel rien n'a été fait, celui qui a été appelé sagesse par les prophètes, celui qui est le maître de toutes les créatures, le conseiller de Dieu, qui a la prescience de toutes choses. Il est d'ailleurs historiquement certain que la philosophie des Hébreux, ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία, est la plus ancienne de toutes, *Strom.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 765, 781; c. XXI, col. 820, argument que l'on trouve invoqué par plus d'un apologiste.

La philosophie de Moïse comprend quatre divisions ou genres : *historique, législatif* proprement dit (l'un et l'autre appartenant à la *morale*), puis la partie *hiérurgique,* contemplation et religion naturelle (?), enfin le genre théologique, l'ἐποπτεία des grands mystères. Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωϋσέα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται, εἴς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν· ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια. τὸ τρίτον δὲ, εἰς τὸ ἱερουργικὸν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας· καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ « ἐποπτεία » ἥν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων. Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο Μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ. *Strom.*, I, c. XXVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 921, 924. C'est à cette philosophie hébraïque et mosaïque, c'est à la révélation que les philosophes païens ont emprunté les meilleurs éléments de leurs doctrines. Platon a reçu les traditions scientifiques des Égyptiens, des Babyloniens, etc., mais il doit aux Hébreux ce qu'il y a de raisonnable dans ses lois, avec la connaissance de la divinité. *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 176. David ne lui était pas inconnu. *Pæd.*, l. II, c. I, *ibid.*, col. 408. Cf. col. 505, 628.

4. *Utilisation providentielle de la philosophie païenne; elle est une préparation au christianisme.* — Cf. sommaires, *Strom.*, I, VI, voir plus haut col. 147, 152, 153. Clément ne se dissimule point la faiblesse de la philosophie païenne; elle ne contient que des vérités partielles, elle n'a pas une efficacité suffisante pour corriger les mœurs, les philosophes eux-mêmes par orgueil ou par lâcheté sont sourds à la vérité, *Strom.*, VI, c. VIII, *P. G.*, t. IX, col. 289; elle est pourtant une préparation au christianisme. Elle prépare la voie à l'enseignement royal, nous assagissant dans une certaine mesure : προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ ἀμηγέπη σωφρονίζουσα. *Strom.*, I, c. XVI, *P. G.*, t. VIII, col. 796. C'est là une préparation morale : formation des mœurs, affermissement de l'âme pour recevoir la vérité, τὸ ἦθος προτυποῦσα, καὶ προστύφουσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας, *ibid.*; purification et entraînement moral en vue de l'acceptation de la foi, φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως. *Strom.*, VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 424. Donc puisque, d'une façon générale, tout ensemble de moyens nécessaires et utiles à la vie est l'effet d'une disposition d'en haut, καθολικῷ λόγῳ πάντα ἀναγκαῖα καὶ λυσιτελῆ τῷ βίῳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἡμᾶς, on pourra dire sans se tromper que la philosophie païenne a été donnée comme un degré préparatoire à la philosophie chrétienne, qu'elle a été donnée surtout aux Grecs comme la disposition qui leur est propre, comme un degré préliminaire à la philosophie chrétienne, τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δεδόσθαι, ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας. *Strom.*, VI, c. VIII, *ibid.*, col. 288, 289. Toujours préoccupé de *l'unité de l'œuvre providentielle, et de la transcendance de la loi éternelle,* qui embrasse dans l'unité de plan et de formule l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Clément compare la raison (philosophie païenne) et la révélation dans les deux Testaments; il les considère comme un seul ordre salvifique, en trois dispositions ou testaments différents : les trois peuples ont reçu, en diverses Διαθήκαις, la divine pédagogie, par la voix du même et unique Seigneur, auquel tous trois appartiennent, τῶν τριῶν λαῶν... διαφόροις παιδευομένων διαθήκαις, τοῦ ἑνὸς κυρίου ὄντων, ἑνὸς κυρίου ῥήματι. *Strom.*, VI, c. IV, *ibid.*, col. 261.

Pour être pleinement comprise, cette importante idée de préparation, d'entraînement tout ensemble moral et intellectuel, exige l'intelligence du point de vue scientifique et philosophique de Clément : dans sa pensée, si la philosophie grecque prépare à la sagesse chrétienne, *c'est d'une façon analogue que les sciences encyclopédiques préparent elles-mêmes à la philosophie,* ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν. *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 721, 724.

Dans ce chapitre, *la philosophie est considérée comme un entraînement,* ἐπιθήδευσις, en vue d'obtenir la sagesse. Elle est donc, par rapport à la sagesse, science totale des choses divines et humaines, *une ascèse préparatoire,* une manuduction plutôt qu'un ensemble de prémisses logiques. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 809, 820, la nature de cette *manuduction* telle qu'elle a été comprise par la tradition catholique, telle que Clément lui-même l'exprime, quand il parle de la *philosophie servante de la théologie,* et, à la suite de Philon, expose allégoriquement l'histoire d'Abraham et d'Agar. *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 723, 727.

Par là, on comprend qu'il n'y a pas entre la philosophie et la théologie cette dépendance logique, qui ferait de la théologie une science subalterne, contenue dans des prémisses d'ordre naturel et humain. Aussi bien, pour l'acquisition de la divine vérité, la philosophie n'est qu'une cause accessoire et coopérante, comme le fait voir Clément. *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813-817. Dans la recherche de la vérité, la philosophie n'est pas cause de la compréhension, bien qu'elle soit cause partielle et coopérante, peut-être même ayant sa causalité propre, en même temps que coopérante, οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία, καὶ συνεργός· τάχα δὲ καὶ τὸ συναίτιον αἴτιον. La science grecque se distingue de la nôtre, en dépit de la désignation commune, et par la grandeur de la connaissance et par la validité de la démonstration et par la vertu divine qui la produit, χωρίζεταί τε ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως, καὶ ἀποδείξει κυριωτέρα, καὶ θείᾳ δυνάμει. *Ibid.*, col. 816. A cause des malintentionnés, il nous importe de distinguer : tout en appelant la philosophie cause partielle et coopératrice de l'acquisition de la vérité, véritable instrument de recherche, nous reconnaîtrons qu'elle est simplement une gymnastique préparatoire; nous ne confondrons pas avec la véritable causalité un simple concours, συναίτιον φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζήτησιν οὖσαν ἀληθείας, προπαιδείαν αὐτὴν ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ οὐκ αἴτιον τιθέμενοι τὸ συναίτιον. *Ibid.* Nous appelons cause partielle et coopératrice celle qui agit avec une autre, inadéquate pourtant à produire l'effet, ὁ δὲ μεθ' ἑτέρου ποιεῖ, ἀτελὲς ὂν κατ' αὐτὸ ἐνεργεῖν. *Ibid.* La doctrine du Sauveur se suffit à elle-même; purement accessoire, la philosophie grecque ne la rend pas plus forte; elle affaiblit seulement les argumentations sophistes... La vérité révélée est le pain nécessaire à la vie, la philosophie préparatoire est un assaisonnement. *Ibid.*

Outre cet emploi de la philosophie grecque, purement propédeutique, Clément en connaît et en pratique largement un autre, postérieur à l'acte de foi. *La gnose*

chrétienne est précisément cet édifice spéculatif, construit sur le fondement de la foi au moyen de données rationnelles. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), et, plus loin, *Foi et gnose*, col. 188.

Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 24-35, l'Écriture et la tradition considérées comme sources de la connaissance religieuse; p. 32, unité de l'Ancien et du Nouveau Testament; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 54-57, unité de l'Écriture, apologie de la Loi, p. 57-58, allégorisme; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 229-239, apologie de l'Ancien Testament; unité des deux Testaments.

Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, dans *P. G.*, t. IX, col. 1108-1110, traditions humaines et traditions divines; col. 1110-1111, l'Église; H. E. F. Guerike, *De scholæ alexandrinæ catecheticæ theologia*, Halle, 1825, p. 157-161, l'Église; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, 1903, p. 702, 703, doctrines relatives à l'Écriture et à l'Église; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 216-223, Église et tradition.

Caspari, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft*, 1886, fasc. 7, p. 352, l'Église d'Alexandrie au temps de Clément avait-elle un formulaire de foi? Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 330-335, même question. Voir spécialement une longue note, p. 333-335, où sont accumulées de nombreuses citations.

Sur Clément et le Nouveau Testament, G. Th. Hillen, *Clemens Alexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuasum habuerit* (progr.), in-8°, Coesfeld, 1867; H. Eikhoff, *Das Neue Testament des Clemens Alexandrinus* (progr.), in-4°, Schlesswig, 1890; P. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894; O. Bardenhewer dans *Litt. Rundschau*, 1894, p. 343-346; H. Kutter, *Klemens Alexandrinus und das Neue Testament*, in-8°, Giessen, 1897; Barnard, *The biblical text of Clemens of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the apostles*, Cambridge, 1899 (*Texts and studies*, t. V, fasc. 5); O. Stählin, *Klemens Alexandrinus und die Septuaginta* (progr. de gymn.), in-8°, Nuremberg, 1901.

Winter, *op. cit.*, p. 36-53, origines de la philosophie, son caractère encyclopédique, etc.; E. de Faye, *op. cit.*, p. 117-185, la question historique, les *simpliciores*, ce que Clément entendait par philosophie, la philosophie grecque, son rôle; Harnack, *op. cit.*, p. 595-603; Hort, *Clement of Alexandria. Miscellanies book VII*, Londres, 1902, Introduction, p. XXII-XLIX, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; Capitaine, *op. cit.*, p. 196-215; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, p. 264-266.

VI. DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES, MORALES ET ASCÉTIQUES. — *I. DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES.* — 1° *La nature humaine; origine, nature, et constitution de l'âme.* — 1. *La nature humaine, sa dignité naturelle et surnaturelle*, εἰκών et ὁμοίωσις. — *a*) Contre les hérésies gnostiques et dualistes, Clément revendique la véritable notion de la nature humaine et affirme sa *bonté naturelle*, voir le sommaire des *Strom.*, III et IV, col. 148-150.

b) *Unité d'origine et de nature.* — Nous sommes créés par un seul Dieu (contre Basilide), *Strom.*, IV, c. XXVI, *P. G.*, t. VIII, col. 1376; créés par un seul vouloir de Dieu, *Strom.*, VII, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 532; par suite tous les hommes sont frères. *Ibid.*, c. XII, col. 505. Cf. c. XIV, col. 520.

c) Clément affirme la dignité naturelle et surnaturelle de l'homme, offensée par les infamies du paganisme. Voir tout le c. IV du *Prot.*, *P. G.*, t. VIII, surtout col. 153, 158. Il répète souvent que cette nature est l'image et la ressemblance de Dieu, εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. *Ibid.*, col. 153; cf. col. 213. Il distingue, *Strom.*, IV, c. VI, col. 1241, ceux qui ont la ressemblance de ceux qui ont seulement l'image; pour parvenir à la ressemblance, pour la réaliser plus complètement, nous est donnée une qualité mystérieuse, ποιότης κυριακὴ εἰς ὁμοίωσιν θεοῦ. *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 381. Clément revient à diverses reprises sur cette qualité; il la représente comme un caractère de justice, comme une onction de grâce, τὸν χαρακτῆρα τῆς δικαιοσύνης, τὸ χρῖσμα τῆς εὐαρεστήσεως, comme une qualité constitutive, inhérente à l'âme humaine, qui tressaille habitée par l'Esprit-Saint. *Strom.*, IV, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1325. Notre âme est ainsi le temple de l'Esprit-Saint, τὸν ναὸν τοῦ Πνεύματος. *Strom.*, III, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1164. L'âme juste est l'image de Dieu, ἄγαλμα θεῖον, en elle par l'observation des commandements, vient habiter comme dans son temple, ἐνοικεῖ καὶ ἐνιδρύεται, le Verbe éternel, le monogène, figure de la gloire du Père, qui imprime, ἐναποσφραγιζόμενος, dans le gnostique, la parfaite contemplation selon son image, κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ. *Strom.*, VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 421. Cf. c. V, col. 436-440, c. XI, col. 489, c. XIII, col. 516.

2. *Préexistence de l'âme.* — On a souvent agité cette question : Clément a-t-il enseigné la préexistence de l'âme, ou sa création par un acte spécial de Dieu? Il paraît généralement admis que Clément a seulement parlé d'une sorte de préexistence idéale, à la manière des idées de Platon; il repousse la chute platonicienne : œuvre du créateur, la naissance ne saurait être une déchéance. Il est vrai, dans deux passages du *Quis dives*, n. 33, 36, *P. G.*, t. IX, col. 640, 641, l'âme semblerait envoyée du ciel en une terre étrangère. Mais suivant la remarque de Winter, *op. cit.*, p. 61, il n'y faut pas chercher autre chose que ce point de vue, très familier à Clément : le monde actuel est un lieu d'exil, non par rapport à une existence précédente, mais par rapport à la vie future. Cf. Ziegert, *op. cit.*, p. 11, 19; Capitaine, *op. cit.*, p. 122 sq.; Bigg, *op. cit.*, p. 76.

3. *Nature et constitution.* — *a*) *Nature et propriétés.* — L'âme humaine est d'une substance plus pure, que celle de tous les animaux, καθαρωτέρας οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα μετασχών, *Strom.*, V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 129; elle est quelque chose de plus noble que le corps, σώματος ἐντιμότερον. *Strom.*, I, c. XXVII, *P. G.*, t. VIII, col. 917. Sans elle le corps n'est que terre et poussière, *Strom.*, III, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 1149; corruptible et naturellement périssable. *Strom.*, III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1188. C'est par elle qu'existe le corps, δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα, *Strom.*, III, c. XVI, col. 1201; l'homme est formé suivant le type que lui imprime l'esprit vivificateur, ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἁπλῶς οὗτος κατ' ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος. *Strom.*, IV, c. XXIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1360. Cf. VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 293. Et pourtant, si les *Excerpta Theodoti*, *P. G.*, t. IX, col. 664, exprimaient la pensée authentique de Clément, il se serait imaginé l'âme corporelle, du moins celle qui est incluse dans le corps animal, σῶμα ψυχικόν, d'après I Cor., XV, 44.

Les âmes sont invisibles, non seulement les âmes raisonnables, mais celles de tous les animaux. D'ailleurs, les corps ne sont jamais partie des âmes elles-mêmes; ce sont seulement des organismes, tantôt le siège, tantôt le véhicule de l'âme, leur appartenant selon des modes variés, τὰ δὲ σώματα αὐτῶν μέρη μὲν αὐτῶν οὐδέποτε γίνεται τῶν ψυχῶν, ὄργανα δὲ ὧν μὲν ἐνιδρύματα, ὧν δὲ ὀχήματα, ἄλλων δὲ ἄλλον τρόπον κτήματα. *Strom.*, VI, c. XVIII, *P. G.*, t. IX, col. 396.

La croyance à l'immortalité de l'âme est continuellement supposée, d'ailleurs explicitement affirmée, sous le patronage de Platon et de Pythagore, aussi bien que des Écritures. *Strom.*, IV, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 1256; V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 133; VI, c. II, col. 244.

b) *Trichotomie.* — Ziegert et Capitaine ont étudié quelques passages remarquables des *Excerpta Theodoti*, *P. G.*, t. IX, col. 681, 684, 685, d'après lesquels l'âme humaine serait composée de trois éléments : d'une âme inférieure, non raisonnable, tirée de la matière, d'une âme raisonnable, spirituelle, et d'une semence spirituelle, σπέρμα πνευματικόν. Malheureusement on ne peut être certain que ces fragments représentent la pensée de Clément. Voir la critique de Ziegert dans E. de Faye, *op. cit.*, p. 281, note. En lisant les Stromates et ses autres œuvres, on peut remarquer que fréquem-

ment il considère, dans la nature humaine et dans l'âme, des parties de diverses sortes : fonctions de l'organisme, facultés sensibles et intellectuelles, les cinq sens, la faculté du langage, etc. Quant à la nature de ces parties et quant à leur nombre, sa terminologie, incohérente et variable, donne lieu à de grands dissentiments parmi les commentateurs : dix parties dans l'homme, d'après *Strom.*, II, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 985; VI, c. XXI, *P. G.*, t. IX, col. 368; trois parties dans l'âme, le λογίστικον, le θύμικον, l'ἐπιθυμήτικον, d'après *Pæd.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 556; *Strom.*, V, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 120; deux parties, τὸ λογικὸν, τὸ ἄλογον, d'après de fréquents passages. Mais la question se pose de savoir si Clément a entendu mettre une effective et réelle distinction entre l'âme raisonnable et l'âme non raisonnable, ou bien, s'il a considéré les deux âmes comme des fonctions, des virtualités que nous révèle le caractère distinct de leurs opérations. Assurément, de nombreuses expressions ont un caractère plus ou moins franchement trichotomiste. Cf. *Strom.*, VII, c. XII, *P.G.*, t. IX, col. 509; c. XI, col. 485, 488; VI, c. VI, col. 273; c. XVI, col. 360. Pourtant, d'après Ziegert et Capitaine, Clément n'aurait pas enseigné une réelle distinction de l'âme et de l'esprit; il aurait seulement considéré un principe qui est, d'une part, la racine de toutes les facultés spirituelles et, d'autre part, compénètre et vivifie toute la partie sensitive de l'homme. Cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 133-145, qui s'appuie particulièrement sur *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 360.

2° *La destinée de l'homme est de réaliser en lui la similitude divine.* — Tel est véritablement son souverain bien. Voir sommaire du *Strom.*, II, col. 148. Clément s'efforce de rapprocher les données de la révélation et les formules platoniciennes et stoïciennes. Le philosophe Platon définit la béatitude parfaite en disant qu'elle est la conformité divine, réalisée dans la mesure du possible. S'est-il inconsciemment rencontré avec le livre de la Loi? (Les natures d'élite ont je ne sais quel instinct du vrai.) Est-ce quelque tradition reçue?... La Loi nous dit : « Marchez à la suite du Seigneur votre Dieu, et gardez ses commandements. » Platon disait : *Assimilation.* La Loi dit : *Poursuite.* Mais cette *poursuite,* c'est une *assimilation* dans la mesure du possible. Le Seigneur a dit : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » Dans le même ordre d'idées, les stoïciens ont mis la perfection dans la *vie conforme à la nature :* image qu'ils substituent opportunément à l'appellation de Dieu, ἐνταῦθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐπρεπῶς. *Strom.*, II, c.XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1046. Même idée, *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 139, 141; cette assimiliation divine, affirmée par Platon, porte chez Moïse un autre nom; c'est une poursuite divine, ἀκολουθία. Et je pense que tout homme vertueux est le *poursuivant*, ἀκόλουθος, et le *thérapeute* de Dieu. En conséquence, les stoïciens ont fait consister la perfection philosophique dans la *vie conforme à la nature,* tandis que Platon la met dans l'assimilation divine. La synthèse de ces divers points de vue est meilleure et particulièrement nette dans *Strom.*, IV, c. XXII : il nous est proposé de parvenir à la fin sans limite, en obéissant aux commandements, c'est-à-dire à Dieu, en y conformant notre vie sagement et sans reproche par la connaissance du vouloir divin. D'ailleurs l'assimilation au λόγος ὀρθος, dans la mesure du possible, voilà notre fin; et c'est aussi le rétablissement dans la parfaite adoption par le Fils, l'éternelle glorification du Père par le souverain grand-prêtre, celui qui daigne nous appeler ses frères et ses cohéritiers, ἡμῖν δὲ αὐτοῖς εἰς τέλος ἀτελεύτητον ἀφικέσθαι πρόκειται, πειθομένοις ταῖς ἐντολαῖς, τουτέστι τῷ θεῷ, καὶ κατ' αὐτὰς βιώσασιν ἀνεπιλήπτως καὶ ἐπιστημόνως, διὰ τῆς τοῦ θείου θελήματος γνώσεως· ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστι, καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ Υἱοῦ ἀποκατάστασις, δοξάζουσα ἀεὶ τὸν Πατέρα διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ ἀδελφοὺς καὶ συγκληρονόμους καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν. *P. G.*, t. VIII, col. 1081, 1084. A maintes reprises revient cette doctrine de l'assimilation; elle constitue un motif de morale théologique, voir sommaire du *Strom.*, III, col. 149; elle est, avec l'ἀπάθεια, le couronnement de la perfection gnostique et le fruit de la contemplation désintéressée, sommaire du *Strom.*, IV, col. 150, du *Strom.*, VI, col. 152, et du *Strom.*, VII, col. 153.

3° *Les moyens, naturel et surnaturel, d'action.* — 1. *Liberté.* — *a*) *Notion et appellation de la liberté; elle est un pouvoir personnel.* — Pour la gnose hérétique, particulièrement pour Basilide, le salut était l'œuvre d'un déterminisme naturel, un produit de l'activité spontanée. *Strom.*, III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1104; V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 12. Voir BASILIDE. A ce déterminisme et à cette spontanéité de la nature, Clément oppose la notion du libre arbitre. C'est l'enseignement du Seigneur dans l'Écriture que l'homme a reçu la maîtrise du vouloir et du non-vouloir, αἵρεσιν καί φυγὴν αὐτοκρατορικήν. *Strom.*, II, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 944. Il l'appelle : ἐξούσια ἐλεύθερα καὶ κυρία, *Strom.*, III, c. V, col. 1144, προαιρετική δύναμις, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 360, αὐθαίρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς, *Strom.*, VII, c. III, col. 420, simplement προαίρεσις. Il y a des déterminations dont nous sommes maîtres, qui sont véritablement en nous, ἐφ' ἡμιν. Toute cette terminologie, remarque Winter, *op. cit.*, p. 70, indique bien le principe efficace de notre vie morale et non un postulat aprioristique, sans aucune relation avec l'activité de cette vie.

Clément fait encore comprendre le libre arbitre en lui attribuant le développement de notre personnalité; c'est par son exercice que l'individu, τις ἄνθρωπος, acquiert son mérite et son caractère personnels, *Strom.*, IV, c. XXIII, col. 1360; bonté et vertu morale ne sont point choses de nature, mais de vouloir. *Strom.*, I, c. VI, col. 728, 729; cf. *Strom.*, II, c. IV, col. 944; c. XV, col. 1000.

b) *Preuves de son existence.* — Outre la preuve par l'Écriture déjà mentionnée, preuves rationnelles : par le fait des sanctions temporelles et sociales, récompenses et punitions, louanges et blâmes, *Strom.*, I, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 797, 800; sans la liberté la foi n'aurait aucun mérite, *Strom.*, II, c. III, col. 941; le martyre non plus. *Strom.*, IV, c. XII, col. 1292.

2. *La grâce.* — *a*) *Sa nécessité.* — S'il insiste souvent sur le réel pouvoir du libre arbitre, Clément reconnaît l'impuissance de l'homme, dans l'ordre du salut, sans le secours de la grâce; voir *Pæd.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 253, 256, le Christ comparé à un médecin, guérissant l'infirmité de l'homme, la guérison du paralytique, la résurrection de Lazare; avec cette remarque que nous recevons la grâce avant de recevoir le commandement; et ce qui est dit de la grâce du baptême. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 285. A l'œuvre du salut concourent la grâce et notre vouloir, voir *Prot.*, c. XI, *P. G.*, t. VIII. col. 236 : la grâce qui nous sauve concourt à notre vouloir; le libre arbitre et le principe vivifiant sont comme deux forces conjuguées, ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ ζώης. Voir encore *Strom.*, II, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 962 sq., les comparaisons du jeu de balle, de l'aimant, de l'ambre qui attire les corps légers, la distinction de cause principale et de cause coopérante, αἴτια, συναίτια; et *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 15, 16, nécessité tout à la fois de la grâce d'après Eph., II, 5, et des bonnes œuvres; nécessité d'un esprit ferme et sain, ce qui requiert la grâce, l'attraction du Père, τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς, allusion à Joa., VI, 44. Cf. *Strom.*, V, c. XIII, col. 124; c. XII, col. 120; VII, c. II, col. 413; IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1548.

Dans le *Quis dives*, dont le but est de montrer le salut possible aux riches de bonne volonté, il est dit, *P. G.*, t. IX, col. 613, que le choix dépend de la liberté de l'homme, mais que le don est de Dieu notre maître, ἐπὶ θεῷ δὲ ἡ δόσις ὡς κυρίῳ. Il donne à l'effort et à la prière. Cf. c. XXI, col. 625, commentaire de Luc, XVIII, 27, impuissance des efforts humains, leur réussite avec l'assistance de la puissance divine.

b. Divers moments et diverses formes de la grâce : grâce de *révélation* qui nous fait connaitre Dieu : la recherche se fait dans l'obscurité, mais la grâce de la gnose vient de Dieu lui-même par son Fils, ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ. *Strom.*, V, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 109. Car Dieu ne peut être connu déductivement, ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. *Ibid.*, voir la note de Potter. C'est donc par le Fils, c'est par la grâce et par le Λόγος seul que nous pouvons atteindre ce qu'il y a d'inconnaissable dans sa nature. Λείπεται δὲ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. *Ibid.*, c. XII, col. 124. La pensée de Clément n'est point que la nature de Dieu soit totalement et absolument inconnaissable. Cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 71, note 2. — Grâce de connaissance qui dissipe les ténèbres de notre ignorance, *Strom.*, I, c. XXVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 924, 925; le concours de la grâce est nécessaire pour toute épignose. *Strom.*, I, c. XXVIII, *P. G.*, t. IX, col. 400. — Grâce de *résistance aux tentations :* impossibilité de garder la chasteté chrétienne autrement qu'avec l'aide de la grâce, λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ Θεοῦ ; cette chasteté chrétienne est nettement définie, par rapport aux désirs eux-mêmes, bien supérieure à la chasteté humaine, celle des philosophes, ἡ ἀνθρωπίνη ἐγκράτεια, ἡ κατὰ τοὺς φιλοσόφους, *Strom.*, III, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1161; cf. *Strom.*, IV, c. XVII, col. 1320, citation de saint Clément romain, *I Cor.* En présence de tentations graves et du martyre, puissance du libre arbitre qui s'appuie avec confiance sur le Tout-Puissant et le maître, τῷ παντοκράτορι καὶ τῷ Κυρίῳ θαῤῥοῦντες. *Strom.*, IV, c. VII, col. 1260.

Toute cette doctrine est d'autant plus à remarquer qu'on accuse communément Clément d'avoir exagéré la puissance du libre arbitre, entraîné par sa polémique antignostique, et d'avoir ainsi méconnu la nécessité de la grâce. Voir surtout *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 414, 415, longue description du progrès spirituel, *in virum perfectum*, sous l'action de la grâce respectant le libre arbitre.

C'est encore au sujet de la déchéance primitive qu'on veut faire de Clément un précurseur du pélagianisme.

4° *Le péché originel.* — La pensée de Clément, relativement à la faute originelle, est très obscure. D'après Bigg, *op. cit.*, p. 81, note 1, il faudrait mal augurer de l'insistance avec laquelle Clément rappelle aux gnostiques que le péché est l'œuvre du libre arbitre, que Dieu punit seulement les fautes librement commises, par exemple, *Strom.*, II c. XIV, XV, *P. G.*, t. VIII, surtout col. 1004. Cette insistance serait une preuve que Clément n'admettait point le péché originel. — La preuve est insuffisante : la controverse gnostique niait d'une façon générale le libre arbitre, le remplaçait par une sorte de fatalisme déterministe ; Clément répondait également d'une façon générale, sans se préoccuper d'une distinction entre le péché originel et le péché actuel. Cette distinction était inutile, la controverse n'envisageait que les péchés actuels. — En somme, la doctrine de Clément ne peut être bien établie que par une attentive et minutieuse discussion de textes. Il en ressort : 1. *Quant à l'état primitif* et *quant à la chute*, ainsi que le remarque Winter, *op. cit.*, p. 159, Clément parle de l'état premier de l'homme, comme d'un état d'innocence, il fait allusion à une primitive familiarité du ciel avec l'homme. *Prot.*, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 93. A un autre point de vue plus spécialement psychologique et moral, Adam était primitivement dans un état de simplicité, ἁπλότης, et par suite libre, λελυμένος; il a désobéi, aussitôt l'homme s'est trouvé lié dans la servitude du péché. *Ibid.*, c. XI, col. 228. — 2. *Quant à la nature et à l'universalité de la conséquence.* Cette conséquence est une *communauté de déchéance*. En quel sens? En ce sens qu'il y a, entre le péché d'Adam et le nôtre, similitude. *Fragm. adumbr.*, *P. G.*, t. IX, col. 733, ou mieux une certaine connexion assez vaguement indiquée. En fait, nous naissons tous coupables. Des paroles de David : « J'ai été conçu dans le péché, » *Ps.* L, 4, 6, ne ressort pas l'imputation d'un péché personnel ; seulement, il y a dans tout homme qui n'a pas encore embrassé la foi, une habitude de péché, συνήθεια τῆς ἁμαρτίας, ce que l'on peut confirmer par Mich., VI, 7 : « Donnerai-je mon premier-né pour mon crime, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? » paroles qu'il ne faut pas entendre comme si elles condamnaient la génération elle-même, mais comme relatives aux premiers mouvements, consécutifs à la génération, mouvements par où nous sommes éloignés de Dieu, et qualifiés d'impies, οὐ διαβάλλει τὸν εἰπόντα, Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε· ἀλλὰ τὰς πρώτας ἐκ γενέσεως ὁρμὰς, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκομεν, ἀσεβεῖς λέγει. *Strom.*, III, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 1201, 1204. Car le péché est chose commune à l'humanité, en quelque sorte inné, intime à la nature, κοινός, ἔμφυτος, *Pæd.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 672 ; il y a chez nous un penchant naturel à l'erreur, κἂν τις ταληθὲς σκοπῇ, εὑρήσει τὸν ἄνθρωπον φύσει διαστρεφόμενον μὲν πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους συγκατάθεσιν. *Strom.*, II, c. XII, col. 992. Cf. III, c. XIV, col. 1193, 1194. — 3. Le fait matériel de la génération est bon en soi ; la faute ne consiste nullement dans une chute, telle que l'imaginent les platoniciens, de l'âme venue d'en haut, dans la γένεσις, car celle-ci est une créature du Tout-Puissant ; la faute est une faute de désobéissance ; chez nous comme chez Adam les sens ont erré. *Strom.*, III, c. XIV, col. 1194 ; cf. c. XVII, col. 1205. — 4. Le Sauveur est venu nous tirer de l'esclavage mérité par cette désobéissance. *Prot.*, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 228. Cf. *Strom.*, III, c. XIV, col. 1194. C'est lui, d'ailleurs, qui déjà, au moment de la faute originelle, jugeait et condamnait les emportements de la concupiscence, κρίνων τὴν προλαβοῦσαν τὸν γάμον ἐπιθυμίαν. *Ibid.*

Ziegert, *Zwei Abhandlungen über T. Fl. Clemens*, Breslau, 1894, p. 1-37, origine, constitution, immortalité de l'âme; p. 53-66, rapports de l'âme et du corps ; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 108-115, la nature humaine ; l'âme, p. 122-145 ; Winter, *op. cit.*, p. 54-66, anthropologie; p. 102-106, intellectualisme ou primat de la volonté; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, p. 485-487, psychologie de Clément.

Winter, *op. cit.*, p. 77-127, l'idée du bien ; p. 69-77, la liberté ; Le Nourry, *Dissertationes*, *P. G.*, t. IX, col. 1135-1144, grâce, libre arbitre, péché originel ; Capitaine, *op. cit.*, p. 242-246, grâce et libre arbitre ; p. 300-307, péché originel ; Schwane, *op. cit.*, p. 487-490, péché originel.

II. PRINCIPES DE MORALE GÉNÉRALE. — 1° *Les actes humains, leurs règles, leurs principes habituels.* — 1. *Distinction des actes humains.* — Les philosophes païens s'étaient beaucoup occupés du problème de la moralité, particulièrement de la distinction des choses bonnes ou mauvaises. Beaucoup s'efforçaient de présenter comme indifférentes les inclinations naturelles, ainsi que l'acte extérieur vers lequel elles tendent, οἱ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσάγοντες. *Strom.*, III, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1164 ; de là, indulgence pour toute passion, la vie la plus honteuse qualifiée de chose indifférente, ἐπιθυμία χαριστέον καὶ τὸν ἐπονειδίστατον βίον ἀδιάφορον ἡγητέον... ἀδιαφόρως βιωτέον. *Ibid.*, c. V, col. 1144, 1145. Cf. sommaire, *Strom.*, III, col. 149. Clément considère trois espèces d'actions : l'action parfaite, κατόρθωμα,

c'est l'action du gnostique; l'action commune, μέση πρᾶξις, qui suffit au salut des simples fidèles, sans être parfaite selon le λόγος, ni absolument droite au regard d'une conscience attentive, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη; l'action païenne, qui est toujours fautive, παντὸς δὲ ἔμπαλιν τοῦ ἐθνικοῦ, ἁμαρτητική. *Strom.*, VI, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 336. Il n'admet point d'action proprement indifférente. Après avoir payé un rapide tribut d'ironique admiration à la doctrine stoïcienne, qui refuse au corps toute influence sur l'âme, à la maladie et à la santé toute relation avec le vice et la vertu, mais traite tous ces objets d'indifférents, θαυμάζειν δὲ ἄξιον καὶ των Στωϊκῶν, οἵτινές φασι, μηδὲν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τοῦ σώματος διατίθεσθαι, μήτε πρὸς κακίαν ὑπὸ τῆς νόσου μήτε πρὸς ἀρετὴν ὑπὸ τῆς ὑγιείας, ἀλλ' ἀμφότερα ταῦτα λέγουσιν ἀδιάφορα εἶναι, *Strom.*, IV, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 1232; il oppose à cette doctrine les glorieux exemples de Job et des gnostiques chrétiens, de saint Paul et des martyrs; la souffrance et la pauvreté peuvent bien être des obstacles, et à cet égard, pour s'en préserver ou les accepter, une certaine discrétion, une prudence éclairée est nécessaire, *ibid.*, col. 1233; le gnostique fait bon usage de toute situation pénible, διδάσκων εὖ μάλα τοῖς περιστατικοῖς ἅπασιν οἷόν τε εἶναι καλῶς χρῆσθαι τὸν γνωστικόν. *Ibid.*, col. 1232. Cette doctrine de *l'usage des créatures*, biens ou maux apparents, est caractéristique des divers portraits du gnostique. Sommaire du *Strom.*, IV, col. 150, du *Strom.*, VII, col. 153. La science elle-même est un de ces moyens dont il faut savoir user. *Strom.*, VI, c. X, XI, col. 301-317. Il faut remarquer encore, à propos de l'usage des créatures, que le gnostique est soutenu par sa croyance à l'existence d'un ordre providentiel, auquel il conforme sa volonté, πάντα καλῶς γίνεσθαι πεπεισμένος. *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 293. Cf. sommaire du *Strom.*, IV, col. 150.

2. *Règles de la moralité : transcendante, ou loi éternelle; participée, immanente au cœur de l'homme, ou loi naturelle.* — *a*) A la seconde personne, au Λόγος, sont très fréquemment appropriés la sagesse, la providence divine, le gouvernement du monde. Voir surtout *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 408-416; et plus haut, col. 158. Il s'agit évidemment, dans ces nombreux passages, d'un principe intellectuel transcendant, acte éternel de Dieu.

b) D'ailleurs, beaucoup de textes parlent du λόγος comme *d'un principe subjectif de connaissance, et norme objective de toute vie morale et religieuse.* Ces deux vies sont intimement associées dans la pensée de Clément, désignées par un seul et même terme, γνῶσις, ou σοφία. Voir par exemple l'identification de γνῶσις et σοφία, dans *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 284. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 39, note 1. Le λόγος, ainsi présenté comme principe de connaissance et comme norme, est-il divin ou humain? Clément semble s'ingénier à nous laisser perplexes sur ce point; cette indétermination de sa pensée sera examinée un peu plus loin. Toujours est-il que certains passages mentionnent expressément, dans l'intelligence et la conscience humaine, une μέθεξις, participation du λόγος. Voir plus haut, col. 160, 161. Cette participation du λόγος, c'est la *loi naturelle*, aisément reconnaissable. Parfois, il est plus expressément question de la *religion naturelle*, connaissance universelle et spontanée d'un Dieu, maître souverain de l'univers. Voir col. 154.

Cette participation du λόγος est un principe *subjectif*; souvent aussi, Clément entend par λόγος, l'ordre objectif rationnel, ὀρθὸς λόγος. Voir plus loin, *les deux morales, théologique et rationnelle*. Tous les critiques ont remarqué combien notre Alexandrin est pénétré de cette idée de l'ordre naturel, φύσις, εὐταξία, qui constitue pour lui tout à la fois l'indication de la nature et la volonté de Dieu, et, comme telle, s'impose au gnostique, dirige toutes ses actions. Voir surtout *Strom.*, IV, c. XXIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1356-1362; et plus haut, *Doctrines anthropologiques, l'assimilation*, col. 173.

3. *La vertu* est une disposition harmonique de l'âme, διάθεσις, conforme à la raison, *Pæd.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 372; nous y avons des dispositions naturelles, mais elles se développent en nous par l'exercice. *Strom.*, V, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 297; cf. c. XI, col. 317. — Sur la multiplicité et la connexion des vertus, voir *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813, 816; II, c. IX, col. 980; VIII, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 600. Cf. sommaire du *Strom.*, II, col. 148, l'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, stabilité de l'ensemble. — Ce que Clément dit de l'origine des vertus est généralement assez vague. Après avoir rappelé, *Strom.*, VI, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 124, la nécessité de la grâce, attraction du Père céleste, ou secours spécial par un acte préternaturel, après avoir cité Platon, parlant de la vertu comme d'un don et d'une participation divine, θεόδοτον τὴν ἀρετήν, θείᾳ ἡμῖν μοίρᾳ παραγινομένη ἡ ἀρετή, il conclut immédiatement en faveur de la sagesse, don divin, vertu du Père, excitant notre libre arbitre, introductrice de la foi. *Ibid.*, col. 125. Et tout ceci tend à faire admettre une foi aux oracles inspirés, assez nettement rattachée *à l'ordre de la révélation*, *ibid.*, col. 126, et *à l'opération de l'Esprit-Saint, que nous croyons venir dans l'âme de celui qui a cru*, τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα, tandis que les platoniciens y mettent le νοῦς, émanation et participation divine, θείας μοίρας ἀπόρροιαν. *Ibid.*, col. 129.

2° *Les deux morales : théologique et rationnelle.* — Tout entier à son rôle de pédagogue et à sa préoccupation de satisfaire les esprits les plus divers, Clément donne à sa morale des principes variés, efficaces et rationnels, tantôt philosophiques, tantôt théologiques. Il ne cherche pas à établir leurs rapports, à les systématiser; il semble se complaire à les juxtaposer sans cesse, à passer brusquement de la raison à la foi, de la philosophie à l'Écriture. — De là, une certaine apparence de dualisme bien que les principes théologiques soient continuellement explicites et prédominants. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 86 sq.

1. *Principes théologiques.* — Clément revient très fréquemment sur la *similitude divine*, privilège du chrétien. *Prot.*, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 235; c. XII, col. 245; *Strom.*, II, c. XIX, col. 1040, 1041. Cf. plus haut, *Destinée humaine*, col. 173. — *La ressemblance au Christ*, par exemple, *Prot.*, c. XII, col. 241; *Pæd.*, l. I, c. II, col. 252. L'homme bienfaisant est l'image de Dieu, *Strom.*, II, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1048. — D'autre part, le *Décalogue* est donné comme la règle et le fondement efficace de la morale chrétienne, par exemple, *Prot.*, c. X, col. 225; *Strom.*, II, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1081, etc. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 27. *L'amour, qui est la plénitude de la loi*, *Strom.*, IV, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 1224; absolument désintéressé, tirant toute sa valeur du souverain bien auquel il nous unit, cet amour engendré par la foi, est le solide fondement de toute la morale chrétienne. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 87. — *Le Logos lui-même* nous est présenté, dans tout le *Pédagogue*, comme le plus élevé et le plus efficace principe de la moralité chrétienne. Dans *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 281, après avoir montré la nécessité d'un maître pour parvenir à la sagesse, il attribue au Christ, seul véritable maître, l'origine de toute doctrine salutaire, et celle qui justifie et celle qui conduit à la justification.

2. *Dualisme : principes philosophiques à côté des principes théologiques.* — Ces motifs théologiques ne demeurent pas seuls, dans leur chrétienne pureté; ils se laissent envahir par d'autres principes, infiltrations de la philosophie grecque. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 89. Pareille simultanéité semble inadmissible à ceux des

critiques modernes qui, s'inspirant des doctrines séparatistes de Semler, de Kant, et de leurs disciples, croient à une absolue discontinuité entre la religion et la morale naturelle, d'une part, la religion et la morale surnaturelle, d'autre part. Clément n'a point cherché à faire comprendre quelle est la relation entre les deux ordres, comment l'inférieur est contenu dans le supérieur. Mais ce rapport étroit est bien implicitement contenu dans sa pensée, on le reconnaît à la manière dont il conçoit perpétuellement l'unité — plus exactement l'analogie — du λόγος, tantôt raison humaine, tantôt raison divine, le plus souvent confondues dans l'unité confuse d'un *concept analogue*.

Cette conception analogique est-elle vraiment équivoque, cause de regrettables malentendus? Winter, *op. cit.*, p. 95 sq. Il y a là en effet une importante question de dialectique. Si l'on admet que la raison divine et la raison humaine puissent être comprises dans une pareille unité, dans un concept non pas *univoque*, il est vrai, mais simplement *analogue*, alors l'équivoque, si amèrement reprochée à Clément, peut se justifier; elle disparaîtra même, dans la plupart des passages incriminés. Voici quelques-uns de ceux que signale Winter : *Prot.*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 68, après avoir rappelé la parole du Christ : « Je suis la porte, » Joa., x, 9, Clément ajoute : Les portes du Λόγος appartiennent au monde de la raison, elles s'ouvrent par la clef de la foi. Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. Λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ λόγου πύλαι, πίστεως ἀνοιγνύμεναι κλειδί. *Prot.*, c. VI, col. 173. Ce n'est pas le soleil qui vous fera voir le vrai Dieu, mais le Logos véritable, celui qui est le soleil de l'âme, celui dont le rayonnement, au fond de notre âme, suffit à en éclairer l'intérieure vision : ὁ δὲ Λόγος ὁ ὑγιής, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς, δι' οὗ μόνου ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ, καὶ τοῦ νοὸς αὐτοῦ καταυγάζεται τὸ ὄμμα.

En outre, *Prot.*, c. x, col. 201, reproche aux païens de fuir les raisons, ἀποφεύγετε τοὺς λόγους, de tenir pour abominable le saint Logos de Dieu, ἐναγῆ τὸν ἅγιον ὑπολαμβάνετε τοῦ θεοῦ λόγον. *Prot.*, c. I, col. 61 : Nous sommes les créatures raisonnables du Dieu Logos; par lui nous nous rattachons au principe, parce que dans le principe était le Logos; τοῦ θεοῦ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς δι' ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν. Enfin les derniers chapitres du Pédagogue, l. I, nous représentent le Logos, régulateur de la morale, et maintiennent toujours la même équivoque, c'est-à-dire le même concept commun à la raison divine et à la raison humaine. Voir *P. G.*, t. VIII, col. 369, 373, 376.

D'ailleurs, à ce propos, Winter ne peut s'empêcher de constater que cette équivoque, ou cette indétermination, est loin d'apparaître au même degré, chez Clément et chez Philon. Clément a nettement affirmé le caractère essentiel du Logos supramondain. « Son concept du Logos n'est pas celui de Philon, mais celui de Jean, Logos personnel, incarné, celui même qui était Dieu, en Dieu. » *Op. cit.*, p. 95. Et l'on voit facilement le rapport immédiat, l'influence profonde sur notre vie morale d'un Logos ainsi entendu.

La raison droite des stoïciens, ὀρθὸς λόγος, est donc admise comme principe régulateur de la morale. Est faute tout ce qui est en désaccord avec la raison droite. Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν. *Pæd.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 373. Cf. tout ce chapitre et *Strom.*, I, c. IX, X, surtout col. 741. Si nous n'agissons pas par le Logos, nous agissons déraisonnablement... « Et sans lui rien n'a été fait, » dit l'Écriture, sans le Logos de Dieu. Εἰ γὰρ μὴ Λόγῳ πράττοιμεν, ἀλόγως ποιοῖμεν ἄν... « καὶ οὐδὲν χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο » φησὶ, τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 97, 98.

Autre concept équivalent, également emprunté à la terminologie stoïcienne : la vie morale doit être *selon la nature*, κατὰ φύσιν, loi de nature et loi morale, c'est tout un. Cf. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 140, 141; *Strom.*, II, c. XIX, t. VIII, col. 1045. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 98, 99. Rien de ce qui est naturel, ὅσα φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις, ne doit être supprimé, il faut seulement y mettre mesure et opportunité. *Pæd.*, l. II, c. v, *P. G.*, t. VIII, col. 448.

Morale rationnelle et morale théologique coexistent donc indiscutablement chez Clément. Mais pour justifier pleinement leurs griefs, sous leur forme la plus habituelle, les critiques devraient prouver l'absolue incompatibilité entre ces deux points de vue, incompatibilité qu'ils laissent fréquemment entendre, sans s'expliquer clairement. Parmi les protestants, Hort a bien compris le défaut de cette exagération systématique qui tend à bannir de la théologie toute spéculation, de la religion tout élément rationnel. Après avoir exposé et discuté les vues de Harnack, Hatch et Deissmann, il conclut : « Mais après tout, que valent toutes ces réclamations contre l'hellénisme? En accordant qu'il a eu son mauvais côté, comme toute chose humaine, peut-on vraiment supposer qu'il fût préférable pour l'Église et pour le monde, que toute pensée et toute science fussent bannies de la communauté chrétienne; qu'il n'y eût ni Paul, ni Clément, ni Origène, ni Tertullien, ni Augustin; que nos formules théologiques et religieuses fussent l'œuvre d'hommes tels qu'Hermas et les compilateurs de la Didache? Prises à la lettre, les phrases de Deissmann et de Hatch sembleraient même aller plus loin, et impliquer que les formules elles-mêmes sont une méprise... » *Clement of Alexandria. Miscellanies book VII*, Londres, 1902, introduction, p. XXX-XXXI. Voir dans cette introduction, tout le c. II : Influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément. — Voir encore comment la tradition catholique a toujours compris l'inclusion de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. A. de la Barre, *La morale de l'ordre*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1890, p. 446-450.

Tout ceci doit s'appliquer du reste aux *éléments de religion naturelle*, éléments pratiques ou spéculatifs, qui se retrouvent perfectionnés ou agrandis dans l'ordre surnaturel. Comme l'a fort bien dit Wilmers, *De religione revelata*, p. 40, la religion surnaturelle contient la religion naturelle, elle la complète, elle la surélève. Telle est sans doute la réponse à faire à ceux qui s'étonnent des analogies constatées entre le christianisme et l'hellénisme, notamment en ce qui concerne certaines formes liturgiques. Hort critique à ce sujet les idées de Hatch et de Gardner. Ce dernier exprime le regret que le christianisme primitif ne se soit pas assez hellénisé, et qu'il ait moins subi l'influence des doctrines religieuses que celle des mystères. Hort fait bien valoir la noblesse de l'idéal proposé par le Nouveau Testament, et conclut par cette remarque judicieuse : « Si j'ai abordé ici ce sujet, c'est surtout pour faire voir la contradiction entre Hatch et Gardner, au sujet de l'introduction dans le christianisme de la morale grecque. L'un déplore que la morale chrétienne ne se soit pas hellénisée; l'autre... observe la pénétration de l'hellénisme par l'adaptation que saint Ambroise a faite du *De officiis*; et il y voit pour le christianisme un signe de dégénérescence. » *Op. cit.*, introduction, c. III, Clément et les mystères, p. LX.

Le Nourry, *Dissertationes*, *P. G.*, t. IX, col. 1181-1184, vertus chrétiennes; Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 127-162, vertus et vices; Capitaine, *Die Moral des Clemens*, Paderborn, 1903, p. 191-197, moralité des actes, problème des actes indifférents; p. 228-355, les vertus.

III. MORALE, ASCÉTISME, ESCHATOLOGIE : COUP D'ŒIL D'ENSEMBLE SUR L'ASCENSION GNOSTIQUE. — Morale, ascétisme, eschatologie se compénètrent chez Clément.

Il conçoit perpétuellement la morale comme une ascèse, comme une *ascension gnostique;* d'autre part, les perspectives de la vie présente et de la vie future se rejoignent dans son champ de vision, avec une telle *continuité* que l'on demeure souvent incertain s'il s'agit de la grâce ou de la gloire, de l'union mystique des saints ou du face à face des bienheureux. Un coup d'œil d'ensemble sur l'ascension gnostique, depuis la conversion jusqu'à la fin dernière, est donc nécessaire. Il faut auparavant signaler brièvement les questions de morale ou d'ascétisme plus particulièrement étudiées par Clément.

Préliminaires. Questions spéciales de morale et d'ascétisme. — Clément a particulièrement étudié : 1. La foi considérée dans ses rapports avec la philosophie, dans ses préliminaires intellectuels et ses conditions morales, dans sa nature intime, dans son développement en gnose. Voir plus loin : *Motifs de conversion, Foi et gnose,* etc.

2. La vertu de *force,* envisagée dans deux types concrets : le martyr et l'homme parfait, parfois confondus, parfois synthétisés en un seul. Voir sommaire du *Strom.,* IV, col. 149-150.

3. La *tempérance,* ou plus exactement la *continence,* étudiée dans le fait concret du mariage. *Strom.,* II, c. XXXIII sq., *P. G.,* t. IX, col. 1085; III, c. I sq., col. 1097 sq.

a) Définition du mariage. — La première union légitime de l'homme et de la femme pour la procréation d'enfants légitimes. *Ibid.,* col. 1085. Suit une énumération de diverses circonstances ou conditions qui peuvent rendre le mariage opportun ou non, licite ou illicite. *Ibid.,* col. 1085, 1087. Puis l'énumération des fins accessoires : le mariage assure la prospérité publique et la perpétuité de la race; surtout la femme est donnée à l'homme comme une aide précieuse. *Ibid.,* col. 1089. Clément parle encore de la continence qu'il faut exercer jusque dans le mariage. *Ibid.,* col. 1161. Les *secondes noces,* c. XII, col. 1184, sont licites, sans répondre à l'idéal de la perfection évangélique.

b) Le symbolisme du mariage et la dignité surnaturelle qui en résulte, sont mis au premier plan : le mariage est d'après Eph., v, 32, une figure de l'union du Christ et de l'Église; et de cette union naît une postérité spirituelle : de même que ce qui est engendré de la chair est chair, de même est esprit ce qui est engendré de l'esprit, ce qu'il faut entendre non seulement de l'enfantement, mais aussi de la doctrine, οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μάθησιν. *Strom.,* III, c. XII, *P. G.,* t. VIII, col. 1185. Cf. *Pæd.,* l. I, c. VI, col. 308 cité plus haut, la conception de l'œuvre salvifique accomplie par le Verbe incarné, col. 162. Et ils sont saints, les fruits de cette union, les actes agréables à Dieu, enfantés par les paroles du Christ, époux de nos âmes, ἅγια τὰ τέκνα αἱ εὐαρεστήσεις τῷ θεῷ, τῶν κυριακῶν λόγων νυμφευσάντων τὴν ψυχήν. *Ibid.*

1° *Coup d'œil d'ensemble sur l'ascension gnostique.* — 1. *Conditions préliminaires et motifs de conversion.* Dans le *Protreptique,* c. IX-XI, *P. G.,* t. VIII, col. 191 sq., Clément cherche d'abord à disposer la volonté par des sentiments religieux : crainte de Dieu et confiance en sa bonté; puis, il s'adresse à l'intelligence, en lui montrant la transcendance de l'Église et des institutions chrétiennes. D'ailleurs, dans de nombreux passages, il parle de dispositions et préliminaires objectifs ou subjectifs.

a) Dispositions subjectives : se dégager du sensible. Voir surtout sommaire du Ve *Stromate,* col. 151, ce qu'il dit de la connaissance de Dieu. Non seulement il faut nous affranchir de la corruption des sens, ce que Clément répète sans cesse, mais l'intelligence elle-même doit être affranchie de sa dépendance vis-à-vis du monde sensible; celui-là pratique la vraie philosophie, qui, dans son étude laisse de côté les images et toutes représentations sensibles, et, au moyen de la pure intelligence, atteint les réalités, ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι, μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων, τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισιν. *Strom.,* V, c. XI, *P. G.,* t. IX, col. 101. Voir tout ce chapitre.

Il faut encore se garder de l'orgueil intellectuel, contre lequel Clément revient souvent à la charge. Cf. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle,* 1905, p. 65-68. A propos de I Cor., I, 19-24, *je perdrai la sagesse des sages,* etc., il reproche aux Grecs leur esprit sophistique, leur déraisonnable exigence quand ils cherchent ces raisonnements qu'ils appellent ἀναγκαστικαί ou capables de produire la conclusion nécessitante. *Strom.,* I, c. XVIII, *P. G.,* t. VIII, col. 804, 805. Contre les rebelles qui se trompent dans leur cœur et qui ne connaissent pas les lois du Seigneur, Ps. XCIV, 10, 11, Dieu s'irrite et il profère des menaces. *Prot.,* c. IX, *P. G.,* t. VIII, col. 196, 197. Quiconque se prend pour sage ne peut atteindre le domaine de la vérité, esclave de l'inquiétude et du dérèglement de ses tendances aveugles, ἀστάτοις καὶ ἀϊδρύτοις ὁρμαῖς κεχρημένος. *Strom.,* II, c. XI, *P. G.,* t. VIII, col. 987. A diverses reprises, il reproche aux philosophes leur individualisme intellectuel, φιλαυτία. *Strom.,* VI, c. VII, *P. G.,* t. IX, col. 277. Cf. col. 480. Les philosophes déjà bien exercés... qui cherchent avec amour et sans arrogance... sont enfin conduits jusqu'à la foi. *Strom.,* VI, c. XVII, *P. G.,* t. IX, col. 385. Malheureusement ils font les sourds, méprisent la parole des barbares, ou même redoutent la mort. *Strom.,* VI, c. VIII, *P. G.,* t. IX, col. 289.

b) Préliminaires intellectuels et motifs de crédibilité. — Le but des Stromates est en général de rendre la vérité chrétienne acceptable aux gentils. Voir ce qui est dit de l'apostolat doctrinal, de son but, au sommaire du Ier Stromate, col. 147 : gagner les intelligences par l'usage de la philosophie grecque, de l'hellénisme qui prépare au christianisme. Dans le IIe Stromate, il témoigne de son intention, convertir et les Grecs et les Juifs; les premiers, en leur faisant reconnaître leurs sources partiellement traditionnelles et en critiquant leurs doctrines originales; les autres, par les témoignages de l'Écriture, insérés dans la trame de l'exposition; surtout, *Strom.,* V, c. III, *P. G.,* t. IX, col. 38, il est question de préparation intellectuelle : aux Grecs qui veulent des preuves, il s'agit de montrer que nos dogmes sont vraisemblables et dignes de croyance, ὅτι ἐστὶ τὰ ἡμέτερα ἔνδοξα καὶ πιστεύεσθαι ἄξια; dans ce but, le meilleur moyen sera de faire valoir les conceptions qui leur sont familières.

Outre cette apologétique générale qui s'occupe surtout du contenu de la révélation, pour chercher à le rendre acceptable aux intelligences, Clément en connaît une autre plus spéciale; il parle de divers *signes* pour reconnaître la transcendance du christianisme et la divinité de son auteur. Pour la *transcendance du christianisme,* voir ceux qui ont été indiqués dans le Protreptique; dans les Stromates : *la sainteté du christianisme, avec l'unité de sa foi,* manifestées par tous les exemples de force chrétienne, ceux des gnostiques comme ceux des martyrs. Voir le sommaire du IVe Stromate, col. 150. Un autre signe allégué est la *propagation du christianisme* en dépit des persécutions. La doctrine chrétienne en fleurit davantage, car elle ne meurt point comme une doctrine humaine, elle ne dépérit point comme un don sans vitalité, ἡ δὲ καὶ μᾶλλον ἀνθεῖ· οὐ γὰρ ὡς ἀνθρωπίνη ἀποθνήσκει διδασκαλία, οὐδ' ὡς ἀσθενὴς μαραίνεται δωρεά. *Strom.,* VI, c. XVIII, *P. G.,* t. IX, col. 400.

La divinité du Christ est attestée par des signes précurseurs, concomitants, postérieurs : d'abord, les prophéties qui l'ont annoncé, puis les témoignages qui accompagnèrent sa naissance temporelle, enfin, les mira-

cles qui, après son ascension, le proclament et le font clairement connaître, [illegible] Strom., VI, c. XV, P. G., t. IX, col. 345. Voir encore Strom., II, c. XII, P. G., t. VIII, col. 992, où les prophéties sont présentées comme motifs de crédibilité.

2. *Progrès, étapes diverses de la perfection au point de départ; tout baptisé est parfait.* — L'erreur gnostique, fondée sur une sorte de théorie déterministe, sur la conception d'une diversité de nature, établissait une différence essentielle entre les pneumatiques et les psychiques, les parfaits et les imparfaits. D'autre part, on méconnaissait et on tournait en dérision le titre d'enfants, νήπια, donné aux chrétiens régénérés. Clément combat ces erreurs, surtout *Pæd.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 284, 285, où, faisant usage de l'Écriture, il montre ce qu'est l'enfance chrétienne, combien glorieuse, qu'entre les régénérés il n'y a aucune distinction naturelle fondamentale, que leur perfection est déjà en un sens consommée, qu'il n'y manque que la consommation de l'éternité, car la foi est déjà la perfection de la doctrine, μαθήσεως τελειότης; rien ne lui manque, elle est de soi chose parfaite et pleine; qui croit au Fils a la vie éternelle. Il y a donc lieu de s'étonner quand on rencontre des hommes qui osent s'appeler parfaits et gnostiques, s'autorisant de l'apôtre; celui-ci s'attribuant la perfection, la faisait simplement consister dans le renoncement à la vie de péché et dans la régénération par la foi. *Ibid.*, col. 312.

b) Description du progrès gnostique; étapes et degrés dans l'ordre universel. — Le progrès de l'âme est fréquemment décrit comme une ascension continue de l'incrédulité à la foi et à l'amour parfait, *Strom.*, V, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 33; ce progrès comporte des progrès partiels qui sont décrits *Strom.*, VII, c. II, col. 413, 416, important passage : l'âme qui avance dans l'épignose et la justice obtient un rang supérieur dans l'ordre universel, βελτίονα ἐν τῷ παντὶ τὴν τάξιν, et chaque étape, προκόπη, la rapproche de l'état d'homme parfait, εἰς ἄνδρα τέλειον, allusion à Eph., IV, 13. Cette ascension est l'effet de l'ordre providentiel, où se meuvent les agents libres, anges et hommes, hiérarchiquement soumis à l'attraction divine de l'esprit, et répartis dans une série graduée de demeures. *Ibid.*, col. 413. Dans cet ordre sont agencés une série de moyens et d'ordres partiels, commandements antérieurs et postérieurs à la loi positive, récompenses et sanctions provisoires par où toute tendance vertueuse est acheminée vers un état plus parfait, εἰς ἀμείνους οἰκήσεις, par où les cœurs endurcis sont amenés au repentir. Cet ensemble de dispositions providentielles obtient efficacement son but, tout en respectant le libre arbitre. *Ibid.*, col. 413, 416.

Pour les demeures ou stages de perfection, μοναί, cf. Hort, *op. cit.*, p. 212.

c) Les divers états de perfection. — Outre ces demeures symboliques, véritables *châteaux de l'âme*, Clément a voulu tracer divers *points de repère*, phases spéciales, moments de crise, de conversion : premier changement salutaire, μεταβολὴ σωτήριος, de l'incrédulité à la foi; le deuxième de la foi à la gnose. La gnose elle-même a son couronnement dans l'amour qui unit l'ami à l'ami, le connu au connaissant. *Strom.*, VIII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 481.

Les diverses phases de la vie chrétienne sont aussi marquées par la *différence des motifs* qui nous inspirent habituellement, crainte, espérance, amour : comparaison des actions faites par crainte ou par amour, *Strom.*, IV, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1321; contre les gnostiques, Clément légitime la crainte. *Strom.*, II, c. VII, VIII. L'espérance des biens futurs est aussi un motif légitime, *Strom.*, II, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 961; c. XII, col. 1084; V, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 32. Mais le désir de ces biens ne constitue pas un motif habituel, l'action vraiment bien faite est celle qui est faite par amour, voulue pour sa beauté même; toute action intéressée est donc indigne du gnostique. *Strom.*, IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1349. Il souffre par amour; ceux qui sont enfants dans la foi souffrent par motif de crainte ou de désir. *Strom.*, VII, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 493; cf. c. XII, col. 509. Sur le désintéressement du gnostique, voir plus loin, *Foi et gnose*.

De la considération des divers états de perfection provient également la division des chrétiens en deux catégories, les gnostiques et les fidèles, division que la plupart des critiques reprochent à Clément comme une erreur ou, tout au moins, une dangereuse exagération. Voir par exemple, Seeberg, *Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, t. I, p. 101. Un petit nombre l'expliquent en bonne part : « En dépit de quelques exagérations fortement idéalistes, les théories en question ne sont nullement aussi dangereuses, bien moins sont-elles étrangères au christianisme. Il est absolument faux que dans la pensée de Clément la πίστις s'oppose d'une façon tranchée à la γνῶσις; bien mieux, la gnose est un épanouissement de la foi et jusque dans ses formes les plus élevées lui demeure fidèlement unie. » Capitaine, *op. cit.*, p. 267. Voir plus loin, *Foi et gnose*. Voir aussi col. 183, comment, à l'encontre des hérésies gnostiques, aristocratiques et dédaigneuses de la foule, Clément relève la dignité des simples baptisés, établit qu'ils sont déjà dans un état de perfection.

2° *Moyens de régénération, de purification et d'expiation.* — Ces moyens sont le baptême et la pénitence, les demeures purificatrices, les jugements et châtiments.

1. *Le baptême est décrit par ses effets sanctificateurs, c'est une régénération.* — Le baptême est une illumination, une filiation divine, perfection et immortalité. Cette œuvre divine s'appelle fréquemment χάρισμα, λουτρόν, φώτισμα, τέλειον : charisme, elle opère la rémission de nos fautes; bain, elle nous purifie de nos péchés; illumination, elle nous fait voir cette sainte lumière du salut, par où le divin nous est communiqué, βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα. καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα, καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν, λουτρὸν μὲν δι' οὗ τὰς ἁμαρτίας ἀπορρυπτόμεθα, χάρισμα δέ, ᾧ τὰ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν ἐπιτίμια ἀνεῖται, φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνον φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν. *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 281.

Ces grâces nous sont communiquées par l'Esprit-Saint descendu du ciel; il est l'œil de notre âme par où nous voyons le divin. Οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν· ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος. *Ibid.*, col. 284. Cf. col. 288, 309. Le baptême est un remède, παιώνιον φάρμακον. *Ibid.*, col. 285. C'est une régénération. *Strom.*, III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189. Cf. *Pæd.*, l. II, c. XII, col. 540, l'eau baptismale est comparée à une matrice, τοιούτους ἡμᾶς εἶναι βούλεται οἵους καὶ γεγέννηκεν ἐκ μήτρας ὕδατος. *Strom.*, IV, c. XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1369. Nos frères sont ceux qui ont été régénérés dans le même Verbe. *Strom.*, II, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 976. Cf. c. XIII, col. 996; c. XXIII, col. 1097.

D'après certains textes, Clément parait avoir connu la *confirmation*, tout au moins comme un rite complémentaire du baptême : μετὰ τὴν σφραγῖδα καὶ τὴν λύτρωσιν, *Quis dives*, c. XXXIX, *P. G.*, t. IX, col. 644; cf. *ibid.*, c. XLII, col. 648, où il est question du *sigillum* préservateur, administré par l'évêque, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου.

2. *Chutes après le baptême, purifications, pénitence.* — Les chutes après le baptême sont punies de peines

purificatrices envoyées par Dieu. *Strom.*, IV, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 1364. Voir plus loin : *Jugements et sanctions.* Les purifications amènent l'âme à la pénitence, ἐκβιάζονται μετανοεῖν. *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 416. Clément, *Strom.*, II, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 993-997, est amené par une citation du *Pasteur* d'Hermas à s'occuper de la μετάνοια. Celle-ci a été dépeinte par Hermas comme une disposition morale, acte de grande sagesse : τήν μετάνοιαν σύνεσιν εἶναί φησι μεγαλὴν. *Ibid.*, col. 993. Hermas et Clément, après lui, la décrivent par ses signes, ses effets extérieurs : changement de vie et mortification. Voir Hermas, *Pasteur, Mand.*, v, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 482 sq. Clément ajoute : La rémission des péchés diffère de la pénitence ; l'une et l'autre, d'ailleurs, sont en notre pouvoir. Ἄφεσις τοίνυν ἁμαρτιῶν μετανοίας διαφέρει· ἄμφω δὲ δείκνυσι τὰ ἐφ' ἡμῖν. *Ibid.*

Il faut voir plus loin une autre distinction : celle de la rémission, ἄφεσις, et du pardon, συγγνώμη. Après avoir remarqué dans une explication allégorique, *ibid.*, col. 1009, que la μετάνοια, de sa nature, appelle le pardon, συγγνώμη, il distingue pardon et rémission : le pardon ne comporte pas la simple rémission, mais la guérison. Ἡ συγγνώμη δὲ οὐ κατὰ ἄφεσιν, ἀλλὰ κατὰ ἴασιν συνίσταται. Le pardon ne semble pas avoir été une chose très rare, puisque Clément fait allusion, *Strom.*, II, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 1068, à des prêtres trop indulgents pour les fautes et trop prompts à accorder le pardon : ὅσους γὰρ διὰ τὸ φιλικῶς πρὸς ἁμαρτίας ἔχειν ἡ συγγνώμη παρεισέρχεται. Cf. *ibid.*, col. 1068. Le Seigneur dit ouvertement que les fautes et les péchés sont en notre pouvoir, quand il nous montre les modes de guérison convenables aux maladies, quand, par la voix d'Ézéchiel, il demande aux pasteurs de nous corriger, πρὸς τῶν ποιμένων ἐπανορθοῦσθαι βουλόμενος ἡμᾶς. Car, dit le Seigneur, c'est une grande joie pour le Père céleste, que le salut d'un seul pécheur. *Ibid.*

Dans un passage souvent discuté, Clément parle de celui qui, ayant quitté les mœurs païennes pour embrasser la foi, retombe après la première rémission, ἄφεσις. Quand même il obtiendrait le pardon, il lui faut rougir, puisqu'il ne peut retrouver la pureté de la première rémission, κἂν συγγνώμης τυγχάνῃ, αἰδεῖσθαι ὀφείλει, μηκέτι λουόμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. *Strom.*, II, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 996. D'ailleurs, Clément vient de citer Hermas, qui s'exprime ainsi : Même à ceux qui, après avoir embrassé la foi, retombent en quelques fautes, Dieu, dans sa grande miséricorde, a donné une seconde pénitence ; afin que celui qui aura été tenté après la vocation, s'il est vaincu par contrainte ou par surprise, reçoive encore une pénitence unique sans retour possible. Ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἐπὶ τοῖς κἂν τῇ πίστει περιπίπτουσί τινι πλημμελήματι, πολυέλεος ὤν, μετάνοιαν δευτέραν, ἥν εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθείς, μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. *Strom.*, II, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 996. La citation et le contexte paraissent indiquer une certaine tendance au rigorisme. Quelques critiques veulent y voir simplement un symbole emprunté à la doctrine d'Hermas, une figure du prix de la grâce intérieure qui n'est point donnée indéfiniment et sans mesure, et du danger de son abus. Se plaçant au point de vue ascétique et parénétique, Clément aurait voulu mettre les fidèles en garde contre ces périls. A ce propos, il faut noter que pour Clément, comme pour Hermas, c'est un signe de pénitence que de demander fréquemment le pardon de ses fautes, δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις. *Strom.*, II, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 996.

3. *Doctrine pénale eschatologique, jugements et sanctions.* — *a*) *Distinction de divers jugements et sanctions correspondantes.* — Clément parle à diverses reprises de jugements partiels, provisoires, auxquels correspondent des épreuves purificatrices : corrections nécessaires... par des jugements variés, παιδεύσεις αἱ ἀναγκαῖαι... διὰ προκρίσεων ποικίλων, *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 416 ; châtiments partiels, que l'on appelle corrections, μερικαὶ παιδεῖαι, ἃς κολάσεις ὀνομάζουσιν. *Ibid.*, c. XVI, col. 542. Ces châtiments providentiels sont infligés par le ministère des anges, διὰ τῶν προσεχῶν ἀγγέλων. Voir Hort, *op. cit.*, p. 217, note sur la continuité des intermédiaires angéliques et de leur ministère providentiel, signifiée par προσεχής. Ces jugements provisoires sont expressément distingués du jugement final et décisif, παντέλης κρίσις. *Ibid.*, c. II, col. 416 ; c. XVI, col. 542.

b) *Théorie du châtiment.* — L'utilité et la légitimité du châtiment, sa place dans l'ordre providentiel, sont des considérations très familières à Clément. Voir spécialement *Strom.*, I, c. XXVII, *P. G.*, t. VIII, col. 917, 920, 921 : apologie de la Loi en tant que pénalité ; comparaison du mal moral à la maladie physique, du châtiment au traitement médical ou chirurgical ; nécessité providentielle de la douleur. Faut-il en conclure que, dans la pensée de Clément, tout châtiment infligé par la providence est médicinal, en d'autres termes que Dieu ne punit pas, mais qu'il corrige seulement ? On serait porté à le conclure de *Strom.*, VII, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 541 : Dieu ne châtie pas : car le châtiment consiste dans la réciprocité du mal infligé, θεὸς οὐ τιμωρεῖται. ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις. — Pourtant, il faut chercher la pensée de Clément dans le passage où il traite la question d'une façon générale, *ex professo*. *Strom.*, IV, c. XXIV, *P. G.*, t. VIII, col. 1361, 1364. En cet endroit, d'abord, il emploie d'une façon large le terme qu'il repoussait au sens strict de vengeance ou de talion, τιμωρούμεθα, parlant des châtiments encourus par nos péchés ; ensuite, il indique expressément le double rôle utile du châtiment, non seulement la correction du coupable lui-même, mais encore l'admonition exemplaire qui en préservera d'autres ; enfin, en terminant ce chapitre, il distingue expressément la catégorie des corrigibles, παιδευόμενοι, et celle des rebelles, ἄπιστοι. Cette dernière distinction des corrigibles et des infidèles rebelles revient ailleurs. *Strom.*, VI, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 333. Le même texte, Is., XL, 15, est allégué, voir la note de Potter ; et les ἄπιστοι sont représentés comme s'étant volontairement placés en dehors de l'ordre salvifique, séparés du corps, περίσσοι εἰς σωτηρίαν, ἀπορριπτόμενοι τοῦ σώματος. Voir encore *Strom.*, I, c. XXVII, *P. G.*, t. VIII, col. 920, châtiments des incorrigibles pour l'utilité des corrigibles, et *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 413, 416, double catégorie de libre arbitre, ici rebelle, là corrigible.

c) *Purification après la mort.* — Cette purification se fait par le moyen de châtiments, nécessaires avant de parvenir à la demeure réservée, ἀποθέσθαι τὰ πάθη ἀνάγκη τοῦτον, ὡς εἰς τὴν μονὴν τὴν οἰκείαν χωρῆσαι δυνηθῆναι. *Strom.*, VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 332. Ces châtiments consistent partiellement dans le délai de la béatitude, partiellement dans la confusion des fautes commises, peines morales qui subsistent même après le châtiment et la purification : κἂν παύσωνται ἄρα που αἱ τιμωρίαι κατὰ τὴν ἀποπλήρωσιν τῆς ἐκτίσεως καὶ τῆς ἑκάστου ἀποκαθάρσεως.

d) *Jugement dernier*, παντέλης κρίσις, *et châtiments définitifs.* — Il est question de la manifestation du Seigneur dans son second avènement, de la confusion des pécheurs, dans *Adumbrat. in I Joa.*, II, 23, *P. G.*, t. IX, col. 737. D'une façon générale relativement à la justice présente et future, aux jugements et châtiments, voir *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 181, où sont réunies des citations d'écrivains païens. Les infidèles et pécheurs, ἄπιστοι, ἀνίατοι, que Clément a nettement distingués et qualifiés d'endurcis, incorrigibles, ne ressus-

citeront pas (exigence du Ps. i, 4, 5, 6); ils sont déjà condamnés, d'après Joa., iii, 18. Pæd., l. I, c. x, P. G., t. viii, col. 360. Cf. Strom., II, c. xv, col. 1008. Mais les âmes des méchants sont immortelles et destinées au supplice du feu. Strom., IV, c. vii, col. 1256, dans les ténèbres extérieures, avec pleurs et grincements de dents, Pæd., l. I, c. x, col. 357; c'est là le supplice du feu éternel, *κόλασις αἰώνιος φλογός*. *Quis dives*, c. xxxiii, *P. G.*, t. ix, col. 640, préparé au démon et à ses anges. *Prot.*, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 173.

3° *Retour aux vues générales : continuité de l'ascension et de son terme eschatologique.* — 1. Dans un passage capital, *Strom.*, VII, c. x, *P. G.*, t. ix, col. 477-481, on trouve indiqués : *a)* *le point de départ*, la foi, bien intérieur à l'âme, πίστις ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθόν, dans laquelle il faut grandir en recevant, autant que possible, la gnose, col. 477; *b)* la *continuité* de l'ascension, car il est dit : *A celui qui a, il sera donné;* à la foi est donnée la gnose, à la gnose la charité, à la charité l'héritage; cf. c. xi, col. 496, la grâce d'adoption, gage immédiat du progrès suprême, κορυφαιοτάτη προκοπή, et de la vision face à face; *c)* *le terme :* la gnose nous conduit à la fin sans limite et parfaite, nous enseignant par avance cette vie que nous mènerons plus tard, vie divine avec les dieux, lorsque nous aurons été délivrés de toute peine et de tout châtiment, enduré pour la purification de nos péchés. Après cette rédemption, récompense et honneurs sont donnés aux consommés en perfection, τελειωθεῖσιν, arrivés au terme de toute purification et de toute λειτουργία, même la plus sainte : alors aux purs de cœur, réunis au Seigneur, échoit le rétablissement, ἀποκατάστασις, dans la contemplation éternelle.

Suivant la remarque d'Atzberger, *op. cit.*, p. 356, la perfection du gnostique est souvent décrite en des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci; de sorte qu'on peut se demander à quel moment la béatitude est accordée. De l'examen de quelques textes, *Quis dives*, c. xlii, *P. G.*, t. ix, col. 649, 652; *Strom.*, IV, c. iv, *P. G.*, t. viii, col. 1228; c. vii, col. 1256; V, c. xiv, *P. G.*, t. ix, col. 181, il ressort que cette béatitude est obtenue immédiatement après la mort, par les âmes complètement purifiées. — Cette conclusion est confirmée : *a)* par l'enseignement de Clément, à la suite d'Hermas, relatif à l'*évangélisation par les apôtres, des âmes justes retenues dans l'Hadès.* La prédication du Christ dans l'Hadès, pour les Juifs seuls, est expliquée dans *Strom.*, VI, c. vi, *P. G.*, t. ix, col. 265 sq.; tandis que dans *Strom.*, II, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 980, il est dit que les gentils eux-mêmes sont sauvés s'ils ont vécu selon la loi naturelle. D'ailleurs, *sans la foi au Christ, aucune purification pour personne.* — *b)* *L'attitude de Clément* vis-à-vis du chiliasme est une autre confirmation. Toute sa tournure d'esprit, toute son allure théologique l'en éloigne, et Atzberger, *op. cit.*, p. 358, voit un indice de cette opposition dans la façon dont il entend l'Hebdomade et l'Ogdoade, degrés de perfection morale, et symbolique acheminement vers la béatitude. Cf. *Strom.*, IV, c. xvii, *P. G.*, t. viii, col. 1317; c. xxv, col. 1368; V, c. vi, *P. G.*, t. ix, col. 61.

2. *Résurrection.* — Annonce d'un livre Περὶ ἀναστάσεως. *Pæd.*, l. III, c. x, *P. G.*, t. viii, col. 521. L'arbre dont les feuilles ne meurent pas, Ps. i, 1-3, est un symbole de la résurrection. *Pæd.*, l. I, c. x, *P. G.*, t. viii, col. 360. Aux hérétiques qui prétendaient que la résurrection avait déjà eu lieu, Clément montre que nous l'attendons encore. *Strom.*, III, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 1152. Cf. *Strom.*, V, c. xiv, *P. G.*, t. ix, col. 157. Dans la résurrection l'âme reprendra son corps; ils se réuniront suivant la loi de leur être, suivant la naturelle harmonie de leur composition, *in resurrectione animam in corpus reverti. Conjunguntur sibimet invicem juxta genus proprium, secundum compositionem alterutrum se quodam complexu coaptantes.* *Adumbrationes in I Pet.*, *P. G.*, t. ix, col. 729.

3. *Bonheur des justes.* — C'est le repos éternel en Dieu, habituellement désigné par le terme ἀνάπαυσις. C'est la claire révélation du siècle futur, le face à face, τὴν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἐναργῆ ἀποκάλυψιν... πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. *Pæd.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 293. Nous y serons initiés aux saints mystères, nous y jouirons des secrets célestes que l'oreille n'a point entendus, etc.; suit toute une description enthousiaste et poétique. *Prot.*, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 240. Clément rappelle à diverses reprises, contre les millénaires, le caractère transcendant de cette béatitude, connue seulement *par voie d'analogie*. Voir spécialement, *Pæd.*, l. III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 665, allusion à Isaïe, i, 19 : les biens de la terre, biens humains, beauté, richesse, santé, force, car les vrais biens sont ceux que « l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont point connus du cœur de l'homme... », ceux qui sont vraiment τὰ ὄντως ὄντα..., au regard desquels les biens présents ne sont que participations et synonymes, κατὰ μετουσίαν δὲ ἐκείνων τὰ τῇδε συνωνυμεῖ.

J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, p. 51-81, motifs de conversion; Le Nourry, *Dissertationes*, du mariage, *P. G.*, t. ix, col. 1175-1181; des vertus chrétiennes, *ibid.*, col. 1181-1199; du gnostique ou chrétien parfait, *ibid.*, col. 1199-1235; Bigg, *The christian platonists*, Oxford, 1886, p. 83-100, les deux vies; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 341 sq., le salut; p. 358 sq., la pénitence d'après Clément; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 257-301, motifs des actes et degrés de perfection; p. 312-320, baptême et pénitence.

Sur l'*eschatologie* de Clément, voir W. de Loss Love, *Clemens of Alexandria not an after-death probationist or universalist*, dans *The Bibliotheca sacra*, octobre 1888, p. 608-628; Bigg, *op. cit.*, p. 111-115; L. Atzberger, *op. cit.*, p. 330-366, Élaboration scientifique de l'eschatologie révélée, d'après Clément d'Alexandrie, voir notamment, p. 352-356, le ciel et le royaume du ciel; p. 356-361, l'état des âmes justes immédiatement après la mort, la doctrine de Clément sur la descente du Christ aux enfers, sa position par rapport au millénarisme; p. 361-366, les châtiments de l'autre vie; G. Anrich, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17.5.1902 für H. J. Holtzmann*, Tubingue, 1902, p. 95-120 (publié à part).

IV. FOI ET GNOSE; AMOUR DE DIEU ET AMOUR DES HOMMES; CULTE ET SACREMENTS. — 1° *Foi et gnose.* — La gnose est une élaboration scientifique du contenu de la foi, *fides quærens intellectum :* elle est l'édifice construit sur son fondement; mieux encore, elle en est le développement vital. Élaboration scientifique, elle est chose rationnelle; construite sur le fondement, elle tient de la foi toute sa solidité, et ne saurait trouver ailleurs de point d'appui; développement vital, elle est animée du principe surnaturel, et cette vie s'accroît et se fortifie encore par l'influence de la charité, le concours des diverses vertus. Il y a donc là une évolution logique et une évolution vivante; il y a de l'intellectualisme, et il y a de la foi vécue.

Faute de reconnaître l'un ou l'autre de ces points de vue, on défigure cette théorie générale des rapports de la gnose et de la foi, le point de vue le plus original de Clément, celui par où sa doctrine est restée le plus célèbre et le plus féconde. Harnack a écrit, au sujet de l'œuvre de Clément : « Ce fut là — pour la forme et pour le fond — la découverte du christianisme scientifique, qui ne contredit point la foi, mais qui, ne se bornant plus à des consolidations ou éclaircissements partiels, la fait monter dans une autre sphère, spirituelle et plus haute, quittant le domaine de l'autorité et de l'obéissance, pour le domaine du savoir lumineux et de l'assentiment intérieur spirituel, montant vers Dieu sur les ailes de l'amour. » *Dogmengeschichte*, Fribourg-

en-Brisgau, 1894, t. I, p. 595. Cette belle esquisse fausse essentiellement la pensée de Clément. La foi d'autorité est à la base de l'édifice; il en dépend tout entier. La gnose s'acquiert et se consomme dans la même dépendance qui a donné naissance à la foi. Elle est tout ensemble *œuvre de science et de tradition*, apparente contradiction qui est une énigme pour Winter, *op. cit.*, p. 114-115. C'est qu'elle est l'œuvre du Christ, auquel l'âme s'est donnée et dont elle reste dépendante par l'humble foi et par l'amour confiant.

1. *La foi.* — *a*) *Définitions et notions.* — Passage capital, *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 933-941, où après avoir fait voir la nature de la vraie philosophie, sa nécessité pour connaître un Dieu transcendant, col. 936, 937, il définit la foi, et affirme, d'après saint Paul, sa nécessité pour plaire à Dieu, col. 940. La foi que les Grecs calomnient, l'estimant vaine et barbare, est une anticipation volontaire, un assentiment pieux, πρόληψις ἑκουσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, selon Heb., XII, 1, 2, 6.

En tant qu'anticipation, la foi est *une adhésion à un principe;* envisagée comme telle, d'après la terminologie et le point de vue aristotéliciens, la foi devance la science, et constitue le fondement de la certitude scientifique. *Strom.*, II, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 948. Cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, t. II, p. 400; Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Paris, 1892, p. 217-218.

Elle n'est pourtant pas un préjugé quelconque, mais un assentiment à un témoignage imposant, συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι. *Strom.*, II, c. VI, col. 964. De là, son caractère d'adhésion immédiate et de foi d'autorité. C'est la voix de Dieu que nous entendons, se démontrant et s'imposant d'elle-même, ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνήν. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 941. Cf. c. VI, col. 960; c. IV, col. 944; V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 20, 21. C'est que la foi est un organe, une main, un œil. *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 384. Elle constitue un mode de connaissance et d'assentiment où l'âme s'unit directement à son objet, bien qu'inévident, ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴ συγκατάθεσις. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 940.

b) *La foi, germe de vie future.* — Elle est le commencement du salut et l'élément nécessaire à la vie. Clément allègue Heb., XI, 6, dans *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 939; cf. col. 965, 968. — La foi est une grâce, χάρις, qui nous fait monter vers l'être infiniment simple, *Strom.*, II, c. IV, col. 945; elle est chose divine, le fondement de la charité, c. VI, col. 965; elle est force pour le salut, principe dynamique pour la vie éternelle, ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζώην αἰώνιον, c. XII, col. 992. Dès ici-bas elle atteint son objet, voir les textes cités plus haut.

2. *La gnose, ses rapports avec la foi.* — *a*) *Notions empruntées à saint Paul.* — D'après Rom., I, 17, la gnose n'est autre chose que l'accroissement et la perfection de la foi : l'apôtre semble annoncer une double foi, ou plutôt une seule, qui reçoit accroissement et perfection. La κοινὴ πίστις est placée comme un fondement. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 12. D'après I Cor., III, 1, 3, il y a un premier enseignement bon pour les commençants, *quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.* Cette première doctrine est un fondement, dans l'attente d'édifices futurs. Tels seront d'après Clément les édifices gnostiques, construits sur le fondement de la foi au Christ Jésus : ταῦτα γνωστικὰ ἐποικοδομήματα τῇ κρηπῖδι τῆς πίστεως τῆς εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. *Strom.*, V, c. IV, *P. G.*, t. IX, col. 45.

b) *Union intime de la gnose et de la foi; la gnose, épanouissement de la foi.* — Ces paroles de l'apôtre autorisent à distinguer deux états de perfection et d'imperfection, plus exactement, deux états d'inégale perfection. Voir plus haut. Ce sont deux états de connaissance plus ou moins parfaite. Clément se rappelle que dans le Pédagogue il a fait voir l'éducation et la nourriture des enfants, τὴν ἐκ παιδῶν ἀγωγὴν καὶ τροφήν, c'est-à-dire cette formation qui va se développant de la catéchèse à la foi et prépare les hommes futurs, les candidats de la gnose. *Strom.*, VI, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 208. La gnose est un état plus avancé : πλέον τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι. *Strom.*, VI, c. XIV, col. 332.

On ne saurait néanmoins les opposer; elles sont intimement entrelacées, associées dans un divin accord : πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται, *Strom.*, II, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 948; pas de foi sans gnose, pas de gnose sans foi. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 1. L'édifice de la gnose est construit par la recherche alliée à la foi, μετὰ πίστεως συνιοῦσαν ζήτησιν. *Ibid.*, c. I, col. 13. Seulement elles sont distinctes comme le sont l'abrégé et le développement, *ibid.*, col. 481, comme la connaissance confuse et la science distincte. *Ibid.*, c. XIII, col. 516; cf. col. 323.

c) *La gnose est l'œuvre du Christ dans l'âme qui lui est étroitement unie; elle est le gage de la vie future.* — Elle est l'opération du Christ de qui nous vient, par les apôtres, la tradition gnostique. *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 277. Elle est le Christ lui-même, notre jardin spirituel, en qui nous sommes transplantés. *Strom.*, VI, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 209. Le Christ est à la fois la base et l'édifice; lorsque nous passons de la foi à la gnose, de la gnose à la charité et à l'héritage céleste, ce progrès spirituel a pour condition l'intime dépendance, l'étroite communion et subordination qui nous unit au Seigneur dans la foi, la gnose et la charité, *Strom.*, VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 480-481; la perfection de l'âme gnostique est d'être avec le Seigneur, σὺν τῷ Κυρίῳ γίγνεσθαι, subordonné dans une étroite union, là où il est, ὅπου ἐστὶν προσεχῶς ὑποτεταγμένη. *Ibid.*, col. 481.

Œuvre du Christ, cette connaissance demeure dans l'âme, à l'état de réalité vivante et durable : αἴδιος θεώρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει, *Strom.*, IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1346, avec cette vie spirituelle et cette perfection vient dans nos âmes la justice, *Strom.*, VI, c. XII, *P. G.*, t. IX, col, 324; description de cette justice : sceau imprimé dans l'âme, δικαιοσύνης σφραγίς, puissance de bien faire, d'où une transformation qui est le gage de la glorification future; car telles sont les propriétés caractéristiques, χαρακτηριστικαὶ ποιότητες, par où une âme est connue glorifiée, une autre condamnée. *Ibid.* Cf. col. 360. Le caractère de l'Esprit-Saint, χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα, imprimé dans l'âme par la foi; et *Strom.*, IV, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1326, le signe saint, le caractère de la justice..., l'onction d'une âme qui plaît à Dieu et qui tressaille en vertu de l'habitation de l'Esprit-Saint. Voir encore tous les endroits où, suivant la remarque d'Atzberger, *op. cit.*, p. 352, la perfection du gnostique est décrite dans des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci, où le gnostique est dépeint comme égal aux anges, comme un porte-Dieu, comme un Dieu. *P. G.*, t. IX, col. 325, 327, 516; t. VIII, col. 1360.

Sur cette déification, cf. la note de Potter, *P. G.*, t. VIII, col. 233, qui donne de nombreuses références. Voir aussi Hort, *op. cit.*, p. 203 : « Pour le lecteur contemporain, il n'y a rien d'aussi surprenant, dans la lecture de Clément, que de l'entendre réitérer ses affirmations relatives à la déification du gnostique, non seulement dans la vie future, mais dans la vie présente... Pour prouver sa doctrine, il cite des passages de la Bible et d'auteurs profanes. Il aurait pu invoquer encore II Pet., I, 4, θείας κοινωνοὶ φύσεως, et les prétentions stoïciennes à l'égalité divine... Toutefois, ce qui nous déconcerte, Clément nie l'identité de la vertu di-

vine et de la vertu humaine. — Voir dans *Strom.*, III, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 524, cette protestation de Clément contre le panthéisme stoïcien. Il est remarquable du reste, *ibid.*, p. 204, que la doctrine de la déification est chez saint Irénée.

d) La gnose est quelquefois présentée comme le résultat d'une tradition secrète, transmise à la faveur d'une *méthode ésotérique* et de la *discipline du secret*. — Jésus n'ayant point révélé à beaucoup ce qui ne pouvait être compris de la foule, il en instruisit seulement un petit nombre qu'il savait capables de recevoir cet enseignement et de s'en pénétrer; ce qui est secret, comme la doctrine relative à Dieu, est confié à la parole, et non aux écrits, τοῖς ὀλίγοις τε ἐκλέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτὰ· τὰ δὲ ἀπόῤῥητα, καθάπερ ὁ θεὸς, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμμασι. *Strom.*, I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 701. Les maîtres de Clément avaient reçu de Pierre, Jacques, Jean et Paul, cette tradition, transmise de père en fils. *Ibid.* Sur le danger de divulguer cet enseignement secret et de le confier à des esprits mal préparés, cf. *Strom.*, I, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 709. Voir encore *Strom.*, I, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 753, sur ce qu'il faut divulguer les mystères de la foi seulement à ceux qui sont capables d'entendre la vérité; *Strom.*, V, c. IV, *P. G.*, t. IX, col. 37 sq., sur l'usage des symboles; c. X, col. 94 sq., sur la tradition apostolique relative au secret des mystères; et sommaire, col. 151.

Sur la foi et la gnose. H. E. F. Guericke, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1824, p. 111-124; Knittel, *Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LV (1873), p. 171-219, 363-417; F. J. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 112-124; Bigg, *The christian platonists*, Oxford, 1886, p. 91-94; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., 1894, t. I, p. 594 sq.; Seeberg, *Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, t. I, p. 100; Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, p. 351-352, la connaissance du salut; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 185-201; Pascal, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie* (thèse), Montdidier, 1901; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 267-282.

2° *La charité; ses effets sanctificateurs et unitifs.* — 1. *La charité est le terme de l'ascension gnostique.* — Elle n'est plus le désir, mais l'amoureuse union; elle met le gnostique en possession des biens à venir, possédés par anticipation. *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 293, 296, 297. S'unissant à l'âme, contiguë à l'âme, ἀγάπη ἀδιάστατος, la charité y met l'empreinte de la justice, δικαιοσύνης σφραγῖδα, elle est en Dieu et elle contient Dieu, θεοφοροῦσα καὶ θεοφορουμένη. *Ibid.*, c. XII, col. 325. De la sorte, le gnostique reçoit *le caractère de l'un*, ἐν τῷ ἑνὶ χαρακτηρίζεται, il devient homme parfait, *vir perfectus in mensuram plenitudinis Christi*, ami et fils, ayant droit à la vision béatifique; son âme, devenue par affinité toute pneumatique, s'incorpore à l'Église pneumatique, elle y demeure pour arriver au divin repos, μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ. *Strom.*, VII, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 496. Il a reçu *le caractère de l'un*, c'est dire qu'il est unifié en lui-même, dans son âme complètement pacifiée. En effet, la pureté et la familiarité de Dieu, la pratique de la contemplation, produisent l'état de simplicité sans passion. *P. G.*, t. VIII, col. 1252. Cf. t. IX, col. 293. Plus expressément, cela signifie l'union au Christ : croire dans le Fils, c'est devenir *monadique*, unifié en soi-même et uni au Christ; ne pas croire, c'est se séparer de lui, et être partagé, divisé en soi-même, μερισθῆναι. *Strom.*, IV, c. XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1365. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 120, note 3. Donc notre unité, ἕνωσις, est un effet, une participation de celle du grand-prêtre, elle-même solidaire de la divine unité, αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς εἷς, ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ. *Ibid.*, c. XXIII, col. 1360. De là encore, l'unité des fidèles dans la charité, à laquelle le Protreptique appelle instamment ses auditeurs, voulant en faire des catéchumènes : Hâtons-nous de nous réunir nombreux, en un seul amour dans l'unité de la nature monadique, εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοί, κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν. *Ibid.*, col. 200. Voir plus loin, *amour du prochain.*

2. *L'impassibilité, ἀπάθεια, fruit de l'union.* — L'union divine produit dans l'âme gnostique *un état très voisin de l'impassible identité*, προσεχέστατον ἐκείνης τῆς ταυτότητος ἀπαθοῦς. *Strom.*, IV, c. VI, col. 1252. Les créatures n'ont plus rien qui puisse l'émouvoir, non seulement dépouillé de toute passion désordonnée, il est parvenu d'abord à la métriopathie, cf. *Strom.*, VI, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 325, 328, mais montant plus haut, il ne ressent plus en lui d'amour des créatures qui ne soit directement et immédiatement rapporté à Dieu : pour aucun ami il ne ressent d'amour vulgaire, mais par les créatures il s'élève à l'amour du créateur, οὐδὲ ἄρα φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων. *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 293. La disposition où il se trouve n'est donc point la totale insensibilité, l'indifférence apathique, que saint Augustin flétrit chez le stoïcien : *hunc stuporem omnibus vitiis pejorem. De civit. Dei*, l. XIV, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 415. Le gnostique de Clément est un être vivant et agissant, qui use des créatures selon l'ordre providentiel, pour parvenir au créateur, regardant cet ordre comme juste et saint, estimant à sa valeur chacun des moyens qu'il nous offre : tel est le sens de nombreux et importants passages, suffisant à corriger l'impression qui résulte de la terminologie stoïcienne ou épicurienne, ἀπάθεια, ἀταραξία. Voir spécialement dans leur ensemble *Strom.*, IV, c. V, VI, *P. G.*, t. VIII, plus particulièrement, col. 1234 : être en santé, avoir à sa disposition le nécessaire assure la liberté de l'âme, l'affranchissement de tout obstacle, l'usage légitime des choses présentes... Tous ces moyens il faut les rechercher, non pour eux-mêmes, mais pour le corps, et se soucier du corps en vue de l'âme... Voir encore le c. XXVI, comment l'homme véritablement parfait use du corps et des choses terrestres, surtout col. 1376 : il use de son corps, comme un voyageur use des abris et des demeures passagères; il prend soin des choses terrestres et du lieu de son habitation, mais il sait les quitter sans s'émouvoir.

3. *Où et quand se réalise cette perfection?* — En commençant un de ses portraits du gnostique, Clément remarque que la perfection existe dans des genres et degrés divers, mais il ne sait si, parmi les mortels, il se rencontre une perfection absolue en tous genres, excepté dans le Christ seul, πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων, ἔτι ἄνθρωπος ὤν, πλὴν μόνου ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐνδυσάμενος. *Strom.*, IV, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 1340. Voir sommaire de *Strom.*, IV, col. 150. Ainsi tombent les reproches faits à Clément par divers critiques : son idéal est très élevé, mais non pas chimérique, pas plus que celui proposé par l'Évangile, la perfection du Père céleste, puisqu'il avoue lui-même que c'est un idéal vers lequel on doit tendre sans espérer de le réaliser complètement. Il faut d'ailleurs se rappeler la remarque d'Atzberger, citée plus haut, col. 190. Les principaux traits du gnostique semblent presque autant convenir à la vie future qu'à la vie présente. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 122, et *Strom.*, VI, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 325, 328, 329.

4. *Le désintéressement absolu du gnostique* appartient à la même région d'idéal presque surhumain. Clément le décrit en des passages qui sont demeurés célèbres. Vouloir la gnose divine, dans la considération de quelque avantage, ne saurait convenir au gnostique : pour l'engager en la contemplation, la gnose lui suffit. J'irai jusqu'à dire que son choix s'attachera à la gnose, indépendamment du désir d'être sauvé; c'est pour la divine science qu'il poursuit la gnose, τολμήσας γὰρ

εἴποιμ' ἂν, οὐ διὰ τὸ σώζεσθαι βούλεσθαι τὴν γνῶσιν αἱρήσεται ὁ δι' αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τὴν γνῶσιν. *Strom.*, IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1345.

Si donc par hypothèse, on proposait au gnostique le choix de la divine gnose ou du salut éternel — hypothèse d'ailleurs qui sépare des objets absolument identiques — sans hésiter il choisirait la gnose divine, jugeant qu'il faut choisir pour elle-même cette céleste propriété qui vient consommer la foi et par l'amour se développer en gnose. Εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον· εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα· οὐδὲ καθοτιοῦν διστάσας, ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ. δι' αὐτὴν αἱρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπην εἰς γνῶσιν ἰδιότητα. *Ibid.*, col. 1348. Celui qui écoute la vocation pure, selon qu'elle se fait entendre, s'élance vers la gnose sans être influencé par quelque crainte ou quelque désir... Si donc par hypothèse il avait reçu de Dieu le pouvoir de faire sans châtiment des œuvres défendues, s'il n'avait reçu à ce sujet aucune promesse de béatitude, quand même il serait persuadé que Dieu ne verra point ses actes — chose impossible — il ne lui viendra pas le simple désir d'une action contraire à la droite raison, ayant une fois choisi ce qui est vraiment honnête, ce qui en soi mérite l'élection, requiert l'amour. *Ibid.*, c. XXII, col. 1356.

3° *Charité envers le prochain, vie sociale.* — L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont désignés par le même mot : charité, ἀγάπη; dans certains passages, l'écrivain passe insensiblement de l'un à l'autre, les comprend dans une même visée, établit entre eux un étroit rapport de causalité, de communauté d'origine. Voir les textes cités, à propos de l'*agape*, et la conclusion qui les résume.

Au commencement du c. IX, *Strom.*, II, *P. G.*, t. VIII, col. 976, chapitre qui traite de la filiation et de la connexion des vertus, il est question de la charité et de la fraternité. La charité est l'accord des idées, de la vie et des mœurs, ὁμόνοια τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον, en un mot la communauté de vie, κοινωνία βίου. Voir ce qui suit sur l'hospitalité, la fraternité, la φιλανθρωπία, et autres vertus annexes de la charité. Puisque l'homme véritable qui est en nous est l'homme pneumatique, l'humanité est la fraternité de ceux qui sont participants du même esprit. Εἰ δὲ τῷ ὄντι ἄνθρωπος ὁ ἐν ἡμῖν ἐστιν ὁ πνευματικός, φιλαδελφία ἡ φιλανθρωπία τοῖς τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος κεκοινωνηκόσιν. *Ibid.*, col. 977. Il faut distinguer l'amitié parfaite, amitié désintéressée, vraiment vertu chrétienne, de l'amitié commune ou solidarité sociale; cette seconde espèce, d'ordre moyen, consiste dans l'échange de services; elle est chose sociale, utile aux échanges et au commerce de la vie, τὸ δὲ δεύτερον καὶ μέσον κατ' ἀμοιβήν. κοινωνικὸν δὲ τοῦτο καὶ μεταδοτικὸν καὶ βιωφελές. *Ibid.*, c. XIX, col. 1045.

L'amour des ennemis et le pardon des injures sont enseignés. *Strom.*, II, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1028, 1029, 1032; c. XIX, col. 1048; IV, c. XIII, col. 1300.

Une lecture rapide, ou la considération exclusive de quelques passages, feraient croire que le gnostique est totalement étranger au monde, méprise tout ce qui intéresse ses concitoyens : il vit dans la cité comme dans une solitude, πόλιν οἰκῶν, τῶν κατὰ τὴν πόλιν καταφρονήσας, παρ' ἄλλοις θαυμαζομένων· καὶ καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ τῇ πόλει βιοῖ. *Strom.*, VII, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 505. Mais précisément un peu plus loin, le lecteur est averti que le gnostique sait compenser cette absence apostolique, τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ. Il sait être tout à la fois mondain et surmondain, κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος. *Ibid.*, c. III, col. 424. Il sait être sérieux et gai, en toutes choses : sérieux à cause de son commerce avec Dieu, gai parce qu'il tient compte des biens de ce monde, comme de dons divins. *Ibid.*, c. VII, col. 452. Les soucis du monde ne l'empêchent pas d'être à Dieu : tout en mangeant, buvant et même prenant une épouse, si le Λόγος lui dit de le faire, jusque dans ses songes, il agit et pense saintement : il est ainsi toujours pur pour la prière. *Ibid.*, c. XII, col. 508. Il est donc un être sociable, comme nous le sommes tous par nature, Dieu nous ayant faits sociables et justes, κοινωνικοὺς καὶ δικαίους; il est capable de s'occuper des affaires publiques : c'est l'homme vraiment royal, et c'est aussi le saint prêtre de Dieu : accord de deux fonctions qui maintenant encore se trouve chez les plus raisonnables d'entre les barbares; ils élèvent au trône la race sacerdotale, τὸ ἱερατικὸν γένος εἰς βασιλείαν προσαγόντες. *Ibid.*, c. VII, col. 452. Toutefois, il ne se livre point aux plaisirs mondains; il ne se soumet point aux caprices démagogiques qui tyrannisent les théâtres; il s'abstient des fêtes voluptueuses, il va rarement aux banquets, sauf raisons d'amitié ou de bons rapports. *Ibid.* Cf. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, Munich, 1902, passim.

Le bon usage des richesses est le sujet même du *Quis dives.* La richesse y est présentée comme chose indifférente, qui tire toute sa valeur de l'usage que nous en faisons. Le Christ, en nous recommandant l'aumône, le bon emploi des richesses d'iniquité, Luc., XVI, déclare que la propriété exclusive des richesses n'est point l'institution primitive de la nature, φύσει μὲν ἅπασαν κτῆσιν, ἣν αὐτός τις ἐφ' ἑαυτοῦ κέκτηται, οὐκ ἰδίαν οὖσαν ἀποφαίνων. *Quis dives*, c. XXXI, *P. G.*, t. IX, col. 637. Voir F. X. Funk, *Clemens von Alexandrien über Familie und Eigenthum*, dans *Kirchengesch. Abhandl. und Unt.*, 1899, t. II, p. 45-60, où l'on voit la position particulièrement remarquable prise par Clément contre les deux erreurs sociales qui attaquaient la famille et la propriété; seul, parmi les écrivains ecclésiastiques contemporains, il a donné à cette question l'attention qu'elle méritait; seul, il l'a traitée en tenant compte du point de vue social.

4° *Culte intérieur et extérieur.* — Le but de tout le VII[e] Stromate est de présenter le gnostique comme le véritable *homme religieux.* Voir le sommaire, col. 153. — 1. *L'influence des croyances* sur la religion et le culte est rappelée avec insistance : d'une part, les croyances pures du christianisme éclairé, *P. G.*, t. IX, col. 401-408, spécialement en ce qui concerne la divine personnalité du Fils de Dieu, objet principal de cette religion, *ibid.*, col. 408-416, d'autre part, l'immoralité de l'anthropomorphisme grec, col. 428-436.

2. *Le caractère spirituel du culte* est le point de vue constant, presque exclusif; c'est l'unique souci de l'apologiste qui s'adressant spécialement aux païens, sans doute à la portion la plus éclairée du monde païen, s'applique à leur faire comprendre et goûter la sublimité du culte intérieur. Dans cet esprit, après avoir ridiculisé, par exemple, l'anthropomorphisme des sacrifices, qui suppose chez les dieux l'odorat et la respiration, il s'écrie : La commune aspiration, c'est dans l'Église qu'elle se trouve véritablement. Ἡ σύμπνοια δὲ ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας λέγεται κυρίως. Le sacrifice de l'Église, c'est la prière qui s'exhale des âmes saintes, alors que se révèle au regard de Dieu tout sacrifice et toute élévation d'esprit. *Ibid.*, col. 444. Toutefois, si le culte extérieur semble réduit à peu de chose, banni des préoccupations de l'auteur, rien ne prouve qu'il ait méconnu le culte extérieur chrétien, en particulier le sacrifice eucharistique. Il faut tenir compte de sa doctrine sur les *sacrements de baptême et d'eucharistie*, qu'il exprime sous le couvert de mystérieux symboles, tantôt dans de fugitives allusions, tantôt dans des développements abondants. Pour le baptême, voir plus haut, l'ascension gnostique, *régénérations et purifica-*

tions; pour l'eucharistie, voir plus loin. Il faut tenir compte aussi de *quelques pratiques rituelles*, indiquées en passant : telles sont *les trois heures de prière*; si certains consacrent à la prière des heures définies, *tierce, sexte et none*, le gnostique prie toute sa vie, *Strom.*, VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 456, voir la note relative à cet usage des premiers chrétiens ; la coutume de prier *en se tournant vers l'Orient*, symbolisme relatif à la lumière divine qui se lève pour dissiper les ténèbres, *ibid.*, col. 461 ; *les jeûnes* de la quatrième et de la sixième féries, naguère consacrées à Mercure et à Vénus, jeûnes qui entraînent d'ailleurs l'abstinence des actions vicieuses, suivant la Loi, et des mauvaises pensées suivant l'Évangile. *Ibid.*, col. 504.

3. *La prière du gnostique* fait l'objet de magnifiques développements. Voir le sommaire, col. 153. Remarquer en particulier : comment la prière *moralise l'homme et l'unit à Dieu*; quand il se met en contact immédiat avec la toute puissante activité, quand il s'efforce de devenir pneumatique, par l'amour infini, il s'unit à l'Esprit, *ibid.*, col. 464 ; comment par suite de cette union, il pratique toutes les vertus. *Ibid.*, col. 465.

Le Nourry, *Dissertationes*, *P. G.*, t. IX, col. 1199-1255, le gnostique et ses vertus, sa charité, etc. ; Winter, *op. cit.*, p. 117-127, charité et gnose ; p. 202-207, la sociabilité du gnostique ; p. 217-224, la prière ; Bigg, *op. cit.*, p. 94-100, charité, apathie, amour désintéressé, mysticisme ; E. de Faye, *op. cit.*, p. 256-295, le gnostique ; Capitaine, *op. cit.*, p. 342-348, charité et vertus annexes ; Hort, *op. cit.*, p. XCII-CI, toute l'analyse du l. VII.

5° *Sacrements.* — Voir col. 167, la hiérarchie ecclésiastique ; col. 181, le mariage ; col. 184-185, le baptême, la confirmation et la pénitence. — 1. *L'eucharistie.* — La doctrine de Clément sur la *présence réelle* est difficile à saisir. Les historiens non catholiques, tels que Bigg, *op. cit.*, p. 107 ; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., 1894, p. 136, pensent en général qu'il a méconnu ce dogme. Les catholiques, au contraire, ont généralement soutenu l'orthodoxie de Clément. Déjà en 1826, Döllinger, *Die Lehre der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, p. 42 sq., défendait l'orthodoxie de Clément et faisait remarquer à sa décharge que les textes les plus importants, du moins les plus sujets à discussion, se trouvent dans le Pédagogue, ouvrage dont le but est moral et pratique plutôt que dogmatique. Citons encore Moehler, *Patrologie*, Ratisbonne, 1840, p. 698 ; Hillen, *Clementis Alexandrini de SS. eucharistia doctrina*, Warendorpii, 1861, p. 4 sq. ; Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mayence, 1881, t. I, p. 223, note ; Schanz, *Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 336 sq. ; Renz, *Opfercharakter der Eucharistie*, Paderborn, 1892, p. 80-90 ; Id., *Geschichte des Messopferbegriffes*, Freising, 1901, t. I, p. 196-198 ; Probst, *Die Lehre des Clemens von Alexandria über die Eucharistie als Sacrament und Opfer*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1868, p. 207 sq. Vraisemblablement aussi la discipline du secret nous aiderait à comprendre la position de Clément ; son but pratique d'une part, la loi du secret d'autre part, l'autorisaient et même le forçaient à se contenter de rapides et brèves allusions, et pour de plus longs développements, à user du mode d'exposition allégorique, son procédé favori d'ailleurs. Il en résulte un ensemble de textes très laborieux à déchiffrer. Ils viennent d'être scrupuleusement étudiés par A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, Vienne, 1905, dont voici les textes, les remarques et les conclusions les plus importantes.

a) *Pæd.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 267, court passage où *la vigne est prise comme symbole du Λόγος*. Comme le vin est breuvage du corps, le sang du Christ est breuvage de l'âme, ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ. φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος· ἄμφω δὲ ἀνθρώποις ποτὸν εἰς σωτηρίαν, ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι.

b) *Pæd.*, l. I, c. VI, passage particulièrement important et précieux, en dépit de ses obscurités. Les gnostiques abusaient de I Cor., III, 2, soutenant que le lait, aliment des orthodoxes, était la nourriture des enfants, inférieure à celle des parfaits gnostiques. Contre eux, Clément montre qu'il y a équivalence entre lait, nourriture, sang — d'abord par des considérations d'histoire naturelle — ensuite parce que le lait est le sang du Verbe, pain des anges, venu du ciel ; le Père aimant et bienfaisant envoie du ciel le Λόγος comme une nouvelle manne, aliment spirituel des âmes justes. O miracle mystérieux ! αὐτὸς τὸν τροφὸν [illegible] ὢ θαύματος μυστικοῦ ! L'Église nourrit ses enfants de son lait, le Verbe lui-même, le Verbe enfant... telle est la nourriture d'un peuple nouveau, enfanté par le Seigneur lui-même dans sa douloureuse passion, et comme enveloppé de son précieux sang : O saint enfantement ! O saintes langes ! Le Verbe est tout pour l'enfant, son père, sa mère, son guide, son nourricier. Mangez, dit-il, ma chair, et buvez mon sang. Voilà les aliments appropriés que nous donne le Seigneur ; il nous livre sa chair, il nous verse son sang et rien ne manque aux enfants pour qu'ils grandissent : ô l'étonnant mystère ! ἣν [sc. τὴν νεολαίαν] αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδῖνι σαρκικῇ, ἣν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ· ὢ τῶν ἁγίων λοχευμάτων ! ὢ τῶν ἁγίων σπαργάνων ! ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ, καὶ παιδαγωγὸς, καὶ τροφεύς. Φάγεσθέ μου, φησὶ, τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ· ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου ! *P. G.*, t. VIII, col. 300, 301.

Évidemment dans ce passage il est question de la nourriture eucharistique. Suit une autre explication que Clément qualifie plus accessible et plus commune, κοινότερον ; avec la chair il faut entendre l'esprit, qui en est l'artisan ; avec le sang il faut entendre le Λόγος, versé dans notre vie comme un sang généreux. L'union des deux est le Seigneur, la nourriture des enfants, σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ· καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ. αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται· καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων. *Ibid.*, col. 301.

L'ensemble de ces deux passages prouve la foi de Clément à la présence réelle. Le Christ y est représenté comme notre nourriture spirituelle, ce dernier adjectif servant à exclure le sens capharnaïte ; l'Église nourrit ses enfants de son lait, le Λόγος, petit enfant ; les effets produits par la réception de cet aliment consistent surtout dans la répression de la concupiscence, ἵνα καταρτίσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη ; les expressions d'admiration : ὢ θαύματος μυστικοῦ, ὢ παραδόξου μυστηρίου sont inexplicables, s'il s'agit d'un pur symbolisme et non de la présence réelle. Cf. Struckmann, *op. cit.*, p. 118-126.

c) *Pæd.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 409 sq., à propos de l'usage du vin et de l'eau dans les repas. Après l'entrée dans la terre promise, la sainte vigne a porté la grappe prophétique. Tel est le symbole, σημεῖον, pour ceux que le divin pédagogue conduit de l'erreur au repos, la grappe par excellence, μέγας βότρυς, le Λόγος foulé au pressoir pour nous. Il a voulu que ce sang de la vigne fût mêlé à l'eau, de même que son sang est mêlé au salut, ἔπειτα ἡ ἄμπελος ἡ ἁγία τὸν βότρυν ἐβλάστησε τὸν προφητικόν· τοῦτο σημεῖον τοῖς εἰς ἀνάπαυσιν ἐκ τῆς πλάνης πεπαιδαγωγημένοις, ὁ μέγας βότρυς, ὁ Λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβείς, τοῦ αἵματος τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐθελήσαντος τοῦ λόγου, ὡς καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται. Voir Probst, *loc. cit.*, p. 215.

La suite de ce texte est fort obscure ; pourtant on y trouve suffisamment reconnaissables et intelligibles le

concept de l'eucharistie, sa désignation même expresse. Le *mélange* des deux, du breuvage et du Λόγος, s'appelle *eucharistie,* grâce excellente et digne de louange, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή. Les *effets du sacrement* sont d'ailleurs très clairement exprimés : union à la personne divine ; par suite, le Christ agit sur l'homme, ce composé de corps et d'âme, pour le sanctifier; cette sanctification n'est autre que la participation à l'incorruption du Seigneur, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.

d) Quis dives, c. XXIII, *P. G.,* t. IX, col. 627 : je suis ton nourricier; je me donne à toi, pain qu'il suffit de goûter, pour échapper à la mort ; je me donne quotidiennement, breuvage d'immortalité. Je suis le maître des enseignements supracélestes. Ἐγὼ σου τροφεὺς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδοὺς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας. ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων. Ce texte désigne, avec une clarté bien suffisante, la réalité de l'aliment divin et ses effets sanctificateurs.

e) Quis dives, c. XXIX, col. 634. A l'occasion de la parabole du Samaritain. C'est lui qui verse sur nos âmes blessées le vin, le sang de la vigne de David, οὗτος ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς. Pour Clément, on l'a déjà vu, la vigne de David, c'est le Christ. Si le vin de la parabole sert à désigner le sang du Christ, c'est que Clément fait allusion à la présence du Christ sous les apparences du vin.

Dans les Stromates, les allusions à l'eucharistie sont rares et toujours très allégoriques :

Strom., I, c. I, *P. G.,* t. VIII, col. 691, nécessité de s'éprouver et d'être pur avant de recevoir la doctrine, de même que pour recevoir l'aliment eucharistique, lorsque, selon la coutume, on l'a partagé pour laisser chacun en prendre sa part ; citation de I Cor., XI, 27. Il faut remarquer cette comparaison du pain de vie et de la doctrine, rapprochés par l'analogie, pourtant distincts ; *Clément ne les confond pas comme si le pain eucharistique était un pur symbole du Verbe et de sa doctrine.*

Strom., I, c. X, col. 744 : allusion rapide à *l'institution de la cène.*

Strom., I, c. XIX, col. 814, à propos de Prov., IX, 16, où Clément veut voir la condamnation de certains hérétiques qui *pour le sacrifice,* προσφορᾷ, usaient seulement de pain et d'eau, contrairement à la règle ecclésiastique.

Strom., IV, c. XXV, col. 1370. *Le sacrifice de Melchisédech* est présenté comme *type* du sacrifice eucharistique, εἰς τύπον εὐχαριστίας.

Strom., V, c. XI, *P. G.,* t. IX, col. 101-105, *analogie de la doctrine et de l'eucharistie* : recevoir pour aliment et pour breuvage le divin Λόγος, c'est avoir la gnose de la divine substance, βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας; la gnose nous est une nourriture spirituelle, λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις. En concédant que Clément, en cet endroit, ne parle point directement de l'eucharistie, il suffit qu'il y fasse allusion. L'analogie dont il tire parti, entre la réception de la doctrine et la manducation du pain de vie, s'expliquerait mal si elle n'avait pour fondement la présence réelle dans l'eucharistie du corps et du sang du Λόγος Cf. Schanz, *Lehre von den hl. Sakramenten,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 337.

En résumé, Clément professe que, dans l'eucharistie le chrétien reçoit *le corps et le sang, l'âme et la divinité du Sauveur* ; c'est le Christ lui-même qui se donne comme aliment à l'âme fidèle. Les *effets* de cette nourriture divine sont *l'union au Christ, la sanctification du corps et de l'âme, la maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même.* Cf. Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* 2e série, Paris, 1905, p. 182-192.

2. *L'agape.* — Dans *Strom.,* III, c. X, *P. G.,* t. VIII, col. 1104-1113, Clément décrit les banquets des carpocratiens, flétrit l'immoralité qui règne dans une agape de cette sorte, ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ, et paraît ainsi l'opposer à l'agape des chrétiens.

Le passage le plus étendu et le plus important que nous fournisse le catéchiste d'Alexandrie est le c. VI du Pédagogue, l. I, *P. G.,* t. VIII, col. 377-408. Clément y condamne vivement les abus qui s'étaient glissés dans les agapes chrétiennes ; il blâme les repas licencieux, δειπνάριά τινα, qu'on ose appeler du nom d'agapes, ὃν ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν ; ils osent ainsi profaner par leurs mets et leurs sauces la sainte agape, œuvre belle et salvifique du Verbe, τὸ καλὸν καὶ σωτήριον, ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην, κυθριδίοις καὶ ζώμου ῥύσει καθυβρίζοντες. *Ibid.,* col. 384, 385. La charité est vraiment une nourriture supercéleste, un festin spirituel; elle supporte tout, elle souffre tout, elle espère tout : la charité jamais ne défaille, ἀγάπη δὲ τῷ ὄντι ἐπουράνιος ἐστι τροφή, ἑστίασις λογική· Πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει, πάντα ἐλπίζει· ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει. *Ibid.* A la charité se rattachent entièrement la loi et le Λόγος, allusions à Matth., XXII, 37, 30, 40. *Ibid.,* col. 388. La cène se fait pour l'ἀγάπη; mais la cène n'est pas l'ἀγάπη elle-même, elle n'est que la représentation de la charité qui se communique et se donne, δι' ἀγάπην μὲν γινόμενον τὸ δεῖπνον· ἀλλ' οὐκ ἀγάπη τὸ δεῖπνον, δεῖγμα δὲ εὐνοίας κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου. *Ibid.* Par la communauté du repas, ces fêtes nous donnent comme une étincelle d'amour, qui nous familiarise aux délices éternelles. L'agape ne consiste pas dans la cène, mais la cène doit tenir de l'ἀγάπη son existence et son sens. Αἱ δὲ εὐφροσῦναι αὗται ἐναύσματι ἀγάπης ἐκ τῆς πανδήμου τροφῆς ἔχουσι, συνεθιζόμενον εἰς ἀΐδιον τρυφήν. ἀγάπη μὲν οὖν δεῖπνον οὐκ ἔστιν· ἡ δὲ ἑστίασις ἀγάπης ἠρτήσθω. *Ibid.*

Il faut encore signaler *Strom.,* VII, c. VII, *P. G.,* t. IX, col. 466. Le gnostique prie toute sa vie, s'efforçant de s'unir à Dieu dans la prière, d'employer tous les moyens qui conduisent à cette vie plus haute, comme ayant déjà atteint ici-bas la perfection du mystère qui s'accomplit dans l'agape, τοῦ κατὰ ἀγάπην δρωμένου. Voir Hort, *op. cit.,* p. 261, une note sur le sens de ce passage, sur la signification du verbe δράω, usité dans un sens liturgique, par exemple par Plutarque.

De ces passages, rapprochés de ceux où il est question de l'eucharistie, cf. Hort, *op. cit.,* p. 381; Struckmann, *op. cit.,* ressort la pensée générale et la tendance de Clément : *mettre en rapport étroit l'idée de repas et l'idée de charité, unissant l'une et l'autre au mystère de l'eucharistie et à la charité qu'elle produit dans l'âme.*

Relativement à l'*identification ou dissociation* de l'agape et de l'eucharistie, Hort., *loc. cit.,* après examen de nombreux passages, conclut : « Il ne me semble pas que nous puissions affirmer positivement l'une ou l'autre hypothèse — que dans le milieu où vivait Clément, l'eucharistie fut célébrée le matin, sans l'agape, comme Keating semble incliner à le croire — ni qu'elle fût toujours associée à l'agape vespérale, comme le veut Bigg. » Hort s'appuie pourtant sur *Strom.,* VII, c. VII, *P. G.,* t. IX, col. 456, voir ci-dessus, pour admettre que l'eucharistie a pu quelque temps faire partie de l'agape. Voir Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* 1re série, 3e édit., Paris, 1904, p. 310-312.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — N. Le Nourry, ***Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus, P. G.,*** t. IX, col. 795-1485; H. E. F. Guerike, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica commentatio historica et theologica,* Halle, 1824; A. F. Dæhne, *De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicæ philosophiæ in ea obviis commentatio*

historico-theologica, Leipzig, 1854; Reuter, Histoire de la philo-sophie chrétienne, t. I, Leipzig, 1854, t. I, p. 51-54; E. R. Redepenning, Origenes, Bonn, 1841, t. I, p. 83-185; Klemens Lehre; J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris, 1859; J. H. Möller, Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie, Strasbourg, 1861; Freppel, Clément d'Alexandrie, Paris, 1866; H. Preische, De γνώσει Clementis Alexandrini (thèse de doctorat), Iéna, 1871; C. Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie (thèse de doctorat), Leipzig, 1879; Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Literatur, dans Historische Zeitschrift, 1882, t. XLVIII, p. 417 sq.; Zahn, Supplementum Clementinum, dans Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons und der altchrist. Literatur, 1884, t. III; Ch. Bigg, The christian platonists of Alexandria: Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886, Oxford, 1886, Lectures II-III; J. Kaye, Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria, Londres, 1890, réimpression d'un ouvrage paru en 1835; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 591-603; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig, 1895, p. 99-105; E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, dans la Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, t. XII, Paris, 1898; sur cette étude, voir P. Wendland, dans Theol. Literaturzeitung, 1898, p. 652-657; L. Thomas, dans la Revue de théologie et de philosophie, 1899, p. 427-453; Lejay, dans la Revue critique, 1899, p. 450-453; et dans la Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1900, p. 70-71; H. Kutter, Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre, dans Schweizerische theologische Zeitschrift, t. XVI (1899), p. 129-156; W. Wagner, Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien, dans Zeitschrift zur wissensch. Theologie, t. XLV (1902), p. 213-262 (paru aussi comme thèse de doctorat de Marbourg); Hort et Mayor, Clement of Alexandria, Miscellanies, book VII, le texte grec, avec introduction, traduction, notes, dissertations et index, Londres, 1902; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 1903, t. II, p. 56-64; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1905, t. I, p. 261-277; Bonajuti, Clemente Alessandrino e la cultura classica, dans Rivista storico-critica delle scienze teologiche, Rome, 1905, t. I, p. 391-412.

Sur la morale de Clément, H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiæ moralis capitum selectorum particulæ. Comment. acad.*, Berlin, 1853; Funk, *Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LIII (1871), p. 427-449; réimprimé dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 45-60; F. J. Winter, *Die Ethik des Klemens von Alexandrien*, dans *Studien zur Geschichte der christl. Ethik*, Leipzig, 1882, t. I; G. Basilakes, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία (thèse de doctorat), Erlangen, 1892; K. Ernesti, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Wissenschaften*, Paderborn, 1900, dans *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie*, Ergänzungsheft 6; Markgraf, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXII (1901), p. 487-515; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903; W. Wagner, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien*, Gœttingue, 1903.

Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. I, p. 296-320, donne une abondante bibliographie critique, où sont résumés et appréciés les principaux résultats des plus récents travaux, relativement au texte, aux sources de Clément, aux auteurs qui en dépendent, à sa biographie, à l'ensemble de sa doctrine. Voir encore Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1904, t. I, col. 944-947.

A. DE LA BARRE.

18. CLÉMENT DE BOISSY Athanase-Alexandre, jurisconsulte et littérateur français, laisse, outre un volumineux *Recueil de la juridiction et de la jurisprudence de la chambre des comptes*, en 80 cartons in-fol. conservés à la Bibliothèque nationale : 1o *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse*, 1767 ; 2o *L'auteur de la nature*, 3 in-12, Paris, 1782, 1785, 1794, sorte de cosmologie, tirée principalement de l'étude du corps humain ; il y est traité de la destruction des éléments, de la formation d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux après la fin du monde ; 3o *De la grâce de Dieu et de la prédestination*, in-12, Paris, 1787, publié sous le pseudonyme de Fontenay ; 4o *Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament*, sous le même pseudonyme, 2 in-12, Paris, 1788 ; 5o *Jésus-Christ, notre amour*, in-12, Paris, 1788 ; 6o *Traité de la prière*, extrait des ouvrages de Duguet, in-12, Paris, 1788 ; 7o *Manuel des saintes Écritures*, 3 in-12, Paris, 1789 ; 8o *De l'élection des évêques et nomination des curés d'après les monuments de l'histoire ecclésiastique*, in-8o, Paris, 1791 ; 9o *Le mépris des choses humaines*, in-12, Paris, 1791 ; 10o *Imitation de Jésus-Christ*, qui n'est guère qu'une nouvelle édition de la traduction de M. de Sacy, in-12, Paris, 1792. L'auteur, né à Créteil, près Paris, le 16 septembre 1716, mort à Sainte-Palaye, le 22 août 1793, était conseiller à la chambre des comptes. Il ne faut pas le confondre avec son frère Augustin, évêque de Versailles.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. VII, p. 156 ; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VIII, p. 408 ; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1847, t. III, p. 656 ; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854, t. X, col. 792 ; Barbier, *Examen critique des dictionnaires historiques* ; Quérard, *La France littéraire*.

C. TOUSSAINT.

19. CLÉMENT L'ÉCOSSAIS. Hérétique du VIIIe siècle. Dès 722, après une visite au pape, l'intrépide Anglo-Saxon Winfried, l'apôtre célèbre de la Gaule franque et de la Germanie, connu sous le nom de saint Boniface, renouait auprès de Charles Martel les relations épistolaires entre la papauté et la royauté mérovingienne, qui étaient interrompues depuis 613. Dès 742, encouragé par les souverains pontifes et secondé par Carloman et Pépin, il renouait également la tradition des anciens synodes par la convocation régulière de conciles nationaux, qui chaque année allaient désormais traiter les questions politico-religieuses les plus urgentes. Or, dans l'intervalle, il ne s'était pas seulement livré à un apostolat fécond auprès des barbares encore païens, il avait de plus travaillé, selon les désirs de Grégoire II et de Grégoire III, à la réforme de la société chrétienne en Gaule par celle de l'Église, et à la réforme de l'Église par celle du clergé. Ce ne fut ni sans de nombreux obstacles ni sans de graves difficultés, car, à raison des intérêts, des passions, des préjugés et des erreurs qui régnaient, il avait rencontré sur ses pas des esprits brouillons, fauteurs de désordre et entachés d'hérésie, aux rangs desquels il faut placer le Franc Adalbert, voir t. I, col. 367-368, et l'Écossais Clément.

Clément nous est peint au vif dans une lettre de saint Boniface au pape Zacharie, *Epist.*, LVII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 753 ; Hardouin, *Act. conc.*, t. III, p. 1936. Accouru d'Écosse, à l'exemple de tant d'autres Scots ou Anglo-Saxons, dans le but de pratiquer l'apostolat chrétien dans l'Europe occidentale, il fut loin de posséder l'esprit de subordination et l'orthodoxie de la plupart de ses compatriotes. Incapable, en particulier, de maîtriser ses passions, il donna le scandale d'une vie de désordres avec une concubine dont il eut deux enfants. Mais résolu, d'autre part, à jouer un rôle religieux, il se joignit à Adalbert et se fit sacrer comme lui évêque par un inconnu. En réalité, ce n'était qu'un révolutionnaire et un hérétique. Au point de vue disciplinaire, il repoussait toute règle ecclésiastique. Contrairement à la pratique de l'Église, il prétendait, par exemple, que, pour se conformer à la loi de Moïse, le frère pouvait épouser la veuve de son frère. Il ne reconnaissait d'autorité ni à l'Écriture sainte, ni aux conciles, ni aux Pères de l'Église, notamment à saint Jérôme, à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand. Au point de vue dogmatique, il professait des opinions erronées sur la prédestination. Il enseignait que le Christ, dans sa descente aux enfers, avait délivré tous ceux qui se trouvaient dans les limbes, les incrédules et les idolâtres aussi bien que les croyants et les vrais serviteurs de Dieu.

Une telle conduite et de tels enseignements constituaient un danger pour la foi et pour les mœurs. Saint Boniface essaya par la parole de le réduire au silence et d'en débarrasser la Gaule chrétienne. Ne pouvant y parvenir, il soumit son cas à l'assemblée des évêques. De même qu'il avait fait condamner Adalbert au concile de Soissons de 744, il fit condamner Clément au concile germanique de 745, convoqué par Carloman et présidé par lui comme légat du pape. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 829-830; Hardouin, t. III, p. 1933. Notification de cette condamnation avec pièces à l'appui fut envoyée à Rome, et le pape Zacharie réunit cette même année un concile au Latran, qui ratifia la condamnation de cet hérétique scandaleux. *P. L., ibid.*, col. 831-837; Hardouin, *ibid.*, p. 1935-1943. Cf. S. Zacharie, *Epist.*, IX, X, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 939, 942. Depuis lors on n'entendit plus parler de Clément; on ignore comment il acheva sa vie. En tout cas, son influence fut définitivement ruinée, et saint Boniface put poursuivre sa féconde mission.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 533; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, p. 517; Hardouin, *Act. conc.*, t. III, p. 1933 sq.; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 751-753, 829-837.

G. BAREILLE.

CLÉMENTIEVSKY Irénée, théologien russe, évêque de Tver en 1792, et archevêque de Pskov en 1798, mort en 1818. Il a publié plusieurs commentaires de livres des saintes Écritures, et deux traités théologiques : 1° *Le triomphe de notre foi sur les infidèles et les esprits forts* (*Torjestvo nachea viery nad nevieruiuchtchimi i volnodumtzami*), Saint-Pétersbourg, 1794; 2° *La mort, le jugement, l'enfer et le ciel*, Saint-Pétersbourg, 1795.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 422.

A. PALMIERI.

CLÉMENTINS (APOCRYPHES). Nous traiterons sous ce titre des ouvrages apocryphes attribués à saint Clément de Rome et non compris dans l'article CANONS DES APÔTRES, à savoir : I. Les Homélies clémentines, les Récognitions et les abrégés grecs, syriaque et arabes des Homélies ou des Récognitions. II. L'ouvrage conservé en arabe et en éthiopien, intitulé parfois « l'apocalypse de Pierre » et le plus souvent « Clément ». III. Les lettres aux vierges, les lettres décrétales et deux apocryphes éthiopiens peu connus de moindre importance.

I. HOMÉLIES, RÉCOGNITIONS ET LEURS ABRÉGÉS. — L'histoire de saint Clément de Rome, de « ses pensées durant sa jeunesse », de sa conversion par saint Pierre, de ses voyages à la suite de saint Pierre et de ses « reconnaissances » successives avec les divers membres de sa famille a eu, depuis le IIe siècle, de nombreuses éditions, les unes « revues et augmentées », les autres « revues et abrégées », dont il ne nous reste pas moins de sept types différents et qui constituent ce qu'on appelle maintenant « les Clémentines ». Les voyages de saint Clément à la suite de saint Pierre formaient en effet un cadre très souple dans lequel il était facile d'introduire des instructions aux chrétiens, des apologies de certaines vertus ou de certains dogmes du christianisme, des polémiques contre les gnostiques et les païens. Un certain nombre d'éditions sont perdues et ne nous sont connues que par quelques citations; mais les sept qui nous restent encore semblent toutes dériver d'une édition primitive augmentée, diminuée ou du moins orientée suivant le but poursuivi par chaque éditeur. L'un nous donne un résumé de l'histoire sainte depuis la création, *Recogn.*, I, 22, 26-72, une théorie de la Trinité, III, 2-11, et une longue réfutation de l'astrologie, IX, 2, 12-24; X, 7-12; un autre se préoccupe surtout de rapprocher le christianisme du judaïsme. *Hom.*, II, 19; IV, 7, 13, 22; V, 26-28; VIII, 6-7; XX, 22, et imagine ou reproduit, pour défendre la notion de Dieu fournie par la Bible, diverses théories hasardées comme celle des passages inexacts introduits dans la Bible par le Malin, *Hom.*, II, 38-III, 5; celle du vrai prophète, critérium unique de certitude, *Hom.*, I, 18-II, 12; III, 11-14; XI, 19, et de la création par couples, le mal précédant le bien, le mauvais prophète précédant le bon. *Hom.*, II, 15-17; III, 16, 21-27, 59. Cette théorie doit prouver que Simon le Magicien est le mauvais prophète par ce seul fait qu'il a précédé saint Pierre à Césarée. Signalons encore une dissertation contre les idoles, *Hom.*, IV, 8-VI, 25, et une théorie sur le pouvoir des démons et la cause des maladies. *Hom.*, IX, 8-22. Mais la plupart des éditeurs ont surtout écourté le récit pour le ramener à l'histoire de Clément, histoire prolongée par beaucoup jusqu'à son martyre. Tels sont les abrégés syriaque, grecs et arabes. Il nous reste à faire connaître plus en détail chacun de ces textes et leurs particularités, à mettre leur importance en relief et à résumer les théories littéraires auxquelles ils ont prêté.

I. ANALYSE. — 1° *Homélies.* — Le recueil tel qu'on le possède maintenant commence par une lettre d'envoi de saint Pierre à saint Jacques, *P. G.*, t. II, col. 25-28; et une recommandation (διαμαρτυρία) de saint Jacques à ceux qui reçoivent « ces livres ». Ces deux pièces semblent se rapporter à des « livres » perdus et non aux « homélies » suivantes. Vient ensuite une lettre de saint Clément à saint Jacques et vingt homélies ou plutôt vingt récits. La lettre de saint Clément fait partie du tout, car elle est jointe à la suite dans les deux mss. qui nous restent des homélies, elle commence la Ire homélie dont elle forme le premier paragraphe et elle nous donne le titre de l'écrit : Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή. En somme, les *Homélies* ne sont autre chose que la *lettre de Clément*.

La suite est formée de deux sujets enchevêtrés qui sont : l'histoire de Clément, de ses pensées, de sa conversion et de la conversion de sa famille et, en second lieu, les actes et les prédications de Pierre. Il y a intérêt pour la clarté à séparer ces deux sujets dans le résumé, d'autant que le premier est commun à tous les écrits qui nous préoccupent maintenant, tandis que le second a subi de grandes modifications au gré des éditeurs successifs, comme nous l'avons déjà esquissé.

1. *Histoire de saint Clément.* — Sous le règne de Tibère, un jeune Romain, nommé Clément, de la race de César, XII, 8, âgé de trente-deux ans, XII, 10, se pose les problèmes de la cause première, de la nature de l'âme et de la destinée humaine. Il ne trouve aucune réponse satisfaisante chez les philosophes et songe à se rendre en Égypte pour y évoquer les morts, quand il entend raconter que le Fils de Dieu est apparu en Judée et promet la vie éternelle à tous ceux qui voudront vivre conformément à la volonté de son Père. Clément se rend donc en Judée pour s'informer du Fils de Dieu. En passant à Alexandrie, il rencontre saint Barnabé qu'il retrouve un peu plus tard près de Pierre à Césarée de Straton. Saint Pierre lui promet les biens éternels, lui demande de l'accompagner dans ses voyages afin de profiter ainsi des discours de vérité qu'il va prononcer dans chaque ville jusqu'à Rome, I, 1-16. On arrive enfin à Antarados où Clément narre à saint Pierre sa triste histoire : Sa mère, Mattidia, raconta un jour qu'un songe l'obligeait à quitter Rome avec ses deux fils jumeaux Faustinus et Faustinianus, si elle ne voulait les voir mourir de cruelle maladie; son père, Faustus, les envoya à Athenes où ils n'arrivèrent pas; il se mit donc à leur recherche et disparut à son tour; Clément avait alors douze ans, XII, 1-10.

Dès le lendemain, Pierre et ses compagnons passent dans l'île d'Arados pour y voir deux troncs de vigne d'une prodigieuse grosseur et un ouvrage de Phidias, et saint Pierre demande à une mendiante pourquoi elle ne

travaille pas au lieu de mendier, elle répond qu'elle ne le peut plus, car elle s'est rongé les mains dans sa douleur et elle ne peut plus s'en servir. Elle raconte aussi son histoire : son beau-frère la poursuivait de ses assiduités, pour lui échapper, elle raconta à son mari qu'un songe lui ordonnait de s'éloigner avec deux de ses fils. Un naufrage la jeta dans cette île et elle ne put même pas retrouver les corps de ses enfants. Saint Pierre reconnut Mattidia et, peu après, deux jeunes amis de Pierre, Nicétas et Aquila, reconnaissent aussi leur mère. Ils sont Faustinus et Faustinianus; des pirates les ont recueillis après le naufrage et les ont vendus sous des noms d'emprunt, à Césarée de Straton. Justa, la Chananéenne de l'Évangile, cf. Matth., XV, 21-28, les acheta et les éleva comme ses fils, II, 19. Ils s'attachèrent d'abord à Simon le Magicien jusqu'au jour où Zachée les conduisit à Pierre, XII, 12-24; XIII, 1-8.

Après le baptême de Mattidia, saint Pierre engage une controverse avec un vieillard. Celui-ci tient qu'il n'y a ni Dieu ni providence et que tout est soumis à l'horoscope. Il cite en exemple la femme de l'un de ses amis née sous un horoscope qui la condamnait à devenir amoureuse de l'un de ses esclaves et à périr dans un naufrage. Tout ceci s'était réalisé. Cette femme était partie avec deux de ses fils et avait péri dans un naufrage, et le frère du mari avait alors appris à celui-ci que sa femme était tombée amoureuse d'un esclave et n'avait prétexté la nécessité d'un voyage que pour se livrer sans obstacle à sa passion. Saint Pierre n'a pas de peine à reconnaître Faustus, le père de Clément, et à lui prouver que l'horoscope n'a aucune influence sur la volonté humaine, puisque sa femme Mattidia n'est pas morte dans le naufrage et n'a pas aimé d'esclave, mais a résisté au contraire à son beau-frère, lequel l'a calomniée pour se venger, XIV, 2-10. Cependant Faustus ne s'avoue pas vaincu. L'astrologie trompe parfois, dit-il; il vient d'en avoir la preuve, mais il n'en est pas toujours ainsi; il croit surtout à la science d'un astrologue, nommé Annubion, qui suit Simon le Magicien. Clément offre de discuter avec Annubion, lorsqu'on le rencontrera à Antioche, puis, joyeux de la reconnaissance (ἐν τῷ ἀναγνωρισμῷ ou *propter recognitionem*), on va prendre du repos, XIV, 11-12. La version syriaque s'arrête ici.

Dans les Homélies telles que nous les possédons, Faustus ne se convertit pas de manière bien explicite, il accompagne saint Pierre et discute avec lui ou du moins assiste à ses discussions avec Simon le Magicien. Celui-ci, qui est poursuivi par Corneille le centurion, donne ses traits à Faustus afin de le faire emprisonner à sa place. La ressemblance est telle que Mattidia et ses enfants y sont trompés; Pierre leur révèle la vérité et songe à tirer parti de cette métamorphose de Faustus. Il lui ordonne d'aller à Antioche sous les traits de Simon le Magicien pour y louer Pierre et lui faire amende honorable; après quoi, lui, Pierre, viendra à Antioche et rendra à Faustus sa première forme. Au bout de dix jours, celui-ci mande à Pierre de venir en hâte et l'ouvrage se termine avec le départ de saint Pierre de Laodicée pour Antioche, XX, 11-23. D'ailleurs, la lettre préliminaire nous a appris que saint Pierre, près de mourir à Rome, a imposé les mains à saint Clément, et l'a choisi pour son successeur. *Epist. Clem.*, 2, 19.

2. *Actes et prédications de saint Pierre.* — Pendant que se déroule le roman précédent, saint Pierre prêche et lutte, de ville en ville, surtout contre Simon le Magicien qu'il est venu chercher à Césarée, I, 22; III, 29-57, et qu'il poursuit ensuite à Tyr, III, 58; à Sidon, IV, 6; à Beyrout, VII, 5; à Byblos, à Tripoli, VII, 12; à Laodicée, XIII, 1; XVI-XIX, 24. Avant de discuter avec Simon, il arrive aussi à saint Pierre de prémunir ses amis contre les objections, II, 4-53; III, 2-28. D'ailleurs, quelques-unes de ses instructions sont adressées à saint Clément lui-même, I, 18-22; XII, 25-33; XIII, 13-21; à Faustus, XX, 1-11; à ses disciples, XX, 1-10, et aux habitants de Tyr, VII, 1-5; de Sidon, VII, 6-8; de Beyrout, VII, 9-12; de Tripoli, VIII-XI. Dans toutes les villes où il passe, saint Pierre ordonne un évêque, des prêtres et des diacres. Il n'a pas du reste le monopole des controverses, car saint Clément aussi discute très longuement avec Appion au sujet des idoles, IV-VI, 25, et nous annonce par deux fois qu'il discutera avec Annubion à Antioche au sujet de l'astrologie, XIV, 12; XX, 11-21, discussion qui ne figure pas dans le texte actuel des Homélies.

2° *Récognitions.* — Cette rédaction, ainsi nommée des « reconnaissances » (ἀναγνωρισμοί) des parents de Clément, est conservée seulement dans la traduction latine de Rufin. La lettre de saint Pierre à saint Jacques et la « recommandation » de saint Jacques manquent. La lettre de saint Clément figurait dans les mss. grecs que possédait Rufin, mais il ne la mit pas en tête de sa version latine, parce qu'il l'avait déjà traduite ailleurs et qu'il la jugeait postérieure à saint Clément qui est le véritable auteur, selon lui, des Récognitions. Cf. *P. G.*, t. I, col. 1207. L'ouvrage est divisé en dix livres résumés, *P. G.*, t. I, col. 1171-1178. Le roman de Clément est le même que dans les Homélies; cependant son père se nomme ici Faustinianus (et non Faustus), tandis que Faustus devient le nom de l'un de ses frères. De plus, Clément ne va plus à Alexandrie, mais rencontre Barnabé à Rome même. Enfin les derniers chapitres ajoutent le récit de l'arrivée de saint Pierre à Antioche et de la conversion de Faustinianus, père de Clément, X, 66-72. La différence des Homélies et des Récognitions est beaucoup plus grande dans les discours, les disputes et les enseignements. Les Récognitions laissent de côté trois théories principales : celle des faux passages de l'Écriture enseignée par Pierre à Césarée, *Hom.*, II, 37-III, 10; la dispute de Clément avec Appion à Tyr, *Hom.*, IV-VI, et une partie de la discussion sur le mal, *Hom.*, XIX, 3-24. Cependant divers passages des Récognitions montrent que leur auteur connaissait ces théories. Cf. Bigg, p. 183, note 5. Les Récognitions omettent encore le passage sur la philanthropie, *Hom.*, XII, 25-33, les discours de saint Pierre, de Tyr à Tripoli, *Hom.*, VI, 26-VII, 12, et une grande partie des théories relatives au vrai prophète, *Hom.*, II, 15-III, 28, et aux contradictions relevées dans la Bible par Simon le Magicien, *Hom.*, II, 15-18; III, 11-28. Par contre, les Récognitions ajoutent un discours de saint Pierre qui résume les événements historiques depuis la création jusqu'à son arrivée à Césarée, I, 27-72; cf. I, 22, et un dialogue entre saint Pierre, Faustinianus et ses fils sur le destin, VIII, 3-X, 52. D'ailleurs, même dans les passages parallèles, les discours et les instructions diffèrent beaucoup dans les Homélies et les Récognitions; les paroles du moins sont la plupart du temps différentes.

La première édition des Récognitions fut publiée à Paris en 1504 par Jacques Le Fèvre d'Étaples. Cf. Justi Fontanini, *Historiæ literariæ Aquileiensis libri V*, Rome, 1742, p. 337; *P. G.*, t. I, col. 1195. L'exemplaire conservé à la Bibliothèque nationale de Paris porte sur la première page, en guise de titre : *Pro piorum recreatione, et in hoc opere contenta : Epistola ante indicem; Index contentorum; Ad lectores; Paradysus Heraclidis; Epistola Clementis; Recognitiones Petri apostoli; Complementum epistole Clementis; Epistola Anacleti.* Les Récognitions, fol. 40 v-112 r, sont précédées de la préface de Rufin *ad Gaudentium*, fol. 37 r, et de la lettre de Clément à Jacques comme en *P. G.*, t. II, col. 31-56 (traduction de Rufin), fol. 37 v-40. Le complément de la lettre de Clément, fol. 112 v-116 r, est l'addition qui se trouve dans *P. G.*, t. I, col. 472, *Pretemini, inquit, et veram*... jusqu'à la fin, col. 484. La lettre dédicatoire *ante indicem* est datée du 10 février 1503.

3° *Les Epitome grecs.* — Il nous reste deux résumés des Homélies, l'un, un peu plus long, publié pour

la première fois par Dressel qui l'appela *Epitome I* (E^1); l'autre édité par Turnèbe, puis par Cotelier et par Dressel et nommé *Epitome II* (E^2). Ce dernier se trouve *P. G.*, t. I, col. 469-604. E^2 est divisé en 179 chapitres et E^1 en 185 chapitres correspondants. Ces résumés ont joui d'une grande vogue et sont nombreux encore dans toutes les bibliothèques. La Bibliothèque nationale de Paris possède trois exemplaires complets et un exemplaire incomplet de E^1 et quinze exemplaires de E^2. Cotelier en connaissait neuf exemplaires, *P. G.*, t. II, col. 469; les manuscrits qu'il désigne par les n. 148, 804, sont cotés maintenant 1178, 1463. A. d'Alès, *Un fragment pseudoclémentin*, dans la *Revue des études grecques*, 1905, t. XVIII, p. 213-223, a édité le texte du ms. Suppl., n. 1000. Ce fragment comprend les § 143-162 de l'*Epitome II*.

D'après Dressel, p. V, les deux Epitome proviennent des Homélies; E^1 a été rédigé après le concile de Nicée et E^2 a été tiré plus tard de E^1, p. VII. Langen au contraire voyait dans les Epitome l'édition la plus fidèle du texte original dont les Homélies et les Récognitions étaient de plus tardifs remaniements. Cf. Waitz, p. 7. Mais Langen n'a pas été suivi et on admet que les Epitome ne sont qu'un résumé des Homélies. Waitz en particulier montre que les Epitome paraphrasent par endroits les Homélies et les Récognitions et plus souvent suppriment les passages démodés ou d'orthodoxie douteuse, ajoutent des extraits de la lettre de saint Clément à saint Jacques, 145-147, dont il ne donne en tête que les cinq premiers mots (I) et du martyre de saint Clément par Siméon le Métaphraste, 149-173, avec une finale empruntée à Éphrem, évêque de Chersonnèse, 174-179; d'ailleurs Et dépend directement de E^2. Cf. Waitz, p. 8-14. Nous ferons remarquer que le c. CXXXIX de E^2 ne se trouve pas dans les Homélies, mais bien dans les Récognitions, X, 66, et que les longs développements, ajoutés par E^1 au c. XCVI, ont quelques phrases parallèles dans une citation des Περίοδοι Πέτρου faite par Paul le moine. Il semble donc que E^1 et E^2 ne dépendent pas uniquement de notre rédaction des Homélies; à cette petite restriction près, nous les regardons aussi comme de simples résumés et nous n'aurons plus à en parler.

4° *La version syriaque.* — Cette version conservée en particulier dans le ms. de Londres, *add.* 12150, écrit l'an 723 des Grecs (412 de notre ère), contient *Recog.*, I-IV, 1 (jusqu'à *hiemandum denuntiavimus*) avec les Homélies X, XI, XII, 1-24, XIII, XIV, c'est-à-dire l'histoire de Clément, comme l'indiquent les titres des deux manuscrits syriaques, *add.* 12150, 14609; ce dernier, du VIe siècle, ne renferme pas les Homélies X-XIV. Les titres des Homélies X-XII qui sont : *Troisième contre les gentils*, Lagarde, p. 124; *Quatrième*, p. 132; *Après Tripoli de Phénicie*, p. 146, semblent empruntés aux premiers mots qui suivent. Le dernier titre seul : *Homélie quatorzième*, p. 162, ne peut être expliqué qu'en présupposant l'existence, avant 412, du recueil des Homélies divisé comme il l'est encore aujourd'hui. Ce n'est pas à dire que la version syriaque dépend des Homélies actuelles : Lagarde a déjà signalé, p. VII, que cette version, comme les Récognitions, omet *Hom.*, XII, 25-33, et suit le texte des Récognitions et non celui des Homélies. *Hom.*, XIII, 1. Ajoutons que partout dans la version syriaque (cf. p.149, lig. 20) comme dans les Récognitions (cf. VII, 8), Faustus est le nom d'un frère de Clément, tandis que dans les Homélies (cf. XII, 8) c'est le nom de son père. De plus la version syriaque, p. 146, lig. 35, comme les Récognitions, VII, 1, porte : *quoniam plurimæ fratrum turbæ nobiscum sunt*, au lieu de : πολὺς ὄχλος τῶν συνοιδοπορούντων, *Hom.*, XII, 1; p. 147, lig. 13-14, comme *Recog.*, VII, 2 : *proposui ternis residere mensibus*, au lieu de : προήρημαι ἡμερῶν ἐπιμένειν, *Hom.*, XII, 2; p. 147, lig. 17-19, comme *Recog.*, VII, 2 : *Hoc cupio ut in omni civitate faciatis, ut ita etiam invidiam fugiamus et fratres etiam per sollicitudinem vestram, absque vagatione, hospitia inveniant*; le texte correspondant, *Hom.*, XII, 2, est complétement différent. Elle a encore, p. 147, lig. 24-25, comme *Recog.*, VII, 3 : *unum diem aut biduo*, au lieu de : ἡμερῶν δύο, *Hom.*, XII, 3; enfin p. 150, lig. 19-20, comme *Recog.*, VII, 12 : *sex stadiis*, au lieu de : τριάκοντα σταδίους. *Hom.*, XII, 12. D'ailleurs, s'il est facile d'expliquer comment Faustinianos des Récognitions a pu devenir Faustinos dans la version syriaque, il nous semble impossible de faire dériver la leçon de cette version : *Métrodora* (cf. p. 149, lig. 19), de Mattidia, *Recog.*, VIII, 8, ou Ματτιδία. *Hom.*, XII, 8. Ces différences, si légères soient-elles, suffisent à montrer que le syriaque ne dérive pas de notre texte actuel des Homélies, mais d'un texte grec un peu plus apparenté aux Récognitions. La leçon *Metrodora* au lieu de *Mattidia* est restée dans la littérature syriaque. Elle se retrouve dans une élégie de Balaï, auteur syrien du IVe au Ve siècle, qui consacre douze vers au naufrage de Mattidia et à la mort (supposée) de ses enfants. Cf. G. Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Munster, 1871, p. 46, note 5, et *Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges.*, 1873, t. XXVII, p. 599, et dans le « Clément » arabe, dont il sera question plus loin. La version syriaque a prêté une base très spécieuse à la théorie de J. Lehmann, d'après laquelle les Récognitions n'auraient compris à l'origine que les trois premiers livres et n'auraient été complétées plus tard que par des emprunts faits aux Homélies et à d'autres ouvrages. *Die Clementinischen Schriften*, Gotha, 1869. Car si le traducteur syrien avait eu sous les yeux les l. V-VII des Récognitions en même temps que les l. I-III, on ne s'expliquerait pas bien pourquoi il aurait emprunté aux Homélies la suite de l'histoire de Clément qui aurait figuré déjà dans les l. V-VII. On peut cependant satisfaire à cette difficulté en supposant que le texte grec, origine de la version syriaque, a été constitué en deux fois.

Ce texte grec, qui ne contient pas « la transformation de Simon », cf. *Recog.*, X, 56, 60, nous paraît être mentionné par Rufin, aussi bien que les Homélies, dans un passage de sa *Préface à Gaudentius*, *P. G.*, t. I, col. 1205, que nous pouvons traduire de la manière suivante : « Tu n'ignores pas, je pense, que de ce *Clément* [titre de l'ouvrage en syriaque] il y a en grec deux éditions [Homélies et Récognitions] du même ouvrage Ἀναγνώσεων, c'est-à-dire des Récognitions, et deux groupements de livres [Homélies-Récognitions et version syriaque], qui diffèrent assez mais présentent souvent le même récit. Enfin la dernière partie de cet ouvrage, où est rapportée la transformation de Simon, se trouve dans un groupement [Homélies-Récognitions] et ne se trouve aucunement dans l'autre [version syriaque]. » Nous n'aurons plus à nous occuper de la version syriaque, puisque tout son contenu se retrouve dans les Homélies ou les Récognitions.

5° *Les résumés arabes.* — Mme M. Dunlop Gibson a édité deux abrégés arabes des Clémentines, *Studia Sinaitica*, Londres, 1896, t. V; le premier d'après un ms. du Sinai, le second d'après un ms. de Londres. Le premier a pour titre : « Voici l'histoire de Clément qui reconnut ses parents grâce à Pierre; » il résume en une page les trois premiers livres des Récognitions et raconte ensuite les « reconnaissances ». Le dernier paragraphe seul n'a pas son correspondant dans le syriaque et correspond à *Recog.*, IX, 38. Faustus est aussi le nom d'un frère de Clément. Ce resumé nous semble donc provenir sinon du latin, du moins d'un texte grec apparenté aux Récognitions et non aux Homélies. Le second, au contraire, est une traduction d'un texte grec qui dérive de l'Epitome II, c'est-à-dire des Homélies, traduction faite par Macaire d'Antioche dans la ville de Sinope en 1659. Comme dans l'édition de Turnèbe, la

seconde partie de l'*Epitome*, c. XXVIII sq., est séparée de la précédente par le titre « martyre de Clément ».

II. DOCTRINE. — 1° *Homélies.* — Cotelier les éditait surtout pour faire connaître les erreurs des premiers hérétiques : *Id apocryphum non indignum visum fuit quod ederetur typis, utpote utile cum ad alia, tum vero præcipue ad cognoscendos primorum hæreticorum errores.* Cf. Préface, non paginée. Ces erreurs sont surtout celles des judéo-chrétiens ou ébionites. L'école de Tubingue cherchait dans cet ouvrage le christianisme primitif. Aujourd'hui on y voit une synthèse, très mal digérée, du christianisme avec diverses théories philosophiques (gnostiques ?) et judéo-chrétiennes.

L'auteur a juxtaposé des théories très diverses sans arriver à les fondre dans un seul tout. Aussi M. Uhlhorn a-t-il cru devoir distinguer deux courants, l'un panthéistique et l'autre moral, lorsqu'il a voulu résumer l'enseignement des Homélies relatif à Dieu. *Realencyclopadie*, 3e édit., t. IV, p. 173-174. Ces résumés généraux, semble-t-il, ne sont jamais exempts de l'esprit de système qui manquait par contre à l'auteur des Homélies. Cet auteur se préoccupe constamment de réfuter des adversaires et saisit donc l'argument ou la définition qu'il trouve à sa portée sans l'harmoniser avec l'ensemble de son ouvrage. Nous aurons donc, peut-être, une idée plus juste de sa doctrine en exposant son but et les moyens choisis pour y arriver, plutôt qu'en classant sous les lieux communs philosophiques et théologiques de très courts extraits recueillis dans tout son long ouvrage.

L'auteur se propose d'enseigner la vérité à Clément — et, en sa personne, à tous les néophytes — mais il le fait surtout en réfutant des objections, par exemple celles d'un thaumaturge, Simon le Magicien, qui opère aussi des prodiges et attaque le Dieu de la Bible au nom de la raison. Le Dieu des Juifs n'est pas le Dieu souverain, car il est à courte vue, ignorant, jaloux, il se repent, il a besoin de sacrifices, III, 39; il y a donc plusieurs dieux, comme le montrent d'ailleurs divers passages de la Bible, XVI, 6-11. Pierre répond en citant d'autres passages de l'Écriture, III, 55-57; XVI, 7, et doit convenir que son raisonnement n'est pas convaincant, puisque la Bible fournit des textes pour et contre, III, 9-10; XVI, 9. Pour convaincre ses auditeurs — du moins ses auditeurs de choix, car il est des raisons qu'on ne peut donner à tous — il expose les théories du vrai prophète, des fausses péricopes et des syzygies.

Les philosophes ne sont pas arrivés à la certitude, I, 3-4; II, 7-8; l'Écriture sainte fournit des raisons à tous, III, 10, et présuppose donc que l'on sait distinguer le vrai du faux, par suite le seul critérium de la certitude sera l'autorité du vrai prophète. Lorsqu'une maison est remplie de fumée, il faut un homme pour ouvrir les fenêtres, chasser la fumée et faire entrer le soleil. C'est le vrai prophète qui nous rendra ce service, I, 18-19. Pierre expose ensuite ses marques, I, 20; II, 6; III, 11-15. Si l'une des choses prédites est arrivée, on reconnaîtra là le vrai prophète et l'on devra croire ensuite tous les enseignements que ses disciples donnent en son nom, II, 9-12. Quel est ce vrai prophète? La pensée de l'auteur est ici un peu flottante. Pour lui, le vrai prophète est presque toujours Jésus-Christ, III, 18-19; XII, 29; XV, 7; XVII, 6; mais — comme il ne peut dire que la vérité a été ignorée jusqu'à l'arrivée du Christ, puisqu'il rattache très étroitement et même trop étroitement, VII, 4; VIII, 6-7, l'ancienne loi à la nouvelle — il doit admettre des sortes d'incarnations du vrai prophète, qui parcourt le monde depuis le commencement, en changeant de forme comme de nom, III, 20. Adam semble avoir été le vrai prophète, III, 21-25, peut-être aussi Hénoch, Noé, Abraham, Isaac et Moïse, XVII, 4; XVIII, 14, ou plutôt Dieu, dès le commencement, a appelé à la vérité les hommes qui en étaient dignes, I, 11-12.

Pour réfuter les objections tirées de la Bible l'auteur échafaude une théorie nouvelle, qu'il déclare à bon droit ne pouvoir révéler au vulgaire, II, 39. Il suppose que l'Écriture contient des passages mauvais introduits postérieurement par le démon, II, 38, pour tromper les hommes, III, 5; XVI, 10, 13-14. Il est faux que Dieu mente, tente les hommes, se repente, soit jaloux, aime la graisse et les victimes, II, 41-44. Adam n'a pas transgressé, Noé ne s'est pas enivré, Abraham n'a pas eu trois femmes à la fois, Jacob n'en a pas eu quatre dont deux sœurs, Moïse n'a pas été homicide, II, 52. C'est là, bien entendu, l'enseignement du vrai prophète et, pour le prouver, l'auteur n'a qu'à modifier légèrement un texte de l'Écriture, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, II, 51; III, 50; XVIII, 20. Cf. Marc., XII, 24. Il arrive ainsi à faire dire à Notre-Seigneur qu'il faut savoir distinguer le vrai du faux dans l'Écriture. De plus le Pentateuque n'est pas de Moïse, puisqu'il raconte sa mort, III, 47. Cette théorie, si elle n'a aucun autre avantage, atteint du moins le but visé par l'auteur et ferme la bouche à Simon le Magicien : « Lorsque je ne connaissais pas ton sentiment sur l'Écriture, je résistais et je discutais; maintenant je m'éloigne, » XIX, 21.

Il reste cependant encore un point faible : Pierre parle, dit-il, au nom de Jésus-Christ, le vrai prophète, et opère des prodiges, mais Simon prétend être le fils de Dieu et il opère aussi des prodiges. Pierre — c'est-à-dire l'auteur des Homélies — est assez embarrassé pour trouver un *critérium,* et la preuve en est qu'il en apporte plusieurs : on ne doit pas croire celui qui parle contre le Dieu créateur, III, 42; XIX, 21-22; on doit chercher à quoi servent les prodiges, ceux de Simon sont inutiles, II, 33-34; d'ailleurs, Simon n'est qu'un imposteur et un magicien, deux de ses anciens disciples se chargent de nous en convaincre, II, 18-32; enfin Pierre imagine la théorie des couples ou des syzygies sur laquelle il revient souvent : Dieu a tout créé par couples, d'abord le meilleur et ensuite le plus mauvais, comme le ciel puis la terre, Adam puis Ève, mais parmi les hommes, c'est l'inverse, les mauvais naissent avant les bons : Caïn avant Abel, Ismaël avant Isaac, Esaü avant Jacob, Jean-Baptiste avant Notre-Seigneur et, à la fin des temps, l'Antéchrist avant le Christ. Or Simon a précédé Pierre, car il est disciple de Jean-Baptiste et il a précédé Pierre à Césarée, c'est donc Simon qui est le séducteur, II, 15-18. Beaucoup tombent dans l'erreur faute de connaître cette loi des syzygies; aussi Pierre y reviendra-t-il fréquemment, III, 16. Il y a même deux genres de prophéties : la prophétie mâle créée la première, mais qui ne vient qu'en second lieu dans ce monde, et la prophétie femelle. La première procède d'Adam et la seconde d'Ève, III, 22-28. Simon, bien entendu, n'a hérité que de la seconde.

Le Christ est rempli de la divinité, rien ne lui est impossible, I, 6; c'est le fils de Dieu, I, 7, 8; le vrai prophète, I, 17; X, 4; XII, 29; XV, 7; XVII, 6; le Seigneur, I, 34; XI, 35; ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, III, 12; XII, 30; XVI, 10, 15; XVII, 4, 13; XVIII, 12. Il semble faire l'objet du passage, III, 17-20; et y être appelé « un homme formé des mains de Dieu », « un homme qui eut le saint esprit du Christ; » en tout cas, un passage subséquent nous apprend sans ambiguïté que, si le Christ est fils de Dieu, il ne peut cependant pas être appelé Dieu, XVI, 14-15. Le Fils, d'ailleurs, a été engendré et ne peut donc pas être comparé à celui qui n'a pas été engendré ou qui l'a été de lui-même, XVI, 16.

Après nous avoir tourné de belles définitions de la divinité, II, 12-13, 45; III, 37; X, 19-20; XVI, 17-18, l'auteur en arrive à l'anthropomorphisme, XVI, 19-20; XVII, 7-11. « Dieu a une figure pour la première et seule beauté, il a tous les membres, non pour s'en servir... » Signalons encore quelques exagérations proches des erreurs ébionites et relatives à la pauvreté, XV, 10; à

Dieu et à la nature de l'âme, XVI, 16; à la dépendance de la nouvelle loi vis-à-vis de l'ancienne (passages judéo-chrétiens), II, 19; IV, 7, 13, 22, 24; V, 26-28; VIII, 7, 22; XI, 35; XX, 22; à l'enfer où les âmes des pécheurs seraient entièrement anéanties, III, 6, et à la possibilité de suppléer le baptême, XIII, 20. Enfin les démons ont pouvoir sur les hommes qui mangent avec eux ou qui se soumettent une fois à eux, VII, 3; VIII, 20; IX, 15, 23; cf. XX, 16-17; la vraie religion les met en fuite, IX, 8-11; le mal se rattache à la perversité des premiers hommes et aux anges déchus, VIII, 11-20. A côté de ces théories qui justifient amplement le jugement sévère de Cotelier se trouvent aussi de nombreux passages irréprochables contre l'incrédulité, III, 31; le polythéisme et les idoles, IV-VI; X, 7-18; sur les œuvres de Dieu, III, 32-36; l'immortalité de l'âme, III, 37; XV, 1-2; la foi et les œuvres, VIII, 5; la grandeur et les devoirs de l'homme, X, 3-6; XI, 22-24; le baptême, XI, 25-27; la pureté, XI, 28-33; la philanthropie, la charité et le portrait du juste, XII, 25-33; XV, 5-9; la providence, XV, 3-4, et l'origine du mal, XIX-XX, 9. Il règne d'ailleurs par tout l'ouvrage un naturel et une simplicité joints à une élévation constante de la pensée qui charment le lecteur et l'amènent à être indulgent pour les taches d'un si ancien écrit.

2° *Récognitions.* — Les Récognitions sont de beaucoup supérieures aux Homélies pour l'éloquence et la rigueur déployées dans les discussions, la cohérence et le fini des détails et l'orthodoxie des théories. Ici, sans aucun flottement de la pensée, le vrai prophète est le Christ éternel, I, 43, 63, 69; V, 10; cf. VIII, 37; il est supérieur à Moïse, I, 59; il est le Fils de Dieu et le commencement de tout, I, 45; il est le Dieu des princes et le juge de tous, II, 42; il apparut à Abraham et à Moïse, I, 33, 34. La théorie des fausses péricopes n'a pas place dans cette rédaction. Les textes qui nous paraissent contraires sont en réalité concordants, mais nous ne les comprenons pas, II, 34; « c'est en étudiant la loi sans maîtres et en s'érigeant en docteurs que l'on est conduit à proférer des absurdités contre Dieu, » II, 55; X, 42. La doctrine des syzygies (Rufin traduit *paria*) est conservée, III, 59, 61, mais l'auteur en tire peu de conséquences et ne la rappelle pas à tout propos comme l'auteur des Homélies. C'est à la nature de ses prodiges que l'on reconnaît le véritable envoyé de Dieu. Lui seul opère des prodiges utiles au salut des hommes ou qui leur confèrent du bien, III, 60. L'auteur attache le plus grand prix à la méthode. Simon demande : « Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? » et Pierre lui répond : « Cette manière d'interroger n'est pas d'un adversaire, mais d'un élève. Si donc tu veux apprendre, avoue-le, et je t'enseignerai d'abord comment tu dois apprendre, puis, lorsque tu auras appris à écouter, je commencerai à t'instruire. » Lorsque Simon a accepté d'être instruit, Pierre ajoute : « Si tu veux t'instruire, apprends d'abord que tu as interrogé de manière bien malhabile, car tu dis : Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? mais avant cette question il y avait (à faire) trois sortes d'interrogations : 1° le mal existe-t-il? 2° qu'est-ce que le mal? 3° pour qui et d'où? » III, 15-16. Toute la discussion avec Simon est régie par la même rigueur scolastique.

Le problème de l'origine du mal qui fait déjà l'objet du *Livre des lois des pays* de Bardesane, voir t. II, col. 395, préoccupe beaucoup notre auteur, car il y revient encore plus tard, IV, 8-24. Il n'y a pas lieu d'accuser la providence qui avait créé l'homme avec un esprit pur et un corps à l'abri des maladies et de la vieillesse. L'oisiveté a conduit l'homme à des pensées impies, à nier la providence et la nécessité de la vertu, puisqu'il se trouvait bienheureux sans avoir rien fait pour cela. Dieu dut donc introduire dans le monde les labeurs, les afflictions et la nécessité du travail, afin d'amener les hommes qui avaient abandonné Dieu dans la prospérité, à le rechercher dans l'adversité. Vint le déluge pour purifier la terre, mais bien des hommes inventèrent de fausses religions pour y trouver un prétexte à des festins et à des débauches, et Dieu dut envoyer ses apôtres au monde pour faire connaître le vrai culte de Dieu révélé aux patriarches et conservé par eux. Ceux qui ne les écouteront pas seront soumis dès cette vie à divers démons et à diverses maladies, puis après leur mort, leur âme sera suppliciée éternellement (*in perpetuum*), car Dieu n'est pas seulement bon, mais il est encore juste et il ne le serait plus s'il ne rendait pas à chacun selon ses œuvres, IV, 8-14. Rien n'est mal en substance, on ne peut donc pas accuser le créateur des substances, mais seulement notre libre arbitre, IV, 23-24. Les l. V et VI sont consacrés à la réfutation d'objections contre la providence et contre le gouvernement divin. L'auteur revient encore sur le même sujet dans le l. VIII : « On demande si le monde a été fait ou non ; s'il n'a pas été fait, il sera cet (être) inné d'où tout dérive. S'il a été fait, on divisera encore cette question en deux : A-t-il été fait de lui-même ou par un autre? S'il a été fait de lui-même, la providence est exclue sans aucun doute. Si la providence n'est pas admise, c'est en vain que l'âme est excitée à la vertu; c'est en vain que la justice est observée, puisqu'il n'y aurait personne qui récompenserait le juste selon ses mérites; l'âme même ne semblera pas immortelle si la dispensation d'aucune providence ne la reçoit après la mort du corps, » VIII, 10. Les chapitres suivants XX-XXXIII, où l'auteur établit l'existence de la providence d'après les harmonies de la nature et du corps humain, peuvent être rapprochés, sans désavantage, des *Études de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre. La réfutation de l'astrologie qui occupe le l. IX et une partie du l. X est aussi fort bien conduite et était d'un intérêt capital pour les chrétiens des premiers siècles qui vivaient en Orient parmi les adorateurs des astres.

III. THÉORIES LITTÉRAIRES RELATIVES AUX CLÉMENTINES. — Nous résumons rapidement les travaux plus anciens, cf. *Realencyclopädie,* 3e édit., t. IV, p. 176-179, pour développer seulement les derniers travaux de Waitz et de A. Harnack. Baur et son école, 1835 sq., ont cherché dans les Clémentines le christianisme primitif très apparenté encore au judaïsme, et opposés tous deux au paganisme; l'ouvrage aurait été écrit dans la communauté romaine et serait une preuve que le judaïsme y dominait. Schliemann (1844) écrivit contre Baur un ouvrage savant et bien ordonné dans lequel il s'efforça de démontrer que les Récognitions dépendaient des Homélies. Schwegler (1846) adopta aussi cette thèse tout en conservant les idées *a priori* de Baur. Jusqu'ici on n'avait pas cherché à retrouver sous les Clémentines un ou plusieurs ouvrages disparus. Hilgenfeld le premier (1848), après avoir supposé que les Homélies dépendaient des Récognitions, leur donna pour source un Κήρυγμα Πέτρου, ancien écrit d'origine romaine et de caractère judaïque écrit peu après la destruction de Jérusalem, compilé dans les trois premiers livres des Récognitions et que l'on peut reconstruire d'après son analyse donnée, *Recog.*, III, 75. Hilgenfeld échafaude ensuite toute une série de revisions et de remaniements à partir des temps apostoliques pour aboutir aux Homélies à Rome, sous le pontificat d'Anicet (151-161). Simon est un personnage fictif, c'est en réalité saint Paul qui est visé sous ses traits. Notons aussitôt que, d'après M. A. Harnack, « regarder Simon comme un personnage fictif fut une grande erreur de la critique. » *Dogmengeschichte,* 3e édit., t. I, p. 233, note 1. M. G. Uhlhorn (1854) défendit la priorité des Homélies, mais reconnut qu'en certains points, les Récognitions semblaient pourtant être antérieures. Il fut donc conduit aussi à un écrit fondamental remanié dans les Homélies; l'auteur des Récognitions avait simultanément les Homélies et l'écrit

fondamental sous les yeux ; tous ces écrits proviendraient de Syrie de 150 à 170 à l'exception des Récognitions écrites à Rome peu après 170 pour rapprocher l'ouvrage du christianisme. Lehmann (1869) se plaça à un point de vue intermédiaire entre Hilgenfeld et Uhlhorn. Il partagea les Récognitions actuelles en deux parties, I-III et IV-X. Pour la seconde partie, il reconnait avec Uhlhorn, que les Homélies ont la priorité, mais la première partie est la plus ancienne et a conservé, mieux que les Homélies, l'écrit fondamental. Il place avant tout le Κήρυγμα Πέτρου dont on a le sommaire, *Recog.*, III, 75. Cet ouvrage remanié donna les l. I, XIV-III des Récognitions. Il n'y était pas fait mention de Clément. Vers 170, le rédacteur des Homélies ajouta à l'écrit précédent, *Recog.*, l. I, I-XIII, et *Recog.*, l. IV-X, et forma la présente édition des Récognitions. Lipsius (1872) va encore plus loin dans cette voie. Il suppose que l'écrit le plus ancien aurait été les *Acta Petri,* composés longtemps avant 150 avec une tendance antipauliniste ; ils racontaient les luttes du véritable apôtre des nations, Pierre, avec Simon, c'est-à-dire l'apôtre saint Paul. Ils se terminèrent à Rome par la chute mortelle de Simon et la mort de Pierre sur la croix. Les restes de ces Actes furent conservés en rédaction orthodoxe dans les *Acta Petri et Pauli,* édités par Tischendorf. *Acta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, p. 1-39. Un fragment de cet ancien ouvrage fut remanié dans un sens antignostique et intitulé Κήρυγμα Πέτρου de 140 à 145 ; à ce Κήρυγμα se rapporte la lettre de Pierre et la διαμαρτυρία. Ce dernier ouvrage remanié et interpolé — en particulier on y introduisit Clément de Rome — conduisit aux Περίοδοι Πέτρου ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος, dont il nous reste deux rédactions, l'une, celle des Homélies, à tendance antimarcionite, l'autre, celle des Récognitions, à tendance plutôt morale que dogmatique.

Frommberger (1886) rejeta au second plan toutes les préoccupations religieuses et vit surtout dans les Clémentines *le roman de Clément ;* pour lui, les passages ébionites et judéo-chrétiens ne sont que des traits accessoires et accidentels, d'ailleurs les passages ethniques sont nombreux. Langen (1890) vit dans les Clémentines un écrit destiné à établir l'apostolicité et la primatie de diverses Églises. L'écrit fondamental serait un Κήρυγμα Πέτρου, composé à Rome vers 135, pour substituer cette dernière ville à Jérusalem ; peu avant la fin du IIIe siècle, il fut remanié à Césarée dans un sens judéo-chrétien avec l'intention de gagner la primatie pour Césarée, d'où les Homélies ; au commencement du IIe siècle, un nouveau remaniement fut fait en faveur d'Antioche, ce sont les Récognitions. Toute cette construction est artificielle, car, dit Uhlhorn, la question du primat, au IIe et au IIIe siècle, n'eut pas la signification que Langen lui donne. Bigg (1890) suppose que l'écrit fondamental n'était pas hérétique, mais catholique, p. 185 ; il fut écrit vers l'an 200, p. 188, puis fut altéré et remanié par un ébionite, p. 188, ou par un chrétien arien de nationalité syrienne qui aurait cru trouver dans la doctrine ébionite une théorie historique et quasi philosophique d'un sauveur arien, p. 192. Les Homélies n'ont pu être écrites par un Grec, ni par un Grec romain, mais par un Grec oriental, p. 160-161 ; on peut rapprocher cet ouvrage d'Apamée et du livre d'Elxaï apporté à Rome, vers 220, par Alcibiade d'Apamée, p. 182 ; il a cependant des points de contact avec Alexandrie, p. 190-191.

Pour Waitz (1904), il y a un écrit fondamental qui n'est pas différent des Clémentines, mais en est simplement une plus ancienne rédaction, p. 48 ; les citations des Pères nous montrent son existence, p. 39-48 ; c'était une apologie du christianisme et une polémique contre les hérétiques et les païens, écrite sous forme de roman et destinée à convertir les païens et les juifs des sphères élevées et cultivées aussi bien qu'à fortifier les néophytes, p. 50 ; il fut composé à Rome, p. 60, de 220 à 232, p. 75. Cet écrit fondamental qui est la source des Homélies et des Récognitions, reposait lui-même sur deux écrits plus anciens qui sont les Κηρύγματα Πέτρου et les Πράξεις Πέτρου.

Les dix livres des Κηρύγματα Πέτρου que l'on peut reconstituer grâce à l'analyse qui en est donnée, *Recog.*, III, 75, sont eux-mêmes un remaniement d'un ouvrage plus ancien judéo-chrétien gnostique écrit vers l'an 135, à Césarée, p. 151-160. La lettre de Pierre à Jacques se rapporte à ce dernier ouvrage qui était donc un livre secret, p. 125.

Aux Πράξεις Πέτρου appartiennent l'histoire de Simon le Magicien et les luttes de ville en ville de saint Pierre et de Simon. Ces Actes, conservés dans les Clémentines, ont d'ailleurs de nombreux points de contact avec les autres Actes de Pierre et de Simon, ou de Pierre et Paul, etc., édités par ailleurs, p. 189-194 ; on peut admettre qu'ils sont une partie des Actes de Pierre et de Simon, lesquels sont une source des Actes de Pierre et de Paul conservés dans diverses versions, p. 233. L'auteur des Πράξεις Πέτρου serait un clerc d'Antioche, qui écrivait de 150 à 220, p. 245, probablement de 211-217, p. 248, d'après d'anciennes traditions.

A côté de ces deux sources principales on peut encore placer deux sources secondaires au moins : le Διάλογος Πέτρου καὶ Ἀππίωνος mentionné par Eusèbe, *H. E.*, III, 38, *P. G.*, t. XX, col. 296, qui a servi de base au dialogue de Clément et d'Appion, et le dialogue de Bardesane avec ses disciples περὶ εἱμαρμένης cité déjà par Eusèbe. Nous avons donné plusieurs raisons tendant à prouver que les Récognitions n'ont pas puisé directement dans le dialogue de Bardesane mais seulement dans la citation qu'en fait Eusèbe. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue,* Paris, 1897, p. 4-5. M. Waitz suppose que les Récognitions et Eusèbe ont puisé à une source commune p. 257, qui est la traduction grecque de l'original syriaque, p. 248, ce qui n'est pas impossible non plus. M. Harnack croit cependant qu'il est plus facile de tirer le texte des Récognitions du texte d'Eusèbe. *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. II, p. 535. Telles sont les quatre principales sources de l'écrit fondamental des Clémentines. Plus tard, les Homélies remanièrent l'écrit fondamental, rejetèrent à la fin, *Hom.*, XVI-XX, 10, divers traits du commencement, s'attachèrent surtout aux passages philosophiques au détriment des passages historiques et anecdotiques, après le concile de Nicée, mais avant la fin du IVe siècle en Syrie, p. 368-370. Un autre remaniement de l'écrit fondamental produisit les Récognitions. Le rédacteur oriental, préoccupé surtout des questions morales, est postnicénien et semble être arien, p. 370. Il ne peut pas avoir écrit avant 350, ni après 411, du moins pour *Recog.*, I-IV, 1, p. 372. Un grand nombre de passages orthodoxes figuraient déjà dans l'original grec qui a été traduit fidèlement par Rufin, car plusieurs passages que M. Waitz croit avoir été modifiés par Rufin, p. 371 ; cf. p. 370, n. 3, se trouvent tels quels dans la traduction syriaque. On peut admettre aussi l'existence d'une rédaction orthodoxe citée par Maxime le Confesseur au VIIe siècle, puis par Jean Damascène le jeune, Nicon, Cédrénus, Michel Glycas, Nicéphore Calliste, p. 372-373. Il reste du moins deux *Epitome* orthodoxes ; l'un qui porte en appendice le martyre de Clément (E²) d'après Siméon le Métaphraste ne serait pas antérieur au Xe siècle et pourrait même être attribué à Siméon le Métaphraste comme l'a dit Cotelier, c'est le texte dos Ménées ; l'autre *Epitome* est encore plus récent.

Enfin, M. A. Harnack, *Die Chronologie der altchr. Lit. bis Eusebius,* Leipzig, 1904, t. II, p. 518-540, admet la plupart des conclusions de M. Waitz. Il distingue aussi trois couches superposées : 1° un écrit judéo-chrétien d'un caractère syncrétique (Κήρυγμα) et un écrit antignostique sur Pierre et Simon le Magicien (Πράξεις

Πέτρου); 2° une compilation des deux sources précédentes sous la forme d'un roman de Clément pour les rapprocher de la communauté chrétienne et du monde hellénique (écrit fondamental); 3° deux rédactions faites toutes deux sur le précédent travail par des rédacteurs catholiques pour édifier et amuser (Homélies et Récognitions). Les Homélies se ressentent davantage de l'écrit judéo-chrétien primitif. L'écrit fondamental (le 2e) aurait été compilé à Rome vers 260, p. 532; par suite, les Homélies et les Récognitions seraient au plus tôt de la fin du IIIe siècle; on peut les placer de 290 à 360. Quant au Κήρυγμα Πέτρου que Waitz place vers l'an 135, on ne le saisit qu'au commencement du IIIe siècle, il faut donc rester autour de l'an 200, p. 537-538. Il n'est pas sûr que leur lieu d'origine soit Césarée. Les Πράξεις Πέτρου étaient un écrit catholique, antignostique, du commencement du IIIe siècle.

IV. CONCLUSION. — Les Clémentines prêtent, comme on vient de le voir, aux théories littéraires les plus diverses. Il semble certain que les Homélies et les Récognitions ne proviennent pas l'un de l'autre, mais dérivent tous deux d'un écrit de même famille ou écrit fondamental que l'on peut reconstituer. Il est plus difficile de définir et de reconstituer les sources de l'écrit fondamental, car ici les hypothèses se superposent aux hypothèses précédentes et augmentent donc les chances d'erreur; on ne peut que les choisir de manière à satisfaire au plus grand nombre possible de difficultés. Dans cet ordre d'idées, la décomposition adoptée par Waitz en Κηρύγματα et en Πράξεις Πέτρου est digne de crédit. On n'oubliera pas cependant que M. Paul de Lagarde s'est trompé, lorsqu'il a voulu rétablir l'écrit fondamental de la Didascalie et des six premiers livres des Constitutions apostoliques, il a supprimé comme interpolations bien des passages originaux, cf. *Altchrist. Litteratur. Die Ueberlief.*, p. 515, car c'est la Didascalie tout entière qui semble constituer l'écrit fondamental. Il est donc toujours possible que l'on se trompe en quelque point, lorsqu'on veut reconstituer l'écrit fondamental des Homélies et des Récognitions et surtout les sources de cet écrit. — Il est certain aussi que l'ouvrage présente des éléments syriens aussi bien que des éléments romains. Waitz lève cette difficulté en plaçant en Syrie la rédaction des sources et à Rome la rédaction de l'écrit fondamental. — Il est certain que les Homélies contiennent de nombreux passages judéo-chrétiens ou ébionites et que certain passage des Récognitions semble être arien; mais il est difficile de décider dans quelle mesure ces passages doivent être imputés aux sources ou aux auteurs des Homélies et des Récognitions, car ces derniers ont pu reproduire quelques passages hérétiques qu'ils n'approuvaient pas, ou bien ils ont pu modifier dans un sens hérétique ou orthodoxe, selon leurs propres idées, divers passages de l'écrit fondamental. L'écrit a été beaucoup rajeuni. Au milieu du siècle précédent, on plaçait les sources et les remaniements de la fin du Ier siècle au milieu du IIe, Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 519, en tout cas on ne descendait pas au-dessous de 180; actuellement on tend à placer les sources seules au IIe siècle, l'écrit fondamental aurait été rédigé vers le milieu du IIIe, et les derniers écrits, les Homélies et les Récognitions, ne l'auraient été qu'à la fin du IIIe siècle ou même au commencement du IVe. Ces diverses dates sont plus ou moins vraisemblables, mais toutes sont hypothétiques et dépendent de postulats ou de conclusions précédentes, hypothétiques elles aussi. Par exemple, si l'on admet que les Récognitions citent Bardesane d'après la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, il s'ensuit que leur dernière rédaction ne peut être placée qu'après la *Préparation évangélique*, c'est-à-dire assez loin dans le IVe siècle, mais si l'on suppose qu'elles ont utilisé directement la source citée par Eusèbe, le *terminus a quo* se trouve reporté avant la mort de Bardesane († 222). Nous tenons la première hypothèse pour plus probable, mais la seconde a aussi des chances d'être exacte; on peut donc éloigner ou rapprocher la composition des Récognitions en se ralliant à l'une ou à l'autre. De même, la Philocalie d'Origène et son commentaire sur saint Matthieu contiennent un très long fragment des Récognitions et une citation de Clément qui ne se retrouve pas textuellement dans les Homélies et les Récognitions. Cf. Harnack, *Altch. Litt. Die Ueberlief.*, p. 219-221; Waitz, p. 40-41. Aussi longtemps que ces citations ont été attribuées à Origène, on a obtenu pour *terminus ad quem* des Clémentines en général et des Récognitions en particulier l'année 232. Waitz, p. 70. Les Récognitions auraient donc été composées entre la rédaction (ou la traduction grecque) du *Dialogue des lois du pays* par Bardesane (vers 200?) et l'an 232. Mais si l'on admet, avec M. Robinson, que la citation des Récognitions n'a pas été faite par Origène, mais a été introduite par Basile et Grégoire de Nazianze, compilateurs de la Philocalie, si l'on admet aussi avec dom Chapman que la citation de Clément dans le commentaire sur saint Matthieu n'est pas d'Origène, mais a été prise dans l'*Opus imperfectum in Matthæum*, ouvrage de date incertaine, et introduite postérieurement dans le commentaire d'Origène sur saint Matthieu, le *terminus ad quem* descend jusqu'à Eusèbe. Cf. Waitz, p. 70-71; Harnack, *Altchr. Litt. Die Chronologie*, t. II, p. 532. Ces deux exemples montrent bien ce qu'ont d'hypothétique les dates proposées. En somme, on peut, suivant le point de départ choisi, placer la rédaction actuelle des Récognitions ou bien au commencement du IIIe siècle, ou bien au commencement du IVe; la critique interne montre aussi que les Homélies semblent présenter plus de passages archaïques que les Récognitions et ne doivent pas être placées à une date postérieure. — La critique moderne, qui rajeunit les Clémentines, diminue autant qu'elle le peut leur importance; « après avoir été trop louées, dit M. Uhlhorn, elles sont maintenant trop méprisées. » *Realencyclopädie*, 3e édit., t. IV, p. 179. C'est peut-être une simple réaction qui fera place de nouveau à plus d'égards. « Un siècle qui se préoccupe avec autant de chaleur que le nôtre de la littérature apocryphe ne pourra manquer de les retirer du coin où on veut les reléguer pour les produire à nouveau, » écrit M. G. Krüger, *Kritische Bemerkungen zu A. Harnacks Chronologie*, dans *Gott. Gel. Anzeigen*, janvier 1905. En réalité, ces anciens écrits si nombreux et si apparentés présentent aux chercheurs une mine de longtemps inépuisable pour rechercher leurs relations mutuelles, leur provenance et leurs sources, les croyances de leurs auteurs immédiats ou médiats et celles du milieu où ils ont pris naissance, l'organisation de l'Église à cette époque et le mode de polémique mi-scripturaire et mi-rationnel adopté par l'auteur; un grand nombre de fragments peuvent être étudiés à part et comparés aux restes de la plus ancienne littérature chrétienne : à saint Justin, à Bardesane, à Eusèbe, etc. M. Harnack réclame avant tout une édition critique annotée des Récognitions, car les manuscrits offrent ici de grandes divergences. Cette édition est préparée par M. Richardson, *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 229-230. Nous ne doutons pas que des monographies soignées, dans le genre des études ou recueils de Waitz, p. 259-361, de Van Nes et de Preuschen sur les citations bibliques, ne rendent aux Clémentines une partie de l'importance qu'elles ont perdue.

I. TEXTES. — Le texte des Homélies a été cité pour la première fois par Turrianus (Torrés), *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum libri quinque*, Florence, 1572. La plupart de ses citations ont été reproduites par Preuschen, dans l'*Altchristliche Litteratur* de Harnack, *Die Ueberlief.*, p. 215-219. Nous avons trouvé six citations faites par Torrés, l. II, c. I, XIII; l. V, c. IX, qui n'ont pas été relevées par

M. Preuschen. Les Homélies ont été publiées pour la première fois avec traduction latine par Cotelier, [illegible] *Patrum [illegible] apostolici [illegible]* Barnabæ, *Clementis, Hermæ, Ignatii* [illegible], Paris, 1672, p. [illegible], d'après le ms. grec de Paris [illegible] dans sa préface [illegible]. Un grand nombre d'exemplaires de l'édition de Cotelier furent détruits par un incendie, aussi Cotelier [illegible] à la reproduction, Anvers, 1698, Amsterdam, 1724; puis Galland, *Bibliotheca Patrum*, Venise, 1766, t. II, p. 608-771. A. Schwegler, *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ*, Stuttgart, 1847. Ces nouvelles éditions n'ajoutèrent que des fautes à celle de Cotelier. Cf. *P. G.*, t. II, col. 21. Vers 1837, A. R. M. Dressel découvrit à Rome un nouveau ms. des Homélies, *Ottob.* 443, moins bon que le manuscrit de Paris, mais qui permettait heureusement de le compléter, cf. *P. G.*, t. II, col. 455, note 64; il publia donc une nouvelle édition complète avec traduction latine, *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ viginti, nunc primum integræ*, Gœttingue, 1853. Cette édition fut reproduite, *P. G.*, t. II, col. 19-468. Paul de Lagarde donna une nouvelle édition en 1865, *Clementina*, Leipzig, sans traduction; il passa cinquante-six heures, dit-il, à collationner tout le ms. de Paris et collationna les deux dernières homélies sur le ms. de Rome.

Le texte des Récognitions a été édité pour la première fois par Le Fèvre d'Étaples, Paris, 1504, puis par Jean Sichard, Bâle, 1526, qui ne connut pas l'édition de son devancier. Celle-ci fut très souvent reproduite, cf. *P. G.*, t. I, col. 1203; citons en particulier la petite édition de Cologne, 1547 : *D. Clementis opera omnia, quæ quidem in hunc usque diem extare comperta sunt, una cum apostolorum canonibus per eumdem Clementem in unum congestis, nunc primum in hanc enchiridii formam redacta*, qui comprend les Récognitions, la traduction latine des 84 canons des apôtres et de cinq lettres attribuées à saint Clément. Enfin Cotelier, *loc. cit.*, p. 390-524, publia une nouvelle édition à l'aide de bons mss., qui lui permirent en particulier de combler la lacune laissée par Rufin au commencement du l. III, 2-11. Cf. *P. G.*, t. I, col. 1281, note 81. Cette édition fut reproduite comme celle des Homélies par Le Clerc et Gallandi, *op. cit.* En 1838, E. G. Gersdorf publia à Leipzig une nouvelle édition avec indication de mss. incomplets conservés à Leipzig. Cette édition a été reproduite *P. G.*, t. I, col. 1201-1455.

Le texte grec de l'*Epitome II* a été édité pour la première fois par Turnèbe, Paris, 1555; sous le titre : *Clementis Romani episcopi de rebus gestis, peregrinationibus, atque concionibus sancti Petri epitome ad Jacobum Hierosolymorum episcopum, ejusdem Clementis vita*. Turnèbe ne divise ni en chapitres ni même en paragraphes, mais après le c. CXLVII, *P. G.*, t. II, col. 580, il ajoute le titre Κλήμεντος βίος; avant les c. CXLVIII-CLXXIX; vient ensuite une traduction latine par Joachim Perionius; les deux ouvrages sont dédiés à Nicolas Mallar, théologien de l'Église de Paris. Cotelier publia une nouvelle édition d'après les mss. de Paris, et ajouta le *Martyre de saint Clément* et le récit d'Éphrem *sur un miracle opéré par saint Clément, loc. cit.*, p. 747-844. L'édition des Pères apostoliques de Cotelier fut plusieurs fois reproduite, en particulier *P. G.*, t. II, col. 469-645. A. R. M. Dressel publia enfin une nouvelle édition de l'*Epitome II*, d'après des mss. de Rome, et y ajouta pour la première fois l'*Epitome I*, utilisé par Cotelier, en particulier d'après le ms. de Paris 804 (aujourd'hui 1463), mais non publié encore : *Clementinorum epitomæ duæ altera edita correctior inedita altera*, Leipzig, 1859; à la fin de cet ouvrage, p. 247-331, on trouve de nombreuses notes critiques de Fr. Wieseler sur le texte grec des Homélies. Tischendorf avait publié quelques extraits de deux mss. de l'*Epitome I*, dans *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855, utilisés depuis par Dressel et reproduits, *P. G.*, t. II, col. 1279-1292. Un fragment de l'*Epitome II* a été édité par A. d'Alès, d'après le ms. grec, Suppl. 1000, de la Bibliothèque nationale de Paris, dans la *Revue des études grecques*, 1905, t. XVIII, p. 211-223.

La version syriaque des Récognitions fut publiée par Paul de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones syriace*, Leipzig, 1861, avec une concordance des textes, p. VI-VII. — Les *Epitome* arabes avec le martyre de Clément et la prédication de Pierre furent publiés par Mme M. D. Gibson, *Studia sinaitica*, n. 5, Londres, 1896. Les témoignages anciens relatifs aux Récognitions et aux Homélies sont reproduits, *P. G.*, t. I, col. 1157-1172; t. II, col. 9-12, et dans Harnack, *Altchristliche Litteratur. Die Ueberlieferung*, p. 219-229; en particulier les citations faites par le pseudo-Jean Damascène, dans les *Sacra parallela*, ont été recueillies et commentées par K. Holl, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. V, fasc. 2. J. E. Grabe a réuni aussi de nombreuses citations des écrits attribués à saint Pierre et à saint Clément, dans son *Spicilegium SS. Patrum*, Oxford, 1714, t. I, p. 55-81, p. 254-302; cf. 305-311. Signalons enfin la savante étude de M. Ernst von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht. Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, [illegible] 1. [illegible] ne se retrouve [illegible] dans [illegible] 3 [illegible] p. 32-[illegible] [illegible] ou aux Homélies, I, X, 10 [illegible] hypothétique de rejeter [illegible] Clémentins. On ne peut s'empêcher [illegible] M. [illegible] voyait dans le *K*[illegible] la source de l'Apologie d'Aristide, de l'*[illegible]* de Celse, de la lettre à Diognète et des vers sibyllins. Cf. Dobschütz, p. 80.

H. U. Meyboom a publié une traduction néerlandaise des Homélies et des Récognitions sur colonnes parallèles, en mettant en évidence ce qui est propre ou commun aux Homélies, aux Récognitions et aux Epitome grecs. Dans un second volume, il donne une étude fort détaillée de la littérature clémentine et ajoute une série de notes pour servir de commentaire aux textes qu'il a traduits. 2 in-8°, Groningue, 1904.

II. Travaux. — On trouvera l'ancienne littérature dans Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 24-32 et la récente dans Waitz, p. 370-378. Nous avons vu D. von Cölln, art. *Clementina*, dans *Encyclopädie* de Ersch et Gruber, Leipzig, 1828; J. Lehmann, *Die Klementinischen Schriften*, Gotha, 1869; R. A. Lipsius, *Die Quellen der römischen Petrussage*, Kiel, 1872; Funk, art. *Clementinen*, dans le *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884; G. Frommberger, *De Simone Mago*, Breslau, 1886; Harnack, *Dogmengeschichte*, 2e édit., Leipzig, 1894, p. 292-300; M. H. van Nes, *Het Nieuwe Testament in de Clementinen*, Amsterdam, 1887; l'auteur propose à la fin, p. 127-137, un certain nombre de corrections à l'édition de Paul de Lagarde; C. Bigg, *The Clementines Homilies*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1890, p. 157-193; A. Harnack, *Die altchristliche Litteratur bis Eusebius. Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, t. II, p. 212-231, 322-327; *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 518-540; *Index of the noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the Homilies of Clement*, Londres, 1893 (l'auteur est W. Chawner); G. Uhlhorn, art. *Clementinen*, dans *Realencyclopädie für prot. Theol.*, Leipzig, 1898, t. IV; E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901; J. Bergmann, *Les éléments juifs dans les pseudo-Clémentines*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1903, t. XLVI, p. 89-98; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, 1897, p. 232-236; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 350-360; H. Waitz, *Die pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig, 1904, dans *Texte und Unters.*, t. XXV, fasc. 4. Nous avons cité d'après Uhlhorn : F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835; A. Schliemann, *Die Klementinen*, Hambourg, 1844; A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1846, t. I; A. Hilgenfeld, *Die Klementinischen Rekognitionen und Homilien*, Iéna, 1848; G. Uhlhorn, *Die Homilien und Rekognitionen*, Gœttingue, 1854; J. Langen, *Die Klemensromane*, Gotha, 1890. Voir aussi A. Hilgenfeld, *Die Einleitungschriften der Pseudo-Clementinen*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, 1904, t. XLVIII, p. 21-72; Id., *Pseudo-Clemens in moderner Façon, ibid.*, p. 545-567; Meyboom, *Het nieuwste over de Clementijnen*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1904, p. 545-567; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 180-183.

II. L'Apocalypse de Pierre ou Clément. — Cet ouvrage conservé en arabe et en éthiopien est apparenté assez étroitement aux Récognitions, et il a l'avantage de nous montrer, dans sa première partie, comment une ancienne source syriaque, « La caverne des trésors, » a pu être transformée en apocryphe clémentin. L'ouvrage a déjà été signalé, d'après une rédaction arabe divisée en huit livres par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 508; t. III, p. 282; cf. Harnack, *Die altch. Litt. Die Ueberlief.*, p. 780; puis, d'après une rédaction arabe divisée en 91 chapitres, par Gersdorf, *P. G.*, t. I, col. 1203. Harnack, *loc. cit.* La première partie de l'ouvrage arabe a été publiée par Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1888 (à l'exception des premières pages), en face du texte syriaque correspondant. Cette même première partie, à l'exception des dernières pages, a été publiée et traduite en anglais sous le titre de *Kitab al Magall, or the book of the Rolls*, Londres, 1901, par Mme M. D. Gibson. La version éthiopienne a été analysée par A. Dillmann, cf. *Bericht über das Äthiopische*

Buch Clementinischer Schriften, dans *Nachrichten von der Georg. Augusts-Universität und der Königl. Gesell. der Wiss. zu Göttingen,* 1858, p. 185-226. La première partie de l'ouvrage est une traduction, pour une part littérale, de la *Spelunca* (*die Schatzhöhle*) syriaque, écrit M. Bezold. Il s'ensuit que pour cette première partie, seule publiée, les deux ouvrages : 1° arabe en huit livres et éthiopien; 2° arabe en 91 chapitres, distingués par M. Harnack, *loc. cit.,* sous les n. 33, 35, semblent ne former qu'un seul ouvrage. Il n'en est peut-être pas de même de la suite, car M. Bezold, p. IX, indique de manière plus particulière, comme source du « Clément » éthiopien, le ms. arabe n. XXXIX du Vatican.

1° D'après M. Dillmann, l'ouvrage éthiopien, qui comprend sept livres, se divise en deux parties. Dans la I[re] (l. I, II), Pierre raconte à Clément la création et la naissance de la sainte Vierge avec l'histoire du monde jusqu'à Joram, tandis que la *Spelunca* et l'ouvrage arabe divisé en 91 chapitres vont jusqu'à la naissance de la sainte Vierge. Pierre raconte ensuite à Clément ce que le Christ lui a appris sur les secrets du ciel et l'avenir, sur la création du ciel et de la terre, la Trinité, les ordres des anges, la Jérusalem céleste, le paradis, la création des anges, leur aspect, la chute de Satan, l'avenir du christianisme sur la terre; il remet à plus tard de raconter ce qui arrivera à la résurrection; il énumère 70 hérésies de Simon le Magicien à Apollinaire. Il y a une relation entre les matières de cette première partie et les Récognitions, I, 22, 27 sq. Nous lisons en effet : *Cumque hæc dixisset exponere mihi singula de his, quæ in quæstione esse videbantur legis capitulis cœpit, ab initio creaturæ usque ad id temporis, quo ad eum Cæsaream devolutus sum... Meministi, o amice Clemens, quæ mihi fuerit de æterno sæculo ac finem nesciente, narratio?* (I, 22)... *Exposuisti per ordinem, a principio mundi usque ad præsens tempus consequentiam rerum, et si placet, possum memoriter* [*ait Clemens*] *universa retexere* (I, 25)... *Propter quod eo magis repetamus quæ dicta sunt, et confirmemus ea in corde tuo; id est, quomodo vel a quo factus sit mundus ut tendamus ad amicitiam conditoris... Breviter ergo tibi hæc eadem firmioris causa memoriæ retexemus,* I, 26. Après quoi saint Pierre résume à nouveau, dit-il, la création et l'histoire sainte jusqu'à son arrivée à Césarée. Il semble donc que l'ouvrage arabe ou éthiopien *est* ou plutôt *se donne pour* le premier récit de saint Pierre à saint Clément, celui-là même qu'il s'est borné à résumer ensuite *firmioris causa memoriæ* dans les Récognitions. Dans la II[e] partie qui traite des lois et de l'ordre de l'Église chrétienne, saint Pierre donne à saint Clément les ordonnances qu'il doit transmettre aux métropolitains, aux évêques, etc., lui trace les devoirs des prélats et des clercs et lui dicte une foule de règles particulières et de canons pénitentiels. Cette II[e] partie se rapprocherait donc plutôt de la Didascalie. Cependant les Récognitions y tiennent aussi leur place, car on trouve vers la fin, dit M. Dillmann, la fuite de Simon le Magicien à Rome et sa chute devant saint Pierre. L'ouvrage est d'ailleurs plein de répétitions, et a dû être écrit en Égypte, de 750 à 760, car, sous sa forme actuelle, il décrit la puissance de l'islam.

2° L'ouvrage arabe intitulé « Apocalypse de saint Pierre », d'après le *Catalogue des mss. arabes de Paris,* 1883-1895, p. 18-19, est mieux connu que l'ouvrage éthiopien, car la première partie a été éditée par M. Bezold et par M[me] Gibson; de plus, la plupart des titres des 91 chapitres sont reproduits et traduits dans le *Catalogue des mss. arabes,* de la bibliothèque Bodléenne, par M. Nicoll, Oxford, 1821, t. II, p. 49. Nous noterons que le titre varie. Le ms. 76 de Paris porte au haut de chaque page le titre « Clément » comme l'éthiopien; le ms. 77 porte en tête : « Ceci est un des livres de saint Clément, disciple de Simon Pierre, chef des apôtres... C'est un des livres réservés que saint Clément ordonna de cacher au vulgaire. Il est appelé Kitâb-al-Madjâll, c'est-à-dire feuillets pleins de mystères, et renferme beaucoup d'idées, les unes profondes, les autres claires, touchant les mystères que Notre-Seigneur et Dieu et Sauveur, Jésus le Messie, avait fait connaître à im'oûn-al-Ṣafa Petros et à son disciple Yaq'oûb (saint Jacques). Ceux-ci traitèrent des choses qui eurent lieu depuis la création et de ce qui arrivera jusqu'à la fin des temps; ils parlèrent de la seconde venue de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ, et de ce que feront les hommes vertueux et les méchants. C'est le livre qui, depuis le temps des saints apôtres, resta caché à Nicosie, ville de l'île de Chypre. » D'après la notice qui figure en tête du ms. 76, le ms. était conservé à Chypre « dans la demeure d'un évêque ». Comme on le voit, le titre et la préface rattachent étroitement cet ouvrage à la lettre de saint Pierre à saint Jacques, *P. G.,* t. II, col. 25-32, et aux enseignements prêtés à saint Pierre par le I[er] livre des Récognitions dans les passages que nous venons de citer. Ce fait est d'autant plus remarquable que le « Clément » serait d'origine arabe et que la lettre de saint Pierre à saint Jacques et les Récognitions n'ont pas été traduites en arabe à notre connaissance, car on ne peut regarder comme une traduction les courts résumés publiés par M[me] D. Gibson. En 956-957, Masoudi mentionne ce « livre de Clément » et ajoute que beaucoup de chrétiens n'admettent pas son authenticité. Cf. *Notices et extraits des mss.,* Paris, 1810, t. VIII, p. 140, 177.

Dans la I[re] partie, l'auteur arabe reprend la *Spelunca* syriaque attribuée à saint Éphrem, et la fait précéder d'une courte introduction, Gibson, p. 1-3, dans laquelle saint Clément nous apprend qu'il s'est attaché à saint Pierre ainsi que ses deux frères Faustus et Faustinus; vingt ans plus tard, saint Pierre lui a révélé, ainsi qu'à son père et à sa mère Métrodora, les mystères que lui avait confiés N. S. Jésus-Christ sur le mont des Oliviers. Deux questions surtout préoccupent saint Clément; il voudrait connaître les événements depuis le commencement du monde, afin que les Juifs ne puissent pas lui reprocher de ne pas connaître leur loi; il voudrait aussi apprendre la généalogie de la sainte Vierge; l'auteur insère ensuite la *Spelunca* qui répond bien à ces deux questions, car elle résume la Bible depuis la création jusqu'à la naissance de la sainte Vierge dont elle ajoute ensuite la généalogie, p. 56-58. De place en place, pour mieux démarquer l'ouvrage, l'auteur introduit la locution : « ô mon fils Clément, » cf. p. 40, 42, 45, 47, tandis que le syriaque porte simplement : « ô frère selon la loi » (M. Bezold traduit à tort par : ô frère Némésius). Nous avons donc là un intéressant exemple de la constitution d'un apocryphe clémentin à l'aide d'un ancien écrit. La publication de M[me] D. Gibson s'arrête au c. XXI, celle de Bezold s'étend un peu plus loin, les autres chapitres (XXII-XCI) traitent de la naissance de N.-S. Jésus-Christ et de sa vie (XXII-XXIV), puis des mystères cachés : la Trinité, la création, les ordres des anges (XXVI-XXVIII). Viennent plus loin des passages apocalyptiques concernant les rois, les peuples et diverses calamités qui les atteindront (XLVI-L), etc. Le c. LXXXVIII est consacré aux disciples Festus et Festinianus. Par simple suppression d'un point ces noms propres peuvent être lus dans l'arabe Constant et Constantin. Le nom de Mattidia est devenu Métrodia et le ms. 76 de Paris, fol. 112, a rétabli en marge : Métrodora, qui est la leçon de la version syriaque des Récognitions.

Ces quelques détails sur des ouvrages dont la moindre partie seule a été publiée suffisent pour montrer qu'ils se rattachent au ycle des apocryphes clémentins et qu'ils réservent encore maints sujets d'études pour déterminer leurs sources et l'époque de la composition de l'ouvrage définitif (VIII[e] siècle) et de ses sources. Nous croyons — sans avoir pu contrôler cette idée qui repose

seulement sur les analyses, sur le fragment publié par Mme Gibson et sur le ms. de Paris, que les trois rédactions mentionnées plus haut, l'éthiopien, l'arabe divisé en huit livres et l'arabe divisé en 91 chapitres ne forment qu'un seul et même ouvrage. Il reste à les publier, à voir dans quelle mesure les détails peuvent différer et à chercher laquelle des trois divisions a le plus de chance d'être primitive.

III. AUTRES APOCRYPHES CLÉMENTINS. — *I. LES LETTRES AUX VIERGES.* — 1° *Généralités.* — La version syriaque de ces lettres est conservée dans un ms. unique écrit près de Mardin en 1470; elle fut publiée pour la première fois par J. Wetstein en 1752, puis rééditée par Gallandi et Migne avec de nombreuses fautes, enfin par Beelen, Louvain, 1856. De plus, elle fut traduite en allemand par P. Zingerle; en français par Mgr Clément Villecourt, évêque de la Rochelle et de Saintes, et enfin en latin par M. Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1881, t. II, p. I-VII, 1-27.

Ces lettres sont visées par saint Épiphane, *Hær.*, XXX, 15, *P. G.*, t. XLI, col. 429, et saint Jérôme, *Contra Jovin.*, I, 12, *P. L.*, t. XXIII, col. 228; la première est citée vers 457 par Timothée d'Alexandrie. Cette citation traduite en syriaque est conservée dans un ms. du VIe siècle. Des fragments grecs ont été insérés par Antiochus, moine de Saint-Sabas, dans ses *Pandectes,* vers l'an 620. Cf. Cotterill, *Modern Criticism and Clement's epp. to virgins,* Édimbourg, 1884, p. 115-126. Tous ces auteurs attribuent les lettres à saint Clément de Rome. Enfin, Marouta, évêque de Maiphercat, dans son esquisse de l'histoire du monachisme, mentionne au commencement du Ve siècle « la lettre » de Clément aux vierges; il y reconnut un fragment de l'histoire ancienne du monachisme et il ajoute qu'elle était adressée à Denys l'Aréopagite.

2° *Analyse.* — La première lettre est plutôt théorique; elle enseigne ce que l'on doit faire; la seconde est plutôt pratique; elle raconte ce que fait l'auteur dans diverses conjonctures et ce qu'ont fait les patriarches. Nous renvoyons à la division en chapitres introduite par Wetstein et reproduite dans les autres éditions.

Ire lettre. — Il ne suffit pas du nom de vierge, il faut la foi et les œuvres (II); le nom sans les œuvres ne peut pas introduire au ciel, car c'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre (III). Il faut renoncer au monde et s'arracher à tous les plaisirs du corps sans se borner à renoncer au seul : *Crescite et multiplicamini* (IV); louange de la virginité (VI); devoirs des vierges (VIII), l'auteur doit retracer ces devoirs à cause des hommes qui demeurent avec les vierges sous prétexte de piété, qui voyagent avec elles dans les déserts, qui vont les trouver dans leur demeure sous prétexte de les visiter, de lire les saintes Écritures, de les exorciser ou de les instruire (X); ce sont des oisifs semblables aux veuves qui vont de maison en maison pour causer, ils enseignent ce qu'ils ne connaissent pas (XI). Cependant l'auteur ne condamne que les abus et il termine en disant qu'il est bien d'aller enseigner lorsqu'on en est capable (XI), comme de visiter les veuves et les orphelins et surtout ceux qui ont beaucoup d'enfants et les malades (XII); il est bien aussi de ne pas envier le prochain, de faire avec piété les œuvres du Seigneur et d'imiter ceux qui ont bien agi (XIII).

IIe lettre. — L'auteur apprend à ses correspondants comment on agit dans le pays où il est : on n'habite pas avec les vierges, on ne mange pas avec elles; si l'on se trouve dans un pays où il y a des frères, on entre chez l'un d'eux, on y convoque les autres et on les instruit (I); s'il est trop tard pour rentrer chez soi et si les frères insistent, on veille avec eux, puis on se retire chez un homme saint (consacré à Dieu?) et on n'admet là aucune femme, ni vierge, ni mariée, ni vieille, ni consacrée à Dieu, ni servante chrétienne ou païenne (II); dans un endroit où tous les hommes sont mariés on peut y rester, mais on doit les avertir que l'on ne mange pas avec les femmes, que l'on ne couche pas où elles dorment (III); dans un endroit où il n'y a pas de chrétiens mais seulement des chrétiennes, on les réunit, on les exhorte au bien, on leur lit la sainte Écriture, puis on demande à une personne âgée de trouver une demeure où n'entrera aucune femme (IV); dans un endroit où il n'y a qu'une femme chrétienne, on ne doit pas s'arrêter ni lire les saintes Écritures (V); dans un endroit où il n'y a que des païens, on se conduira de manière à les édifier, mais on n'y chantera pas et on n'y lira pas les saintes Écritures (VI). Viennent ensuite les exemples des patriarches : de Joseph (VIII), de Samson (IX), de David (X), d'Ammon et Thamar (XI); de Salomon (XII); de Suzanne (XIII), des prophètes et des apôtres (XIV), de N. S. Jésus-Christ (XV). L'auteur conclut : « Nous vous demandons, à vous qui êtes nos frères dans le Seigneur, d'observer tous cela chez vous comme (nous le faisons) chez nous... Celui qui veut vraiment conserver la chasteté nous écoute, et la vierge qui veut vraiment conserver la virginité nous écoute, mais celle qui ne conserve pas en vérité la chasteté ne nous écoute pas. »

3° *Théories littéraires.* — Nous trouvons encore ici les théories opposées défendues avec une égale conviction. Le premier éditeur, Wetstein, puis Mgr de Villecourt et Beelen regardent ces lettres comme un écrit authentique de saint Clément de Rome; ils réfutent les adversaires et abondent en arguments extrinsèques et intrinsèques en faveur de leur opinion. D'autres, bien plus nombreux, n'admettent pas l'authenticité des lettres, mais ne s'accordent pas d'ailleurs sur l'époque et le lieu de leur composition. Citons parmi les derniers et les principaux MM. Funk, Cotterill, Bardenhewer, Krüger, Uhlhorn et Harnack. M. Funk fait remarquer que l'auteur des lettres introduit, sans en faire mention expresse, les passages de l'Écriture, et utilise tout le Nouveau Testament, tandis que saint Clément mentionne les livres qu'il cite et ne cite que quelques livres du Nouveau Testament; d'ailleurs, leur style est différent, les ressemblances signalées par Beelen ne portent que sur des lieux communs; enfin les désordres signalés supposent un relâchement et une époque assez tardive. Les lettres n'ont pas été écrites avant le IIIe siècle et sont peut-être du commencement du IVe. M. Cotterill a imaginé qu'elles avaient pu être composées au moyen âge pour correspondre aux mentions de saint Épiphane et de saint Jérôme; cette théorie qui renverse le problème ne mérite pas de retenir l'attention. M. Harnack suppose que les deux lettres n'ont pas pu être écrites avant le commencement du IIIe siècle ni longtemps après. D'après lui, leur date de composition pourrait été portée avec grande vraisemblance dans les dix premières années du IIIe siècle. De plus, à l'origine, les deux lettres n'en formaient qu'une, car la première n'a pas de finale et la seconde manque d'*Incipit.* Maruta mentionne aussi « la lettre » et non « les lettres » de Clément; d'ailleurs, elles ne portaient pas le nom de Clément, car rien dans le contenu n'indique qu'on ait voulu le faire passer pour le rédacteur. Mais plus tard, cette lettre fut divisée en deux pour tenir, à la fin des Bibles, la place des deux lettres de saint Clément aux Corinthiens; c'est sans doute à cette occasion qu'on ajouta le titre : « Lettres du bienheureux Clément, disciple de l'apôtre Pierre. » Cette dernière modification a vraisemblablement été faite après Eusèbe, qui ne mentionne pas ces lettres, et se rattache peut-être aux nombreux faux commis en Palestine vers 360 (pseudo-Ignace, Constitutions pseudo-apostoliques). D'autres tiennent qu'elles ont été attribuées à saint Clément par le compositeur lui-même, car le silence d'Eusèbe prouve seu-

lement qu'il ne connaissait pas cet écrit ou n'en avait plus souvenance au moment où il écrivait son Histoire ecclésiastique. Westcott place leur composition au IIe siècle. Leur lieu d'origine serait la Syrie ou la Palestine, car saint Épiphane, saint Jérôme et Maruta ont pu les connaître dans ces pays; d'ailleurs c'est dans l'Église syrienne qu'elles ont été ajoutées à la fin de la Bible et utilisées. Nous ferons remarquer ici que ces lettres, écrites en grec, distinguent très nettement le pays d'origine du pays de destination, l'auteur oppose le premier au second; la Syrie pourrait donc n'être que le pays de destination des lettres. Encore ne faut-il pas confondre le pays qui conserve une traduction d'un écrit avec le pays qui l'a vu naître ou l'a reçu, sinon l'Éthiopie serait le pays d'origine ou de destination du livre d'Hénoch, de la Petite Genèse et de tous les ouvrages conservés seulement dans une traduction éthiopienne.

En somme, ces deux lettres, qui pouvaient à l'origine n'en faire qu'une, ont été écrites en grec à une époque très ancienne, car elles supposent qu'il n'existe pas encore de monastère proprement dit, les vierges et les personnes consacrées à Dieu continuant d'habiter leurs propres demeures. Les prédicateurs vont encore de village en village pour prêcher et lire les Écritures. Cf. *Didachè*, c. XI-XIII.

Les abus de cohabitation visés par notre auteur sur lesquels on s'appuie en général pour rajeunir son œuvre nous semblent prouver plutôt son antiquité. Car de tels abus dérivent si directement de la nature humaine qu'ils ont existé de tout temps; c'est assez tard qu'à l'aide de règlements positifs et de pénalités, on a pu les faire disparaître plus ou moins provisoirement. Le c. XV de la Didascalie est déjà consacré aux fausses veuves dont l'unique occupation consiste à interroger, à errer, à mendier et à jalouser leurs voisines. Cf. *Épîtres aux vierges*, I, 10-12. Lucien de Samosate a décrit à la fin du IIe siècle des abus plus criants encore; des prédicants écrivaient (inventaient) des livres (saints), en imposaient aux veuves et aux orphelins par des dehors pieux et en profitaient pour amasser de l'argent. Cf. *Sur la mort de Peregrinos*. Enfin saint Paul lui-même, après un passage (II Tim., III, 2-5) qui semble visé dans la première Épître aux vierges, c. VIII, ajoute : *Ex his enim sunt qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis quæ ducuntur variis desideriis*. II Tim., III, 6. Ailleurs, il réclame pour lui comme pour les autres apôtres la faculté de se faire accompagner d'une « femme sœur ». I Cor., IX, 5-6. C'est donc dès les temps apostoliques qu'il y eut des controverses au sujet des relations entre les prédicants et les « sœurs », et la critique interne permet de placer ces lettres au IIe siècle aussi bien qu'au IIIe. Elles furent écrites par un prédicant qui habitait un pays de rigide observance (l'Occident? l'Égypte?) pour gagner à son genre de vie les habitants de la Syrie ou de la Palestine, car il oppose en plusieurs endroits, cf. II, 1, 16, sa manière d'agir à celle de ses correspondants, à moins d'admettre — car le champ des hypothèses est illimité — que ces détails eux-mêmes ne constituent qu'un faux de plus et que l'écrit a été composé en Syrie ou en Palestine par le *Peregrinos* de Lucien de Samosate ou par un de ses émules pour étonner ses auditeurs et pour capter ainsi plus sûrement leur admiration et leur confiance.

I. ÉDITIONS. — La première édition fut publiée avec une traduction latine, par J. Wetstein : *Duæ epistolæ S. Clementis Romani, discipuli Petri apostoli, quas ex codice manuscripto Novi Testamenti syriaci nunc primum erutas, cum versione latina apposita...*, Leyde, 1752. Cette traduction latine fut reproduite par Mansi, *Concil.*, t. I, col. 144-156, et, avec le texte syriaque, par Gallandi, *Bibl. vet. Patrum*, t. I. Elles furent traduites à nouveau par Zingerle, *Die zwei Briefe des heiligen Klemens von Rom an die Jungfrauen*, Vienne, 1827, et par Mgr Clément Villecourt, *Les deux Épîtres aux vierges de S. Clément Romain, disciple de S. Pierre*, avec une dissertation qui en établit l'authenticité, Paris, 1853. Migne réédita le texte syriaque d'après Gallandi avec les dissertations et la traduction latine de Mgr C. Villecourt, *P. G.*, t. I, col. 349-452. Enfin J. Th. Beelen publia : *Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolæ binæ de virginitate*, in-4°, Louvain, 1856. Ce volume forme un véritable monument littéraire. Après de longs prolégomènes, il édite le texte syriaque d'après une collation soignée du manuscrit et y ajoute une nouvelle traduction latine, p. 1-113. Il reproduit ensuite le texte syriaque muni de points voyelles avec de nombreuses notes grammaticales, p. 115-214. Enfin il réimprime sur pages parallèles les traductions de Wetstein et de Zingerle, p. 216-293. Viennent encore quelques fragments exégétiques tirés du ms. de la Bible qui a conservé les deux lettres de Clément, des index et un erratum, p. 295-329.

II. TRAVAUX. — Funk, *Opera Patrum apostolorum*, Tubingue, 1881, t. II, Introduction, p. I-VII, et traduction latine, p. 1-27; Id., *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. II, p. I-VIII, LXI-LXVIII, 1-27; A. Harnack, *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin*, phil. hist. Classe, Berlin, 1891, p. 361-385; *Die altchristliche Litteratur. Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 518-519; *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 133-135; J.-B. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, t. I, p. 407-414; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 226-227; Uhlhorn, *Realencycl. für prot. Theol.*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 170-171; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 113-118. On trouvera toute l'ancienne littérature dans Beelen.

II. LES LETTRES DÉCRÉTALES. — Ces lettres, au nombre de cinq, ont été publiées dans les divers recueils de droit canon et *P. G.*, t. I, col. 459-508. La première, adressée à Jacques, frère du Seigneur, n'est autre que la lettre déjà décrite en tête des Homélies clémentines qui a été interpolée « par Isidore Mercator ou plutôt par un auteur beaucoup plus ancien », *P. G.*, t. I, col. 463, et allongée d'un long appendice, col. 472-484, qui aurait été ajouté vers l'an 800. *Ibid.*, col. 471, note 12. C'est cet appendice, depuis *Pœnitemini, inquit, et veram agite pænitentiam*, col. 472, que Le Fèvre d'Étaples a rejeté à la fin de son édition des Récognitions, sous le titre de : *Complementum epistola* (sic) *Clementis*. Voir col. 204. La seconde lettre, adressée aussi à Jacques, frère du Seigneur, est intitulée : *De sacratis vestibus et vasis*, ou encore : *De sacramentis Ecclesiæ*. Elle traite, en effet, dans la première partie, de la conservation et de l'administration de la sainte eucharistie, des soins à donner aux vases sacrés, etc. La troisième lettre, qui aurait été traduite du grec par Rufin, est adressée aux évêques, aux prêtres, aux diacres, etc., sur l'office du prêtre et des clercs. Dans cette lettre et dans les deux suivantes, on trouve un grand nombre de passages parallèles aux Récognitions, et parfois les mêmes termes. Citons le baptême au nom *trinæ beatitudinis*, col. 493, la théorie du vrai prophète, col. 494, etc.; cf. col. 495, note 38; col. 497, n. 58. Il semble donc que ces trois dernières lettres aient été tirées en partie des Récognitions pour justifier leur titre dans une certaine mesure. Dans la quatrième lettre adressée à ses disciples Jules et Julien et aux nations, saint Clément est censé exhorter ses correspondants, tombés dans l'erreur, à revenir à la vérité, il leur donne divers enseignements sur la séparation des fidèles et de leurs parents infidèles, sur le baptême, la confirmation, le mariage. La cinquième lettre adressée à saint Jacques et aux habitants de Jérusalem leur recommande la vie commune et leur rappelle qu'ils doivent demander à la tradition le sens des passages de l'Écriture.

Ces lettres sont donc remplies de préceptes excellents; on a admis longtemps leur authenticité; Turrianus en particulier l'a vivement défendue. Cf. *Adversus Magdeb. centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus libri quinque*, Florence, 1572. A l'exception de la moitié de la première lettre qui existe en grec et qui est relativement ancienne, ce recueil a toute chance

d'avoir été compilé assez tard. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il n'y ait pas eu encore d'autres lettres attribuées à saint Clément, car on trouve une citation d'une « neuvième lettre » de Clément qui ne se retrouve pas dans celles qui nous restent. Cf. Harnack, *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 778.

On consultera, au sujet des lettres décrétales, les *Corpus* et les histoires du droit canon. Maassen en particulier donne la liste des collections qui contiennent les lettres I et II, *Geschichte der Quellen und der Literatur des can. Rechts im Abendlande*, Gratz, 1870, t. I, p. 410-411.

IV. DEUX APOCRYPHES ÉTHIOPIENS. — Peut-être trouvera-t-on de nouveaux apocryphes relatifs à saint Clément. Nous pouvons en signaler deux qui sont encore à identifier, l'un figure dans les manuscrits éthiopiens à la fin du *Testamentum D. N. J. C.* Voir t. II, col. 1616. D'après M. l'abbé Guerrier, professeur à Notre-Dame de la Roche (Rhône), le commencement est une apocalypse très voisine de l'apocalypse du *Testamentum*; puis les apôtres, presque tous nommés, écrivent « à l'Église d'Orient, à l'Arabie et à l'Occident » les révélations et les enseignements de Notre-Seigneur; le morceau se termine ainsi : « Est achevé le Testament de N.-S. J.-C. dans sa paix, dans les siècles des siècles. Amen. » C'est donc aussi un Testament et l'on devra chercher s'il ne dérive pas du Testament donné aux apôtres par Notre-Seigneur sur le mont des Oliviers conservé dans plusieurs manuscrits carchoumis de la Bibliothèque nationale, n. 194, 20°; n. 232, 3° et 9°.

Le second fait suite au précédent dans le ms. d'Abbadie, n. 51. Cf. *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie,* Paris, 1859, p. 62, notes 3 et 4. D'après une analyse que nous devons à M. l'abbé F. Martin, professeur à l'Institut catholique de Paris, cet écrit traite d'abord du second avènement du Christ et de la résurrection des morts : « Ceux qui sont du Christ lui demandent de leur indiquer les signes de son avènement et de la fin du monde pour qu'ils les fassent connaître à ceux qui viendront après eux et qu'ils les convertissent au christianisme. Le Christ répond : Beaucoup viendront et diront : Je suis le Christ. Ne les croyez pas. Je viendrai comme l'éclair qui paraît de l'Orient à l'Occident; ma croix me précédera... Le Christ intercédera auprès de son Père pour les pécheurs; il ne faut pas leur révéler ce mystère de crainte qu'ils ne comptent sur la miséricorde divine et n'en profitent pour pécher. Le Christ a révélé ce mystère à son disciple Pierre, lequel l'a révélé à son tour à son disciple Clément. » Vient ensuite le mystère grand et secret sur la condamnation des pécheurs, demandé par saint Pierre à Notre-Seigneur à cause de sa miséricorde pour Adam, qui semble encore un mélange de récits scripturaires, d'interprétations personnelles à l'auteur et de passages apocalyptiques et eschatologiques. Cet ouvrage serait à rapprocher du Clément éthiopien et arabe. Il est évidemment de peu d'importance, mais il n'en est pas moins nécessaire qu'il soit publié pour nous faire connaître toute la littérature clémentine, car les plus mauvais ouvrages peuvent reposer sur quelques anciennes sources perdues ou peu connues et nous donner parfois de nouveaux aperçus sur les autres apocryphes qui leur sont apparentés.

F. NAU.

CLÉOBIUS, Κλεόβιος, gnostique de la première moitié du IIe siècle. Saint Irénée ne compte pas ce personnage parmi les gnostiques qu'il combat; et c'est pour cela, sans doute, que ni Tertullien ni l'auteur des *Philosophoumena,* qui en dépendent, n'en parlent pas davantage. En revanche, il en est question dans un fragment d'Hégésippe, conservé par Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 380. Hégésippe range, en effet, parmi les hérésies juives des premiers temps du christianisme celle des cléobiens et nomme Cléobios entre Simon et Dosithée. D'autre part, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, mettant à profit le récit des *Clémentines* sur les relations qui existaient entre Simon et Dosithée, signale les cléobiens comme disciples de Dosithée. *Const. apost.*, VI, 8, *P. G.*, t. I, col. 924. Il remarque en outre que Simon, Cléobius et leurs partisans ont fabriqué de nombreux apocryphes, VI, 16, col. 949.

L'interpolateur des lettres de saint Ignace énumère, comme les *Constitutions apostoliques,* la série des premiers gnostiques, mais il y glisse le nom de Théodote, auquel il joint celui de Cléobulos. *Ad Trall.*, XI, 3, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 74, Lightfoot, *The apostolic Fathers,* Londres, 1885, part. II, t. II, sect. II, p. 746. « Fuyez, est-il dit, Simon, Ménandre, Basilide et toute leur séquelle... Fuyez les nicolaïtes... Fuyez aussi les successeurs de ces impies, Théodote et Cléobule. »

Faut-il identifier ce Cléobule avec Cléobius? Oui, d'après saint Épiphane, qui n'hésite pas à voir ce Cléobule dans le Cléobios d'Hégésippe et lui attribue les mêmes opinions que celles de Théodote. Il le range parmi les hérétiques qui prétendaient que Jésus-Christ n'avait été qu'un homme. *Hær.*, LI, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 897. Si l'identification, proposée par Épiphane, provient de la connaissance du pseudo-Ignace, ce serait là la plus ancienne attestation de l'existence des lettres interpolées de l'évêque d'Antioche.

Au Ve siècle, Théodoret ne fait que reproduire Hégésippe : il cite Cléobios, *Hær. fab.*, II, prol., *P. G.*, t. LXXXIII, col. 388; il appelle sa secte, la secte des cléobaniens. *Ibid.*, I, 1, col. 345. Enfin on trouve le nom de ce gnostique sous la forme de Cléonius dans l'auteur de l'*Opus imperfectum* sur saint Matthieu, homil. XLVIII, n. 5, *P. G.*, t. LVI, col. 901, mis probablement pour Cléovius, Κλεόβιος, selon la conjecture de Cotelier. *P. G.*, t. I, col. 923, note.

A ne retenir que l'information d'Hégésippe et des *Constitutions apostoliques,* on voit que Cléobius a formé une secte plus ou moins apparentée avec les sectes gnostiques, sorties du judaïsme, qu'il a été en relation avec Simon et Dosithée, et c'est tout ce que l'on en peut dire. La pseudo-épître des Corinthiens à saint Paul le montre se rendant à Corinthe avec Simon pour y détruire la foi des fidèles. Cf. Rink, *Das Sendschreiben der Korinther an Paulus,* p. 228.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 578; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. I, col. 956; *Topo-bibliographie*, p. 729.

G. BAREILLE.

CLÉOPAS Denys, théologien grec, né à Constantinople en 1816. En 1830, il se rendit en Palestine et y resta trois ans au service de Méthode, patriarche d'Antioche (1823-1850), et de Théodose, archevêque de Gaza. Il émigra ensuite au monastère de Saint-Athanase auprès de Salonique et y prit l'habit religieux. Prêtre en 1839, étudiant à Athènes en 1842, et trois ans plus tard, aux universités de Berlin et de Leipzig, il retourna à Jérusalem, ses études achevées, et s'y adonna à l'enseignement. Sous Cyrille II, patriarche grec de Jérusalem (1845-1872), il joua un rôle prépondérant dans la fondation de l'école théologique grecque du monastère de la Sainte-Croix, qui fut ouverte en 1855. Il en rédigea même le premier règlement (κανονισμός), et en fut le premier recteur. Nommé archimandrite, après sept ans de professorat, il enseigna la théologie à l'université d'Athènes, et mourut à Constantinople le 6 mai 1861. On a de lui : 1° Ἐπίκρισις γνωμῶν τινων ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀνερμηνεύτων συγγράμματος τοῦ Κ. Κωνσταντίνου Οἰκονόμου, Leipzig, 1846; 2° Plusieurs dissertations insérées dans l'Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, 1857, t. I, p. 9-15, 45-47, 54-59, 137-141, 295-299, 376-382; 1859, p. 241-266; 3° Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ρν' ψαλμοὺς τοῦ προφητάνακτος Δαυὶδ συντεθεῖσα

ὑπὸ τοῦ ἀοιδίμου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων Ἀνθίμου, ἧς προτέτακται βιογραφία τοῦ συγγραφέως καὶ εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βίβλον τῶν ψαλμῶν, 2 vol., Jérusalem, 1855; 4° Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς τοῦ παλαμᾶ, Ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία ὧν προηγοῦνται δύο ἐγκωμιαστικοὶ λόγοι Φιλοθέου καὶ Νείλου Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, Jérusalem, 1857. Il est encore l'auteur du commentaire des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Photios Alexandridès.

Photios Alexandridès, Τὰ σωζόμενα τοῦ ἁγ. Κυρίλλου τῆς Ἱερουσαλήμ, πρὸς ἀρχαῖα χειρόγραφα καὶ τὰς δοκιμωτέρας τῶν ἐκδόσεων ἀντιπαραβληθέντα, Jérusalem, 1867, p. δ'-ζ'; Ἡμερολόγιον Ἀνατολῆς, Athènes, 1884, p. 320-321; Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, 5ᵉ année, Athènes, 1861, p. 238-240; Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 216; Chrys. Papadopoulo, Ἡ ἱερὰ μονὴ τοῦ Σταυροῦ καὶ ἡ ἐν αὐτῇ θεολογικὴ σχολή, Νέα Σιών, 2ᵉ année, Jérusalem, 1905, p. 711-738; Sokolov, *L'Église de Jérusalem*, dans *Pravoslavnaïa Bogoslovskaia Entziklopediia*, Saint-Pétersbourg, 1905, t. VI, col. 416.

A. PALMIERI.

CLERCK Jean, prêtre catholique anglais, mort à Londres le 10 mai 1552. Il fit ses études à l'université d'Oxford et vint les terminer sur le continent où il acquit une grande connaissance des langues modernes et du français en particulier. Après quelques années de voyages, il revint en Angleterre et fut secrétaire privé de Thomas, duc de Norfolk. Quoique vivant dans les temps difficiles de Henri VIII et d'Édouard VI, Jean Clerk se tint fidèlement attaché à la foi catholique. Pour ce fait, il fut jeté à la Tour de Londres et, le 10 mai 1552, on le trouvait étranglé dans sa prison. Il a publié les ouvrages suivants : *Opusculum plane divinum de mortuorum resurrectione et extremo judicio, in quatuor libris succincte conscriptum latine, anglice, italice, gallice*, in-4°, Londres, 1545; *Declarations of certain articles, with the recital of the capital errors against the same*, in-8°, Londres, 1546.

J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, 5 in-8°, Londres, 1885, t. I, p. 506.

B. HEURTEBIZE.

CLERCS. — I. Nom et situation juridique. II. Obligations. III. Prohibitions spéciales.

I. NOM ET SITUATION JURIDIQUE. — La ligne de démarcation traditionnelle établie dans l'Église classe les fidèles en *clercs* et en *laïques*. Cette division correspond à la distinction de l'Église enseignante et enseignée, dirigeante et dirigée. Les protestants ont essayé de bouleverser cette notion hiérarchique, comme ils ont voulu dénaturer le caractère du sacrement de l'ordre. Leurs objections à ce sujet ont été réfutées par les théologiens orthodoxes; voir par exemple Petau, *Dogmata theologica*, l. III, *De hierarchia*, c. I-VIII, Paris, 1867, t. VIII, p. 1-51; et le concile de Trente a anathématisé leurs audacieuses affirmations, sess. XXIII, soit dans la partie doctrinale, c. III, IV, soit dans les huit canons promulgués à la suite. On trouvera à l'article HIÉRARCHIE la démonstration de cette distinction hiérarchique. Ici, on expose seulement la signification du nom et la situation juridique des clercs.

1° *Nom.* — Tandis que le nom de λαϊκός est employé déjà par saint Clément de Rome, *I Cor.*, XL, 5, Funk, *Patres apostolici*, 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 150, pour désigner les simples fidèles et les distinguer expressément des divers membres de la hiérarchie sacrée, les mots κλῆρος et κληρικος ne se lisent pas chez les Pères apostoliques. Tertullien distingue dans l'ordre ecclésiastique les évêques des autres clercs. *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. Devenu montaniste, il nie même la distinction entre laïques et clercs. *De exhortatione castitatis*, c. VII, *ibid.*, col. 922. Origène († 253) oppose les clercs aux laïques au sens technique de ces mots. *Homil.*, XI, *in Jer.*, n. 3, *P. G.*, t. XIII, col. 369. Au IVᵉ siècle, le nom de clercs est courant. Constantin, dans une lettre au proconsul Analinus, dit expressément que les ecclésiastiques, attachés au service des églises, sont communément nommés « clercs ». Eusèbe, *H. E.*, l. X, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 893. Dans les canons 11, 12, 14, 15, dits des apôtres, Mansi, t. I, col. 32, ce nom est employé, ainsi que dans les canons 1, 2, 19, du Iᵉʳ concile de Nicée (325). Mansi, t. II, col. 668, 669, 677. Le traité *De singularitate clericorum*, attribué à saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 835-870, mais qui est du milieu du IVᵉ siècle, emploie ce nom non seulement dans son titre, mais encore dans son texte. Saint Épiphane, *Epist. ad Joa. Hierosol.*, n. 1, *P. G.*, t. XLIII, col. 379, parle de la dignité des clercs. Au IVᵉ siècle donc, le nom de clercs était le nom générique des ministres inférieurs, y compris même les fossoyeurs. Toutefois, la qualification de clerc, sans désignation de l'ordre, est très rare dans les anciens monuments. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2ᵉ édit., Paris, 1877, p. 549, en cite cependant un exemple. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XXXIV, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 524-528.

Ce nom de κλῆρος, qui marquait la préséance des clercs sur les laïques, a été expliqué de deux façons différentes par les Pères de l'Église. Saint Jérôme a déclaré que les clercs étaient ainsi nommés, *vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors est, id est, pars clericorum est. Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, c. V, *P. L.*, t. XXII, col. 531; cf. *Epist.*, LVII, n. 12, col. 578. Le saint docteur comparait ainsi les ministres ecclésiastiques aux prêtres et aux lévites de l'ancienne loi, qui n'avaient pas de part ni de possession en Israël, parce que le Seigneur lui-même était la part de leur héritage. Num., XVIII, 20; Josué, XIII, 14, 33. Cette explication est devenue dominante, et il en est résulté qu'au pontifical romain, dans la bénédiction des tonsurés, on applique à ces prémices de la cléricature la parole du psalmiste : *Dominus pars hæreditatis meæ et calicis mei; tu es qui restitues hæreditatem meam mihi.* Ps. XV, 5. Comme les lévites en Israël, les ministres ecclésiastiques sont spécialement appliqués au service du culte; ils sont constitués à part et n'ont d'autre partage que le Seigneur lui-même qu'ils servent et qui leur donne part aux fruits de l'autel. Tout en conservant cette interprétation et la comparaison avec l'ordre lévitique, saint Augustin a proposé une autre explication et il a vu dans le nom de clerc une allusion à l'élection de l'apôtre Matthias par le sort, Act., I, 20 : *Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est. Enar. in Ps. LXVII*, n. 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 824. Saint Isidore de Séville a reproduit les deux explications, celle de saint Jérôme et celle de saint Augustin. *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. I, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 777; cf. *Etym.*, l. VII, c. XII, n. 1, 2, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290.

2° *Situation juridique.* — Un texte du *Corpus juris*, attribué à saint Jérôme, caractérise en quelques traits incisifs, la situation juridique des laïques et des clercs : *His laicis concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere, oblationes super altare apponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint.* Décret, part. II, causa XII, q. I. Voir LAÏQUES. Celle des clercs est ainsi caractérisée au même chapitre du droit ecclésiastique : *Unum genus quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit.* Cf. F. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquæ et novæ Ecclesiæ usu*, Proleg., c. I, II, 3ᵉ édit., Rome, 1749, t. I, p. 1-20.

Toutefois le titre de clerc a, dans le droit ecclésiastique, deux acceptions différentes qu'il importe de signa-

ler, en raison des conséquences juridiques qui en résultent. Il est pris dans le sens large et dans le sens strict.

Dans le chapitre du droit ancien qui indique la nomenclature des clercs, ni les tonsurés, ni les moines ne sont énumérés. *Generaliter autem clerici nuncupantur, ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus.* *Cleros*, causa XXI, q. I. Les tonsurés ne figuraient pas dans la cléricature, parce que la tonsure était considérée seulement comme une simple cérémonie, une candidature, une préparation aux ordres futurs. Voir Tonsure. Les moines, comme tels, n'ont jamais été comptés parmi les membres du clergé. *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis,* disait l'antique législation, c. XL, *Generaliter.* Plus tard, néanmoins, les tonsurés furent admis aux privilèges de la cléricature; et les moines, appelés par les évêques à l'exercice du ministère paroissial, participèrent aux mêmes avantages, sous le nom de *clercs réguliers*, en opposition avec les *clercs séculiers*, destinés à vivre dans le siècle, en dehors des monastères.

Dès lors, dans sa signification *large,* le titre de clerc comprit même les tonsurés, et les fit bénéficier de tous les privilèges de l'ordre ecclésiastique. Les religieux, et même les religieuses, c. *De monialibus,* 33, *De sententia excommunicationis,* avec leurs sœurs converses, leurs novices, leurs tertiaires vivant dans certaines conditions prévues, Léon X, constit. *Dum intra,* furent rangés dans la catégorie des clercs, aux fins de profiter de leurs privilèges. Ainsi, l'Église assurait à toutes ces personnes, l'exemption du for séculier, *privilegium fori,* le privilège du canon, *privilegium canonis,* par lequel tous ceux qui les outrageaient encouraient l'excommunication, maintenue par la bulle *Apostolicæ sedis,* l'immunité ecclésiastique ayant pour objet de soustraire à la vindicte légale le clerc qui se réfugiait dans une église. Le principe de cette immunité a été également maintenu par Pie IX, dans la constitution *Apostolicæ sedis.* Voir Immunités et Privilèges.

S'agit-il, au contraire, de pénalités, de sanctions, la désignation de clerc est prise en un sens restreint. Elle n'embrasse qu'une catégorie limitée d'ecclésiastiques : *Odia restringi et favores convenit ampliari,* Reg. XV, in 6°. *In pœnis benignior interpretatio est facienda.* Reg. XL, in 6°. Par suite, lorsqu'il est question de dispositions restrictives, les cardinaux, les évêques, les chanoines, les abbés des monastères, et tous autres ecclésiastiques constitués en dignité, même les religieux de l'un et de l'autre sexe, ne sont pas compris sous la domination de *clercs,* à moins d'indication spéciale. L'enseignement commun excepte toutefois l'excommunication *latæ sententiæ,* qui s'étendrait même à ces personnages privilégiés par ailleurs, d'après le c. IV, *De sententia excommunicationis.* Ainsi, un évêque encourrait la censure portée contre les percusseurs des clercs. Cette réserve faite, sous l'appellation de clercs, viennent se ranger, *in materia odiosa,* les ecclésiastiques séculiers de la hiérarchie inférieure. Cette distinction avait autrefois une importance considérable, même au point de vue civil. Le clergé, étant considéré en France comme le premier corps de l'État, jouissait de privilèges particuliers abolis en 1789. L'appellation d'*habile clerc,* de *grand clerc,* attribuée autrefois aux professionnels de la science, n'a jamais eu de portée canonique ou liturgique. C'était là une désignation analogue, conférée à des érudits, à l'époque où les études ne se faisaient que dans les monastères et les écoles du clergé.

II. Obligations des clercs. — 1° *Vocation.* — Le premier devoir du clerc est de ne pas s'engager au service de Dieu et de l'Église, sans se sentir appelé à ce ministère. Sa faute ne serait pas moins inexcusable, s'il se montrait rebelle à l'invitation formelle du ciel. La présomption, aussi bien que le refus de correspondance à l'appel divin, compromettrait la destinée temporelle et peut-être éternelle des intéressés. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron.* Heb., V, 4. La vocation cléricale n'a rien de commun avec des inclinations et des aspirations vulgaires. Au point de vue de Dieu elle peut être considérée comme une préparation spéciale de la créature à remplir une fonction déterminée, avec l'adjonction des grâces correspondantes. Au point de vue du sujet élu, c'est une aptitude surnaturelle, inclinant l'âme au service des autels et à la vie cléricale. Le signe caractéristique de la vocation ecclésiastique consiste, non seulement dans les qualités de l'aspirant, mais surtout dans l'appel des supérieurs, juges en dernier ressort de la pureté des intentions, de la science, de la vertu et de l'esprit de désintéressement du candidat. Voir Vocation. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 110-119, Paris, 1893, t. I, p. 64-72; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 203-221.

2° *Science.* — Sous peine d'encourir les plus graves responsabilités, les clercs doivent posséder les connaissances nécessaires à leur état. Voir Compétente (*Science*). La science exigée des clercs a varié suivant les temps. Le concile de Trente, sess. XXIII, *De reformat.,* c. XVIII, a déterminé les études qu'il fallait faire dans les séminaires. Pie IX et Léon XIII, dans plusieurs encycliques, ont exposé quelles sciences devaient étudier les clercs de notre temps. La science propre au prêtre, c'est, comme introduction, la philosophie scolastique, arsenal de preuves contre toutes les erreurs rationalistes, avec son incomparable méthode d'argumentation. L'étude des sciences naturelles, dans la mesure suffisante, pour n'être pas étranger au mouvement du siècle, sauf certains cas exceptionnels où des ecclésiastiques spécialement doués, cultivent principalement les connaissances humaines. Comme objet essentiel de l'application du prêtre, se présentent la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Écriture sainte, l'histoire ecclésiastique et le droit canon. « Le prêtre devra en poursuivre l'étude tout le reste de sa vie. » Léon XIII, *Lettre aux archevêques, évêques et au clergé français.* En outre, il y a grande opportunité pour certains ecclésiastiques, appelés à exercer leur ministère dans les milieux ouvriers, à approfondir les questions qui concernent les classes laborieuses. L'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* du 15 mai 1891, donne à ce sujet des indications précises. Dans tous les cas, aucun ecclésiastique ne saurait rester complètement indifférent à ces enseignements prodigués actuellement au peuple chrétien par le saint-siège. La doctrine développée sur les questions sociales, politiques, économiques, dans les actes de Léon XIII, *Immortale Dei,* 1er décembre 1885; *Sapientiæ christianæ,* 10 janvier 1891; *Divinum illud munus,* 9 mai 1897, etc., est l'application des principes évangéliques à la situation présente des sociétés. Le prêtre ne peut que rendre son ministère fructueux, en s'inspirant de ces directions autorisées.

Les moralistes considèrent comme indignes d'absolution les ecclésiastiques qui négligent d'étudier fréquemment la doctrine sacrée qu'ils sont chargés d'enseigner aux autres. *Euntes docete omnes gentes.* Matth., XXVIII, 19. *Vos estis lux mundi.* Matth., V, 14. *Labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus.* Mal., II, 7. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 556-563, t. I, p. 362-366.

3° *Sainteté.* — La science ne suffit pas au clerc; il faut qu'il y joigne la sainteté de la vie, le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Il doit tendre à la perfection. La science, séparée de la piété, ne porte pas de fruits surnaturels; la piété, découronnée de la science, ne donne pas l'aptitude requise pour la direction des âmes. Ces deux qualités doivent nécessairement s'associer dans un ecclésiastique. C'est avec raison

qu'on applique aux lévites du Nouveau Testament le précepte divin : *Sancti erunt Deo suo et non polluent nomen ejus.* Lev., XXI, 6. Rien n'attire le peuple à la piété et à la religion envers Dieu, dit le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.*, c. I, plus que la vie sainte et l'exemple des ecclésiastiques. Les laïques adaptent leurs actes à la façon de procéder des prêtres. *Quapropter, sic decet omnino clericos... vitam moresque suos omnes componere ut... nil nisi grave, moderatum, ac religione plenum præ se ferant.* Les souverains pontifes, les conciles, les synodes particuliers ont dicté les lois spéciales propres à développer la sainteté des ministres des autels. Les Pères ont souvent déclaré que les ecclésiastiques qui s'adonnent rarement à la prière, à la lecture spirituelle, à la méditation et aux autres exercices de piété, conduisant à la sainteté, ne sont pas en sûreté de conscience, *ob hanc solummodo voluntariam et habitualem negligentiam.* L'ordination fait le prêtre, la prière et la méditation font le bon prêtre. Aussi, Innocent III posait ce principe : *Duo maxime necessaria sacerdoti : splendor vitæ, splendor scientiæ.*

Saint Grégoire le Grand a tracé, d'une façon précise et complète, le programme de la sainteté du prêtre. *Sit ergo, necesse est, cogitatione mundus, actione præcipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, præ cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiæ erectus, internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens. Regulæ pastoralis liber*, part. II, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 26-27. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 564-576, t. I, p. 366-376; S. Many, *op. cit.*, p. 234-237.

4° *Habit ecclésiastique.* — Comme indice de leur vocation et témoignage de leur modestie intérieure qui doit reluire au dehors, les clercs sont tenus à porter un costume spécial. Au début de l'ère chrétienne, les clercs ne se distinguaient des laïques ni par la forme ni par la couleur des habits. Une prudence élémentaire leur recommandait de ne point attirer sur eux l'attention des persécuteurs. Ce n'est que peu à peu, à la suite de nombreux décrets des conciles, soit généraux, soit particuliers, que l'uniformité a prévalu, du moins sur ces deux points, la forme et la couleur de l'habit ecclésiastique. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XLIII, XLIV, XLVI, XLVIII, L, LI, t. II, p. 30-40, 46-49, 54-58, 63-79; cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 778-780. Le concile de Trente a édicté, au sujet de l'habit ecclésiastique, une règle générale : « Tous les ecclésiastiques, quelque exempts qu'ils puissent être..., si, après en avoir été avertis par leur évêque, ou par ordonnance publique, ne portent point l'*habit* clérical, honnête et convenable à leur ordre et à leur dignité, et conformément à l'ordonnance et au mandement de leur dit évêque, pourront et devront y être contraints par la suspension de leur ordre, office et bénéfice. » Sess. XIV, *De reform.*, c. VI.

A la suite de Sixte V, const. *Sacrosanctum*, le droit coutumier, les synodes et les évêques ont complété la déclaration du concile de Trente, en adoptant la *vestis talaris* de couleur noire, comme vêtement ordinaire du clergé séculier. D'après la décision du concile de Trente, les évêques ont le droit de déterminer le costume des clercs soumis à leur juridiction, en tenant compte des circonstances, des traditions et des usages en vigueur. Lorsque, à l'encontre des ordonnances épiscopales, les clercs ont voulu réclamer contre l'obligation de porter régulièrement la soutane et adopter la soutanelle, ils ont complètement échoué devant les Congrégations romaines. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. II, c. VIII, n. 1; *in Spoletana*, 11 janvier 1764; *in Bisacciensi*, 1er mars 1738; *in Salernitana*, 27 septembre 1732, *Thesaurus*, t. III, p. 392. C'est ainsi qu'en France, les statuts synodaux de la plupart des diocèses, déterminent, au moins, l'obligation de porter la soutane, la ceinture et le rabat. D'une façon générale, le port du costume ecclésiastique est requis, pour qu'un clerc jouisse des privilèges de son état.

5° *Tonsure.* — Au même titre que l'habit sacré, la tonsure est aussi requise pour qu'un ecclésiastique bénéficie des privilèges des clercs, principalement du for et du canon. L'obligation de porter la tonsure, qui distingue les clercs des laïques, est fort ancienne dans l'Église. Elle rappelle l'habitude qu'avaient certains ascètes de se raser complètement la tête, pour signifier leur absolu renoncement au monde. Voir TONSURE. Dans tous les cas, il faut distinguer la tonsure et la couronne. Ramenée aujourd'hui à de petites dimensions, la tonsure, dans l'Église orientale, entraînait la *décalvation*, tandis que la couronne laissait sur la tête un cercle de cheveux, symbolisant le sacerdoce royal et la couronne d'épines du divin Sauveur. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XXXVII-XLII, t. I, p. 541-546; t. II, p. 1-30. D'une façon plus spéciale, les clercs promus aux ordres sacrés, ou possédant un bénéfice, sont tenus de porter les cheveux courts, et la tonsure proportionnée à l'ordre reçu. L'ancienne législation fulminait l'excommunication contre ceux qui violaient ce point de discipline. *Si quis ex clericis comam relaxaverit, anathema sit.* Sans en arriver à cette rigueur, le droit coutumier et les ordonnances épiscopales générales obligent ces clercs sous peine grave à ne pas longtemps négliger l'entretien de la tonsure, par exemple durant une année, à moins de raison sérieuse. Les clercs minorés ou non bénéficiers ne sont pas tenus avec cette sévérité, sauf le cas d'un mépris formel de leur part.

6° *Continence.* — Dans l'Église latine les clercs, promus aux ordres sacrés, sont astreints à garder la continence perpétuelle. Sur l'introduction de cette loi, voir CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068-2088.

Le concile de Trente, sess. XXV, *De reform.*, c. XIV, a réglé la procédure à suivre contre le clerc qui vivrait dans le désordre. Une monition personnelle doit d'abord lui être adressée par l'évêque. S'il ne se corrige pas, on peut incontinent le priver du tiers de tous ses revenus, qui sera appliqué aux bonnes œuvres désignées par l'évêque. Si, après une seconde monition, il s'obstine dans le mal, l'ordinaire le privera de tous ses revenus, et provisoirement de l'administration de son bénéfice. Dans le cas d'opiniâtre récidive, la suppression du bénéfice et l'interdit définitifs seront prononcés. Ultérieurement enfin, le coupable sera frappé d'excommunication. Si un clerc, promu aux ordres sacrés, avait la présomption de contracter mariage, il tomberait sous l'excommunication réservée aux ordinaires. Const. *Apostolicæ sedis* de Pie IX.

7° *Obéissance.* — L'Église, dont la hiérarchie est divine, ne saurait remplir sa mission, si l'obéissance due aux évêques, n'était fidèlement observée par les clercs. Par raison d'état et conformément à la promesse faite à leur sacre ou à leur ordination, les évêques doivent obéissance au pape, et les prêtres au souverain pontife et à leurs évêques respectifs. L'objet de cette soumission comprend la doctrine, la morale, la discipline, le culte divin, les lois de réformes générales ou particulières, les matières bénéficiales, le for interne et le for externe, les causes judiciaires. C'est la conséquence du pouvoir conféré par Jésus-Christ au souverain pontife sur l'Église universelle : *Pasce oves meas, pasce agnos meos*, Joa., XXI, 16-17, et aux évêques sur la portion du troupeau que le pape leur assigne, *posuit episcopos regere ecclesiam Dei.* Act., XX, 28.

Il en résulte : 1° qu'un clerc ne peut quitter le béné-

fice qui lui a été attribué sans le consentement de son évêque. *Si locum, inconsulto episcopo, deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicatur.* Concile de Trente, sess. XVI, c. XVIII. 2° Ce principe est applicable même au cas où l'ecclésiastique, nommé à un bénéfice étranger, aurait accepté conformément à son droit. 3° D'après la jurisprudence actuelle, un clerc, même non pourvu de bénéfice, se trouve dans le même cas, si, par ailleurs, l'évêque lui offre un honnête moyen de subsistance. Il y a exception pour les clercs qui veulent entrer en religion; nonobstant même l'opposition de l'évêque, ils peuvent réaliser leur projet. Benoît XIV, Const. *Ex quo.* Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 1070, Paris, 1893, t. II, p. 253; P. Claeys-Bonnaert, *De canonica cleri sæcularis obedientia,* Louvain, 1904, t. I.

8° *Récitation des heures canoniales.* — De tout temps la prière a constitué un devoir indispensable des chrétiens. Rien d'étonnant que l'Église se soit préoccupée d'en faire une obligation régulière et spéciale des clercs. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 431-438; Batiffol, *Histoire du bréviaire romain,* Paris, 1893; dom Bäumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895; trad. franç. par dom Biron, 2 in-8°, Paris, 1905. L'*Officium breviarum curæ romanæ* n'est que le résumé des anciennes prières en usage à Rome et dans les communautés religieuses. D'après la législation ecclésiastique et la coutume de l'Église universelle, tous les clercs, dès leur promotion au sous-diaconat, sont obligés à la récitation du saint office, sous peine de péché mortel, conformément au bréviaire romain édité par saint Pie V. Les clercs autorisés à contracter mariage ne sont pas, par là même, dispensés de cette obligation. Il leur faut une dispense spéciale; ordinairement, on commue l'obligation de l'office divin en celle de prières déterminées. Les clercs condamnés à la dégradation, à la prison, frappés d'excommunication, de suspense, n'en sont nullement exempts, en droit. Toutefois, afin d'éviter toute communication interdite, ceux qui sont dégradés ou excommuniés ne peuvent dire *Dominus vobiscum.*

Les clercs, nantis d'un bénéfice ecclésiastique, qu'ils soient promus ou non aux ordres sacrés, contractent le même devoir. Ils sont tenus, par motif de religion et de justice, à réciter les heures, sous peine de faute grave et de restitution. Plusieurs conciles ont même précisé les amendes proportionnelles encourues pour les manquements aux diverses parties de l'office. D'après la condamnation de la 20e proposition par Alexandre VII, la restitution est obligatoire, avant aucune sentence déclaratoire. Denzinger, *Enchiridion,* n. 991.

D'après les prescriptions de l'Église, l'office doit être récité attentivement et avec dévotion : *officium nocturnum pariter ac diurnum... studiose celebretur pariter ac devote. Dolentes, de celebratione missæ.* Voir t. I, col. 2219-2220. Mieux que toute autre prière, l'office qui est récité au nom de l'Église doit être accompagné de l'intention par laquelle on veut honorer Dieu et de l'attention en rapport avec un acte aussi sérieux.

La récitation du saint office doit être complète, toute omission de mots ou de syllabes évitée, *sine syncopa,* sans précipitation, avec articulation distincte de tous les membres de phrases, avec l'observation des heures admises.

Les motifs qui peuvent autoriser un clerc à omettre la récitation du bréviaire sont : une dispense pontificale, qui est fort rarement accordée, une maladie sérieuse, que ce genre de préoccupation pourrait aggraver, au dire du médecin; une occupation absorbante et prolongée, comme l'audition de confessions très nombreuses; enfin, l'impossibilité physique, comme la cécité, la perte du bréviaire, ou morale, la crainte de provoquer les blasphèmes des hérétiques au milieu desquels on se trouve, ou les mauvais traitements des infidèles.

III. PROHIBITIONS SPÉCIALES. — 1° *Le commerce.* — Il est spécialement interdit aux clercs de se livrer à n'importe quelle opération de commerce. Sous ce rapport la défense rigoureuse d'Alexandre III est toujours en vigueur : *Sub interminatione anathematis, prohibemus ne monachi vel clerici causa lucri negocientur.* C. VI. Cette rigoureuse interdiction vise surtout le commerce proprement dit, celui qui consiste à acheter un objet, afin de le vendre à profit sans modification. Les motifs principaux qui ont porté l'Église à prohiber rigoureusement à tous les ecclésiastiques les actes quelconques du commerce proprement dit, ce sont l'éloignement que le clerc doit professer pour les gains matériels; le danger d'injustice, de tromperie, de mensonge, etc., inhérent à ces spéculations; l'absorption de l'âme par ces préoccupations temporelles, destructives de la vie spirituelle. *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* II Tim., II, 4. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. III, l. III, c. XVII-XXI, t. VII, p. 283-308. Sous peine d'excommunication maintenue par la législation pénale actuelle et réservée au souverain pontife, les ecclésiastiques qui se trouvent dans les missions des Indes Orientales, du Japon, des Amériques, ne peuvent se livrer absolument à aucun acte de commerce proprement dit, *etiam pro unica vice delinquentes.* Clément VIII, const. *Sollicitudo.* Aucun clerc ne peut se livrer au commerce, même dans les cas de nécessité, sans l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques, ni par lui-même, ni par personnes interposées.

Quant au commerce improprement dit ou *industriel,* *a*) s'il consiste dans l'exploitation *des biens personnels,* acquis par héritage ou achat régulier, le clerc peut s'y livrer, en écartant toutefois, tout désir de cupidité et de lucre. *b*) Il peut même diriger cette exploitation, pourvu que la dignité ecclésiastique n'ait pas à en souffrir. *c*) Il est interdit aux clercs séculiers ou réguliers d'exercer des métiers lucratifs, tels que la pharmacie, la boulangerie, la fabrication des étoffes, etc. Les maisons religieuses ne peuvent admettre ces industries que pour le service intérieur du monastère, à moins d'indult particulier. Les papes ont souvent et spécialement interdit aux ecclésiastiques les jeux de bourse, les placements des capitaux dans les sociétés ayant pour objet les spéculations sur les fonds publics, l'administration des banques, des sociétés de crédit, de change, d'escompte, etc. Les canonistes, tout en autorisant les clercs, à acheter des *obligations* des sociétés honnêtes, discutent pour savoir s'il leur est licite d'y acquérir des *actions,* sans une permission spéciale de l'autorité ecclésiastique. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques,* VIIIe série, t. LXXVIII-LXXX. Voir COMMERCE.

2° *Administration des affaires temporelles.* — Les règles de la vie chrétienne recommandent instamment aux simples fidèles de ne pas se laisser absorber par la direction des intérêts du temps, au détriment de ceux de l'éternité. A plus juste titre, l'Église impose-t-elle cette prescription aux clercs. Aussi, dès les premiers siècles, les conciles interdisaient sévèrement aux ecclésiastiques de se charger de l'administration des biens ou des affaires d'autrui. *Decrevit... nullum deinceps, non episcopum, non clericum, non monachum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere.* Concile de Chalcédoine (451), can. 3, Mansi, t. VII, col. 374. Le droit ecclésiastique prohibe rigoureusement aux clercs, surtout aux bénéficiers et à ceux qui sont promus aux ordres majeurs, de remplir les fonctions de procureur, d'avoué, de notaire, d'avocat dans les causes civiles. A une certaine époque, l'usage s'était établi, sous prétexte d'avantage pour l'Église, de laisser les ecclésiastiques s'attribuer, dans les tribunaux sécu-

liers, le rôle de conseiller et de juge. Ce ministère leur fut interdit par de nombreuses décisions pontificales. La législation canonique les autorisa seulement à plaider dans leurs causes personnelles, dans celles de l'Église, de leurs parents et des pauvres. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. III, l. III, c. XXII-XXV, t. VII, p. 308-344. A plus forte raison, il n'a jamais été permis aux clercs d'intervenir dans les causes capitales, de dicter des sentences de mort, d'assister même aux exécutions. A l'époque où les prélats ecclésiastiques jouissaient de la juridiction temporelle, ils devaient remettre au juge laïque l'instruction et le jugement des affaires criminelles pouvant entraîner la sentence capitale. La profession des armes a toujours été considérée comme incompatible avec le caractère ecclésiastique. Sur la situation des clercs durant le service militaire, voir Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 540-544, Paris, 1893, t. I, p. 348-355. Il est également défendu aux clercs d'accepter auprès des princes les charges de chanceliers, d'économes, d'hommes d'affaires, de représentants, etc. *Jubemus etiam sub interminatione anathematis, ne quis sacerdos officium habeat vicecomitis aut præpositi sæcularis.* C. *Clericus,* 5, *Ne clerici vel monachi.* Bien moins encore leur est-il permis de remplir, dans les maisons des grands, des fonctions indignes du caractère qu'ils portent. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.,* c. I, excite vivement les évêques à remettre en vigueur toutes les anciennes sanctions concernant ces points de discipline ecclésiastique. Les théologiens n'hésitent pas à qualifier de graves manquements, les infractions à ces règles générales. Tous les statuts diocésains interdisent aux clercs les fonctions d'agents, de procureurs, de tuteurs, de solliciteurs de procès, d'intendants de maisons particulières, comme indignes de l'honneur ecclésiastique.

3° *Fréquentation des femmes.* — L'Église a constamment professé que la virginité est en harmonie parfaite avec la dignité et les fonctions du sacerdoce. Afin d'écarter tout danger comme aussi toute suspicion fatale à l'honneur du prêtre, les anciennes décrétales interdisaient aux clercs de visiter fréquemment les personnes du sexe, comme aussi de les accueillir. C. *Clericus,* 20, dist. LXXXI. Elles permettaient au clerc d'habiter avec sa mère, sa tante, sa sœur, sa nièce, pourvu qu'elles ne fussent pas suspectes. Sinon, il fallait les éloigner, tout en leur accordant des secours. Les personnes indispensables au service de la maison, devaient, comme aujourd'hui, réunir les qualités d'âge, de moralité et de bon renom, nécessaires pour ne point éveiller la susceptibilité publique. Dans la discipline actuelle, les évêques ont mission de veiller d'une façon spéciale à la bonne réputation de leur clergé, et de prendre telles mesures qu'ils croiront nécessaires à cet effet.

La législation ecclésiastique veut que les clercs écartent avec soin de leur personne tout soupçon dangereux : *ut caste et caute vivant.* Sous des menaces sévères, le concile de Trente a chargé les évêques d'empêcher les clercs d'entrer dans la clôture des religieuses. Voir CLÔTURE. Les clercs, qui, même sans violer les lois de la clôture, se permettraient des entretiens multipliés avec les religieuses, peuvent être interdits. On n'excepte que les parents très rapprochés.

4° *Actes divers, jeux, assistances, interdits aux clercs.* — 1. Indépendamment des prescriptions générales de la vie chrétienne, les bienséances sacerdotales font une loi aux membres de la cléricature d'éviter tout excès de table. Les évêques sont invités à sévir contre les clercs intempérants, au moyen de la suspense *ferendæ sententiæ* et même de la suppression du bénéfice. C. XIV, *A crapula.* Aussi les statuts synodaux frappent souvent les excès notoires, de suspense *ipso facto.* Le concile de Trente autorise les évêques à se montrer sévères, soit en fulminant les sanctions anciennes, soit en adoptant, selon le cas, des mesures plus rigoureuses, *iisdem pœnis, vel majoribus.* Sess. XXII, *De reform.,* c. I. Le droit général interdit aux ecclésiastiques l'entrée des auberges et débits de boisson, à moins de se trouver en voyage, ou en un cas de nécessité. *Clerici, edendi et bibendi causa, tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitate compulsi.* C. *Clerici,* 4, dist. XLIV. Les évêques précisent, dans leurs ordonnances et leurs réglements diocésains, ces prohibitions générales, et les sanctionnent. Ils se montrent plus rigides pour les contrevenants promus aux ordres sacrés; déterminent la distance à laquelle les clercs en voyage peuvent prendre leur repas dans ces sortes d'établissements; indiquent les exceptions de parenté et de convenance, qui peuvent se présenter. — 3. Les canons de l'Église prohibent encore aux clercs les réunions profanes, l'assistance aux spectacles, aux bals, aux pièces de théâtre, aux repas publics, etc. *Choreas spectaculaque et convivia publica vitent, ne ob luxum petulantiamque eorum nomen ecclesiasticum male audiat.* IX[e] concile de Mayence, can. 74. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. III, l. III, c. XLIII-XLVI, t. VII, p. 435-456. Les évêques peuvent, d'après les déclarations multipliées des Congrégations romaines, frapper d'excommunication les délinquants. Conformément à ces principes, nombre de synodes interdisent aux prêtres du diocèse la fréquentation des foires, des marchés, l'assistance aux noces, aux divertissements bruyants, aux courses de taureaux ou de chevaux. Des dispositions particulières ont été adoptées dans certaines villes au sujet de la présence de prêtres, même étrangers, dans les théâtres. — 4. Plusieurs canons anciens portaient la peine de déposition ou d'excommunication contre les clercs convaincus de s'adonner aux jeux de hasard : *vel cesset, vel deponatur* ou *segregetur.* Canons apostoliques, 41, 42, Mansi, t. I, col. 37. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.,* c. I, a maintenu formellement les sévérités de l'ancienne discipline. La législation civile elle-même, soucieuse de l'honneur du clergé, sanctionnait les jeux des ecclésiastiques. *Interdicimus sanctissimis episcopis et presbyteris, diaconis et lectoribus... ad tabulas ludere, aut aliis ludentibus participes esse. In authentica, Interdicimus,* cod. *de epis. et cler.* Toutefois, on enseigne communément que le jeu, considéré comme récréation, pratiqué rarement et en comité privé, sans scandale, sans grande perte de temps et d'argent, n'encourt pas ces sévérités. Les prêtres doivent s'en tenir sur ce point, aux prescriptions diocésaines. Une décision de la S. C. du Concile réforma un décret épiscopal, interdisant sous peine d'excommunication, tout jeu de hasard. Vaison, 20 décembre 1687. — 5. La chasse est interdite aux clercs. Les sévérités de la législation ancienne s'expliquent par la manière dont la chasse se pratiquait alors. On entendait d'abord par chasse les luttes sanglantes des gladiateurs dans le cirque contre les fauves. Le concile *in Trullo* (692), can. 51, Mansi, t. XI, col. 968, défendit d'y assister aux laïques, sous peine d'excommunication, aux clercs, sous menace de suspense, *si quidem clericus, deponatur; si vero laicus, segregetur.* Plus tard, les fils de familles nobles entrés dans le clergé possédaient des forêts giboyeuses dans leurs vastes domaines. La chasse était alors considérée comme une noble passion. Les clercs s'y adonnaient au détriment de la régularité dans l'accomplissement de leurs devoirs et de l'édification publique. L'Église dut réagir avec énergie contre les chasses bruyantes avec armes, meutes, faucons, équipages. *Venationem aut aucupationem universis clericis interdicimus, unde nec canes nec aves habere præsumant.* IV[e] concile de Latran (1215), can. 15, Mansi, t. XXII, col. 1003. Cf. Thomassin, *Ancienne*

et nouvelle discipline de l'Église, part. III, l. III, c. XLII-XLIII, t. VII, p. 430-435. Quant à la chasse privée, dite *quieta*, qui se fait au filet, au lacet, de nombreux auteurs l'autorisent, à condition qu'elle n'entraîne aucun inconvénient pour la dignité du prêtre, et aucun obstacle à l'accomplissement de ses devoirs ordinaires. Même sur ce point, les évêques sont chargés de prendre les mesures qu'ils estimeront convenables. Souvent ils interdisent toute chasse au fusil; ils défendent même de porter publiquement des armes, sans raisons urgentes. — 6. Enfin, les clercs séculiers ne peuvent publier des livres, traitant même de sciences naturelles, sans avoir consulté leurs ordinaires; ils ne peuvent pas non plus accepter, sans ladite autorisation, la direction de journaux ou de feuilles publiques. Const. *Officiorum ac munerum* du 27 janvier 1897, n. 41, 42.

Philippe de Harveng, *De institutione clericorum tractatus sex*, *P. L.*, t. CCIII, col. 665-1206; Bellarmin, *Controv.*, *De membris Ecclesiæ*, l. I, c. I-VI, *Opera*, Milan, 1721, t. II, col. 207-219; Petau, *Dogmata theologica*, l. III, *De hierarchia*, c. I-VI, *Opera*, Paris, 1867, t. VIII, p. 29-33; de Marca, *Dissertatio de discrimine clericorum et laicorum ex jure divino*, édit. Baluze, Venise, 1770, p. 84-93; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Clericus*, Mont-Cassin, 1845, t. II, p. 297-357; Philipps, *Du droit ecclésiastique*, trad. Crouzet, Paris, 1850, t. I, p. 489-542; Devoti, *Institut. canonic.*, l. I, tit. I, n. 4-12, 5e édit., Paris, 1852, t. I, p. 95-106; Soglia, *Institutiones juris privati ecclesiastici*, 2e édit., Paris, s. d., p. 111-121; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, p. 417-421.

B. DOLHAGARAY.

CLERMONT-TONNERRE (Anne-Antoine-Marie-Jules, duc de), cardinal, né à Paris le 1er janvier 1749, mort à Toulouse le 21 février 1830. Destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, il avait étudié au séminaire de Saint-Sulpice, puis avait été membre de la maison et de la société de Sorbonne et il était grand-vicaire de Besançon et abbé de Montierender, lorsque, en 1782, il fut nommé évêque de Châlons-sur-Marne. Il succédait à M. de Juigné que Louis XVI appelait à Paris. La même année, il obtenait le titre de docteur en Sorbonne. Devenu l'un des sept pairs ecclésiastiques du royaume, fier de sa naissance, il vécut en évêque ami du faste, en son château de Sarry, jusqu'à la Révolution. Député du clergé aux États-Généraux, où son frère aîné, le comte de Clermont-Tonnerre, représenta la noblesse du Dauphiné, il eut la même attitude que ses collègues députés, guidés par Boisgelin. Voir t. II, col. 942-943. Comme eux, il jura fidélité à la Constitution civique le 4 février 1790; toutefois il fut des 11 prélats qui protestèrent avec 134 autres députés contre l'acceptation faite par Louis XVI de cette même Constitution revisée après la crise de Varenne, 15 septembre 1791. Comme eux, il défendit les droits de l'Église, refusa le serment à la Constitution civile, le 4 janvier 1791, et finalement émigra. Son siège épiscopal était d'ailleurs supprimé. Deux écrits de lui firent alors quelque bruit : une *Lettre pastorale* du 14 janvier 1791, sur la situation faite au clergé, que l'on trouve dans la *Collection ecclésiastique, année 1791-1793*, de l'abbé Barruel, 14 in-8°, t. IX, p. 240-241, et une *Instruction pastorale* sur la Constitution civile, 1791, attribuée par quelques-uns à l'abbé de Boulogne, alors vicaire-général de Châlons. Émigré, l'évêque de Châlons vécut en Belgique, puis en Hollande, enfin en Allemagne; son diocèse était administré par l'abbé Dubois de Crancé. Le P. A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800*, 2 in-8°, Rome, 1857-1858, t. II, p. 72, a publié les lettres que ce prélat avait adressées de Hollande à Rome. En 1797, il autorisa ses prêtres à prêter le fameux serment « de soumission et d'obéissance aux lois *politiques* de la République », exigé par le décret du 11 prairial an III et par la loi du 7 vendémiaire an IV. En 1798, il signa avec un certain nombre de prélats émigrés, l'*Instruction sur les atteintes portées à la religion en France*; enfin, en 1801, à la première demande de Pie VII, il se démit de son siège. Rentré en France après le Concordat, il vécut dans la retraite jusqu'à la Restauration. Le 4 juin 1814, il recevait de Louis XVIII le titre de pair de France; en 1817, il fut désigné pour reprendre possession de son siège de Châlons restauré par un nouveau concordat, mais ce concordat n'ayant pas été exécuté, Clermont-Tonnerre fut nommé, en 1820, archevêque de Toulouse. Le 2 décembre 1822, Pie VII le créait cardinal. L'un des 36 prélats que comptait la congrégation vers 1820, il fut un défenseur très ardent des droits de l'Église. De Rome, où l'avait appelé le conclave qui élut Léon XII, il publia, le 15 octobre 1823, une *Lettre pastorale sur les intérêts généraux de la religion en France*, où il réclamait une pleine indépendance pour les ministres de la religion, la restitution des registres de l'état civil à l'Église, la suppression des articles organiques, etc. Le ministère Villèle traduisit cette lettre pour abus au Conseil d'État; elle fut blâmée et déclarée supprimée, janvier 1824. Cette condamnation fut elle-même attaquée, particulièrement dans deux brochures intitulées, l'une : *Des appels comme d'abus* de l'abbé Clausel de Montals, futur évêque de Chartres, l'autre : *Examen impartial de l'avis du Conseil d'État* de l'abbé Fayet, futur évêque d'Orléans. Le ministre de l'intérieur, Corbière, pour calmer l'opinion, ayant ensuite invité les évêques à faire enseigner les doctrines gallicanes et notamment les quatre articles de 1682, Clermont-Tonnerre, dans une lettre publique adressée à quelques-uns de ses collègues, les invita à ne pas obéir à une circulaire « inutile, inconvenante, ridicule ». La *Quotidienne*, qui reproduisit cette lettre, eut un procès; le cardinal ne fut pas inquiété. Survinrent les ordonnances de juin 1828. Un certain nombre d'évêques se réunirent à Paris, et de cette réunion sortit un mémoire de protestation adressé au roi, signé de soixante-treize évêques, et qui parut dans les journaux catholiques, sous la signature du cardinal de Clermont-Tonnerre. Une lettre du cardinal secrétaire d'État Bernetti, sollicitée par le ministère, réduisit les évêques au silence; mais, dans une lettre fameuse, Clermont-Tonnerre refusa de fournir au ministre des affaires ecclésiastiques, Feutrier, les informations prescrites par les ordonnances, 14 janvier 1829. Il lui fut défendu de paraître à la cour. Sur ces entrefaites mourait Léon XII, 14 février. Malgré son grand âge, Clermont-Tonnerre reprit le chemin de Rome. En route, il fut victime d'un accident dont il ne se remit pas. Il n'entra au conclave que vers la fin, le 28 mars. Ce jour-là, l'ambassadeur de Charles X, Chateaubriand, le chargeait « de donner l'exclusive à M. le cardinal Albani », trop favorable à l'Autriche. Mais il ne fut pas question d'Albani, et Clermont-Tonnerre n'eut pas à s'acquitter de sa tâche. Au retour de ce conclave, il publia le 1er octobre 1829, un mandement sur le jubilé. Il mourut, le 21 février 1830.

Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, édit. Biré, Paris, 1898, t. II, V; Cayre, *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse*, in-8°, Toulouse, 1873, p. 524-536; Sicard, *L'ancien clergé de France*, 3 in-8°, Paris, 1894-1903; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, in-8°, Paris, 1898; A. Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891, p. 321; les *Histoires de la Restauration*.

C. CONSTANTIN.

CLICHTOVE Josse, appelé aussi Clichtoue ou Clithoue (1472-1543), fut l'un des plus fameux docteurs de Sorbonne de la première moitié du XVIe siècle. Disciple et ami de Le Fevre d'Étaples dans sa jeunesse, précepteur de Guillaume Briçonnet, il fut de ceux qui accueillirent d'abord avec faveur et propagèrent par leurs écrits la renaissance des lettres antiques et la réforme de la philosophie et de la théologie scolastique.

Mais plus tard, lorsque son maître et les protestants français de Meaux eurent attiré les soupçons et les colères des théologiens, surtout lorsque Luther fut condamné par la Sorbonne et par Léon X, il abandonna ses premiers guides et ses premières tendances rénovatrices par peur et par scrupule, et de concert avec le syndic de la faculté, Noël Beda, se tourna tout entier contre les erreurs luthériennes et mérita d'être appelé le *maillet de Luther.* — I. Vie. II. Œuvres. III. Influence.

I. Vie. — Il naquit à Niewport, en 1472 ou 1473, d'une famille noble et riche et fit ses premières études à Louvain, au collège du Lys, puis à Paris au collège de Boncourt, où il eut pour maître de latin Charles Frenand. De là, il passa (vers 1490) au collège du cardinal Lemoine, pour y entendre Le Fèvre d'Étaples, son compatriote, qui, revenu naguère d'Italie, était considéré comme le chef des humanistes en France. C'est sous sa direction, et en collaborant à ses ouvrages, qu'il prit ses grades de maître ès arts en 1492, et de bachelier en théologie en 1498. A partir de 1499, il fut *socius Sorbonnicus,* tout en demeurant au collège de Navarre, avec le célèbre Guillaume Briçonnet, alors évêque de Lodève, dont il était précepteur. C'est là que jusqu'en 1506 il conquit ses grades théologiques. Comme bachelier biblique, il expliqua un livre de l'Ancien Testament et un livre du Nouveau de 1498 à 1501; comme bachelier sententiaire, il commenta les Sentences de Pierre Lombard, pendant toute l'année 1501; de 1502 à 1506, il soutint ses différents actes théologiques (*Tentativæ, Magna, Ordinaria,* etc., dont les manuscrits furent vus par Chevillier et Launoy au XVIIe siècle) et fut admis le sixième à la licence en mars 1506. Le 3 décembre de la même année, il passa son doctorat de théologie, en Sorbonne, sous la présidence de Pierre de Valle, proviseur du collège de Navarre, et en présence de ses compagnons d'études, dont plusieurs devinrent célèbres, tels que Jean Lemaire, Martial Mazurier, Jacques Merlin, Jacques Almain, Nicolas Raulin, etc. Le Fèvre d'Étaples, son maître, et Guillaume Briçonnet, son ancien élève, n'étaient pas là, parce qu'ils avaient suivi le roi à Bourges; mais dans son discours à Notre-Dame de Paris et dans son premier cours magistral, il les remercia de leurs encouragements. Il remercia de même Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, qui, disait-il, lui avait confié l'éducation de ses deux neveux, Georges et Godefroy d'Amboise. Ils avaient remplacé près de lui Guillaume Briçonnet, qui s'était retiré avec Le Fèvre d'Étaples, dans sa riche abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Dans cette même période, Clichtove s'était conquis une grande place parmi ceux qui enseignaient les arts libéraux. A côté de Georges Hermonyme, d'Érasme, de Fauste Andrelin, on le citait avec Le Fèvre d'Étaples pour les leçons de dialectique et de physique qu'il donnait au collège du cardinal Lemoine. Elles attiraient des élèves de tout pays, tels que Jean Solidus, de Cracovie, Volgatius Pratensis, les deux Amerbach, fils de l'imprimeur de Bâle, Beatus Rhenanus, d'Alsace, Aventin dit Turmaïr, de Bavière, Michel Suther d'Allemagne, Alvarus d'Espagne. Elles lui valaient la faveur de Germain de Ganay, évêque de Cahors, d'Étienne Poncher, chancelier du roi, d'Étienne Ferrerius, évêque de Verceil, de Jean Molinari et de Philippe Prevost d'Arras.

De 1506 à 1512, l'activité de Clichtove ne se ralentit pas. Au lieu des arts, il professa la théologie en Sorbonne, où il fonda en 1510 un office de saint Josse et de sainte Cécile, et, toujours sous la direction de Le Fèvre, publia des ouvrages de philosophie, de théologie et d'Écriture sainte.

Il en composa aussi de spéciaux pour ses deux élèves, Godefroy et Georges d'Amboise, dont il poursuivait l'éducation ascétique et théologique, soit au collège de Navarre, soit à l'abbaye de Cluny, qui était destinée au premier d'entre eux. C'était l'époque où le cardinal d'Amboise avait la charge de réformer les ordres religieux, et Clichtove l'aidait en éditant des Pères à l'usage soit des clarisses, soit du monastère de Lérins, soit d'autres encore. Il était, en ce même temps, en relations avec G. Petit, dominicain, et Grimaldi, évêque de Grasse, avec Boville, qui lui dédiait son *De mathematica rosa* (1510), avec le vieux Wimpheling, qui lui adressait son *De integritate* (1506) et son *Dogma mirabilium philosophorum* (1512), avec Beatus Rhenanus, qui lui soumettait ses lettres de Grégoire de Nysse et son édition de Marsile Ficin, et le rangeait avec les Italiens Pic de la Mirandole, Baptiste de Mantoue, Zenobius Acciolus, et les Français, Jacques Le Fèvre d'Étaples, Boville et Fortunat, parmi les gloires littéraires de ce temps (1507).

De 1512 à 1515, ayant achevé l'éducation des d'Amboise, il professa de préférence au collège du cardinal Lemoine. Là se trouvaient alors autour de Briçonnet et de Le Fèvre, qui en 1510 avait fait un voyage en Allemagne, un groupe de théologiens, dont plusieurs comptèrent parmi les premiers réformateurs français, dont les autres se jetèrent dans le luthéranisme : c'était Gérard Roussel, Guillaume Farel, Vatable et Jérôme Clichtove. Ce groupe excitait déjà l'animosité et les soupçons des docteurs de Sorbonne. Clichtove jusqu'alors ne leur avait pas trop donné prise malgré sa constante collaboration avec Le Fèvre; sans doute dans un journal resté inédit (de 1512 à 1518), il élaborait des apologies soit de son maître, soit de Reuchlin; il prouvait même qu'il était permis de corriger la Vulgate; mais il ne publiait que des œuvres orthodoxes de Pères, tels que saint Cyrille et Denys l'Aréopagite. Guillaume Petit lui confiait la revision du traité de Cl. Seyssel, évêque de Marseille, *De triplici statu viatoris* (1514), Boville lui dédiait son *De invasionibus barbarorum* (1514), G. Steenstrati lui adressait des vers, dans son *Arithmetices practica.*

Louis Guillard, évêque de Tournay, le demanda comme précepteur en 1515, et se retira avec lui au collège de Navarre. En 1517, Charles V pensa un moment le prendre pour confesseur et le fit venir à sa cour; mais Clichtove n'accepta pas plus cette lourde charge que l'honneur d'être chanoine de Thérouanne et pénitencier d'Albi. Il resta près de son élève, soit dans son cher collège de Navarre, soit à Tournay où il fut quelque temps curé de Saint-Jacques, 1519-1520. Mais la publication de son *Elucidatorium* en 1516, où il avait supprimé des versets de l'*Exultet* et embrassé l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeleine, lui valut de vives attaques des théologiens, de Marc de Grandval, de Fisher, évêque de Rochester, et de Noël Beda. Il dut composer son apologie et défendre aussi son maître Le Fèvre d'Étaples. Cette querelle qui dura jusqu'en 1520, et fut envenimée par les progrès du luthéranisme, impressionna beaucoup Clichtove, qui, par crainte soit de s'être trompé, soit d'être condamné avec Le Fèvre d'Étaples, soit d'être taxé de sympathies pour l'hérésie, se rétracta, se rapprocha de la Sorbonne et se détermina désormais à rejeter ses principes novateurs pour combattre presque exclusivement Luther. A ce moment, il se sépara de son maître qui, à la fin de 1520, suivit Guillaume Briçonnet à Meaux avec Gérard Roussel, Farel et Vatable, tandis que lui s'installait de nouveau au collège de Navarre avec Louis Guillard.

Jusqu'en 1526, il demeura à Paris et prit part à la plupart des actes de la Sorbonne contre Luther. Il poussa la faculté à condamner ses erreurs et rédigea lui-même la fameuse *Determinatio facultatis theologiæ,* qui devait susciter la colère des hérétiques allemands. En 1523, il fut nommé de la commission qui conféra pendant 5 heures avec Berquin. Le 17 août, il fut le seul à faire des réserves en faveur des traductions de

Le Fèvre d'Étaples. Le 3 septembre, parut son *De veneratione sanctorum*, le 13 octobre 1524, son *Antilutherus*, le 18 mai 1526, son *Propugnaculum*. Le 18 août 1526, il fut chargé avec Leclerc, Beda et Merlin de faire une lettre au roi pour le prier de retirer la défense qu'il avait portée contre Érasme et Le Fèvre. Le 1er décembre, on le chargea d'aller avec Lizet, du parlement, et trois autres docteurs conférer avec Briçonnet, évêque de Meaux. Le 15 décembre, il fut envoyé avec Beda et Loret vers le chancelier Antoine Duprat, pour l'exhorter à soutenir près du roi les mesures prises en Sorbonne contre Caroli, Megret, Berquin, Le Fèvre, Érasme, Gérard Roussel. Le 9 mars 1527, il publiait son *De sacramento eucharistiæ contra Œcolampadium*.

Louis Guillard avait enfin fait son entrée solennelle à Chartres, le 2 juillet 1525. Clichtove ne vint l'y rejoindre définitivement qu'en 1527. Il fut investi de la prébende de Georges Cheminart, le 17 juin, et nommé théologal, le 12 juillet 1528; il le demeura jusqu'à sa mort; il fut aussi prévôt d'Ingré, le 11 mars 1529, d'Auvers, du 24 décembre 1538 au 10 avril 1543, archidiacre de Blois, du 11 octobre 1533 au 24 avril 1535 : il assista aux synodes diocésains de 1526, 1532 et 1538 et collabora à la rédaction de leurs statuts.

Son principal acte dans cette période fut sa collaboration à la célébration du concile de la province de Sens, réuni à Paris par le cardinal Duprat, et à la confection et à l'impression des statuts. On sait que ce concile fut considéré comme la préface du concile de Trente. Clichtove écrivit encore un traité contre un certain Georges Halluin qui soutenait des doctrines semblables à celles de Luther, un livre sur *des questions d'Écriture sainte,* et se donna tout entier à sa charge de théologal. Elle consistait à expliquer trois fois par semaine dans le grand chœur l'Écriture sainte au clergé, et à prêcher dans la grand'nef tous les dimanches à une heure. Il nous a laissé lui-même le programme de ses cours. Ses fonctions lui donnérent sans doute la pensée de prendre des notes sur l'Écriture sainte, de composer un traité sur Joseph, David et Tobie, et de faire publier ses sermons par Lasserre, proviseur de Navarre. Après avoir fait son testament, que nous avons encore, le 17 septembre 1543, il mourut le 22 suivant à 6 heures du matin dans l'évêché. Selon son désir, il fut inhumé dans le chœur de l'église Saint-André. Il avait fondé divers offices en l'honneur de ses saints favoris, saint Josse et sainte Cécile à Navarre, à l'église Saint-André, à la cathédrale; on dit même qu'il fut représenté sur un vitrail de l'église de la Sorbonne.

II. Œuvres. — Clichtove est un des plus féconds humanistes et théologiens de son temps. Ses œuvres sont nombreuses, et quelques-unes ont eu de multiples éditions, en France et à l'étranger, pendant le XVIe siècle. M. Van Der Haghen, dans sa *Bibliotheca belgica,* et surtout M. l'abbé Clerval, dans sa thèse *De Judoci Clichtovei vita et operibus* (1895), en ont donné une liste aussi complète que possible.

1° *Sur les arts libéraux.* — Clichtove fit ces écrits sous la direction de Le Fèvre d'Étaples pendant ses propres études ou plus tard à l'usage de ses propres élèves. D'abord, il se contenta de présenter au public dans des pièces de vers de sa façon les introductions de Le Fèvre sur les six premiers livres métaphysiques d'Aristote, parus en 1490, et sur ses livres physiques, édités par Hygman, en 1492. Clichtove n'avait alors que 18 à 20 ans et n'avait donné qu'un concours matériel à ces éditions. Mais il prit une part plus personnelle aux œuvres qui suivirent et par lesquelles il voulait, ainsi que son maître, ramener les études aux sources antiques.

Commençant par la grammaire, il édita, avec quelques annotations : *De eloquentia Gasparini Pergamensis,* Paris, 1498; *Præcepta eloquentiæ Augustini Dathi, familiari commentario declarata; Regulæ elegantiarum Francisci Nigri, adjecta facili explicatione elucidata; Nomina dignitatum magistratuumque romanorum, brevi declaratione etiam explicata,* Paris, 1498. Il aborda ensuite, toujours en collaboration avec Le Fèvre d'Étaples, la publication d'ouvrages concernant la logique, la philosophie naturelle, la morale, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la politique. Tous ces ouvrages n'étaient autres que les introductions mêmes dans lesquelles Le Fèvre avait résumé, mais d'une façon nouvelle et affranchie de la tradition scolastique, les doctrines d'Aristote. Clichtove y ajoutait un commentaire explicatif, conçu dans le même esprit. Ainsi parurent coup sur coup, pour la logique : *Jac. Fabri Stapulensis Introductiones in suppositiones, cum Judoci Clichtovei commentario,* Paris, 1500; *In terminorum cognitionem introductio familiari annotatione exposita; De artium divisione introductio facili declaratione explanata,* Paris, 1500; pour la philosophie naturelle d'Aristote : *Totius philosophiæ naturalis paraphrases adjecto ad litteram familiari commentario declaratæ,* dédié au chancelier Étienne Poncher, Paris, 1502; pour la morale aristotélicienne : *Jac. Fabri Stapulensis artificialis introductio per modum epitomatis in X libros Ethicorum Aristotelis, adjectis elucidata commentariis,* dédié à Pierre Briçonnet, Paris, 1502; pour l'arithmétique et la géométrie : *Epitome compendiosaque introductio (Jac. Fabri Stapulensis) in libros arithmeticos divi Severini Boetii, adjecto familiari (Clichtovei) commentario dilucidata. Praxis numerandi certis quibusdam regulis. Introductio in geometriam Caroli Bovilli,* Paris, 1503.

Cette publication de traités classiques, interrompue par les études théologiques de Clichtove, fut reprise plus tard par lui, sur le même plan et dans le même esprit : pour l'astronomie : *Jac. Fabri Stapulensis introductorium astronomicum adjecto Clichtovei commentario declarata,* dédié à Pierre Gorres, médecin, Paris, 1517; pour le droit politique : *Jac. Fabri Stapulensis in Politica Aristotelis introductio Clichtovei commentario declarata,* dédié à Charles Guillard, Paris, 1516; il termina ce cycle par : *Opus magnorum moralium Aristotelis, Gerardo Ruffo Vaccuariensi interprete, cum annotationibus Clichtovei,* Paris, 1520.

On conservait autrefois en manuscrit dans la bibliothèque du collège de Navarre, d'après les catalogues de Davolé (1721) et de Masson (1743), sous le n. 409, *Judoci Clichtovei Logica. Ibidem collecta quædam in librum geometriæ Euclidis;* sous le n. 422, *Ejusdem collectanea in Ethicam et Dialecticam Aristotelis;* ces manuscrits sont aujourd'hui perdus.

2° *Sur la théologie.* — L'influence de Le Fèvre d'Étaples, qui voulait arracher cette science, comme il avait fait pour la philosophie et les arts, à la routine du moyen âge, celle de Guillaume Briçonnet, qui voulait la restaurer dans un sens mystique, celle du cardinal d'Amboise, qui travaillait à la réforme des ordres religieux, celle de Louis Guillard, qui s'efforçait de ramener la piété et la régularité dans le clergé séculier, toutes ces influences amenèrent Clichtove à négliger, sans toutefois la mépriser absolument, la scolastique traditionnelle, et à chercher une rénovation de la théologie dans les Pères et les écrivains sacrés. Ce fut du moins sa première tendance, celle qu'il conserva depuis son doctorat en 1506 jusqu'à la condamnation de Luther et jusqu'à la fuite de Briçonnet à Meaux en 1520. C'est dans cet esprit qu'il publia les œuvres suivantes de théologie dogmatique, de théologie morale, d'ascétisme : *Opus insigne B. Patris Cyrilli, patriarchæ Alexandrini in Evangelium Johannis, a Georgio Trapezuntino traductum,* dédié au cardinal légat Georges d'Amboise, Paris, 1509; *Epistolæ B. Pauli apostoli necnon B. Jacobi, Petri, Johannis et Judæ,* Paris, 1509; *Theologia Damasceni IV libris explicata et adjecto ad*

litteram (éditée par Le Fèvre en 1507) *commentario elucidata,* dédiée à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, Paris, 1513. Il compléta ensuite ces deux premières publications des Épîtres et de saint Cyrille, par les suivantes : *Apostolorum et apostolicorum virorum epistolæ,* 2e édit., où il ajoutait des lettres des saints Martial, Ignace, Polycarpe, Denis et Antoine, Paris, 1513; *Cyrilli Alexandrini opus quod Thesaurus nuncupatur,* dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Cyrilli Alexandrini commentaria in Leviticum,* dédié à Guillaume Petit, 1514; *Quatuor libros intermedios in commentariis Cyrilli supra Johannem restituit Clichtoveus,* dédié à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, 1514; il avait composé lui-même ces quatre livres. Parurent ensuite : *Theologia vivificans Dionysii Areopagitæ, interprete Ambrosio camaldulensi, cum scholiis Fabri et commentariis Clichtovei,* dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Hugonis de S. Victore Allegoriarum in utrumque Testamentum,* Paris, 1517; *De mystica numerorum significatione,* dédié à Germain Ganay, évêque de Cahors, Paris, 1513. Ce dernier ouvrage était tout de sa composition.

Voulant coopérer à la réforme des ordres religieux, il publia pour eux, pour ses élèves et pour Guillaume Briçonnet, les œuvres mystiques de différents Pères et théologiens. Ainsi, pour les clunisiens, à l'occasion de son élève, Jacques d'Amboise, il publia les traités suivants : *Hugonis de S. Victore, De institutione novitiorum,* 1506; *Guillelmi Parisiensis, De claustro animæ; Hugonis de S. Victore, De claustro animæ,* Paris, 1507. Pour les religieux de Lérins : *Cæsarii Arelatensis... opus insigne sermonum,* dédié à Grimaldi, évêque de Grasse, Paris, 1511. Pour ceux de Cîteaux : *D. Bernardi opera,* avec une préface, Lyon, 1515. Pour les clarisses : *Brevis legenda B. virginis sororis Coletæ, reformatricis ord. S. Claræ,* Paris, 1510.

Dans le même but d'édification mystique, il composa lui-même des traités moraux pour ses élèves : *De vera nobilitate opusculum,* dédié à Jacques d'Amboise, Paris, 1512; *De laude monasticæ religionis opusculum,* dédié à Godefroy d'Amboise, Paris, 1513. Pour tous les prêtres : *Elucidatorium ecclesiasticum,* dédié à J. Gozthon de Zelesth, 1516; *De vita et moribus sacerdotum,* dédié à Louis Guillard, Paris, 1519. Pour les princes : *De regis officio,* dédié à Louis, roi de Pannonie et de Bohême; *De bello et pace... ad principes christianos,* Paris, 1523; *De doctrina bene moriendi,* Paris, 1521.

A ces grands traités il en joignit de plus petits et de plus spéciaux, sur la sainte Vierge, saint Louis et sainte Cécile : *De puritate conceptionis B. M. Virginis, de dolore ejusdem et assumptione,* Paris, 1513; *De dignitate et excellentia annunciationis et visitationis B. Mariæ,* dédié à Louis Guillard, Paris, 1520; *Liber de laudibus S. Ludovici et Stæ Cæciliæ virginis et martyris,* dédié à Louis Guillard, évêque de Tournay, Paris, 1517.

Pendant qu'il imprimait ces divers ouvrages, il inscrivait dans un registre, conservé à la Mazarine, sous le n. 912, ses notes, puis ses écrits, et ses réponses à divers directeurs; le registre qui va de 1512 à 1518 a été analysé par M. Clerval, dans sa thèse, c. XVIII.

A partir de 1517, Clichtove fut entraîné à des œuvres de théologie polémique, dont son *Elucidatorium* fut l'occasion. Ayant déclaré dans ce livre qu'il supprimait de l'*Exultet* les versets : *O necessarium Adæ peccatum... O felix culpa...* comme entachés d'erreur, de plus qu'il embrassait l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeleines, puis qu'il était disposé à accepter le triple mariage de sainte Anne, il fut vivement attaqué, surtout pour les deux premières opinions. Pour la première, il répondit, en publiant une dissertation qu'il avait faite dans son registre, dès 1516 : *De necessitate peccati Adæ et felicitate culpæ ejusdem,* dédié à Gozthon, évêque de Zelesth, Paris, 1520. Pour le second, il écrivit sa *Disceptationis de Magdalena defensio, Apologiæ Marci Grandivallis... respondens,* dédiée à Étienne Poncher, archevêque de Sens, Paris, 1519; *Epistola Clichtovei ad Fr. Molinæum, abbatem, regis consiliarium,* en tête de la 2e édit. de la *Disceptatio Fabri,* 1518. Mais cette controverse, où intervinrent Marc de Grandval, Fisher, évêque de Rochester, et Noël Beda, dans un sens hostile à Le Fèvre et à Clichtove, et où la Sorbonne menaça de les condamner l'un et l'autre, comme novateurs en exégèse et fauteurs des principes luthériens, amena notre docteur à se rapprocher des théologiens et spécialement de Noël Beda, et à se tourner tout entier contre Luther.

Ses autres œuvres de 1520 à 1533 sont toutes des œuvres de polémique contre Luther : *Determinatio facultatis theologicæ Parisiensis super doctrina Lutherana hactenus per eam visa,* Paris, 1521; *De veneratione sanctorum,* dédié à L. Guillard, Paris, 1523; *Antilutherus,* dédié à Ch. Guillard, Paris, 1524; *Propugnaculum Ecclesiæ,* dédié à Louis Guillard, 1526; *De sacramento eucharistiæ contra Œcolampadium,* Paris, 1527; *Compendium veritatum ad fidem pertinentium... ex dictis et actis in concilio Senonensi,* Paris, 1528; *Improbatio quorumdam articulorum Martini Lutheri a veritate catholica dissidentium et in quodam libro gallico* (G. Halluini) *non satis exacte et recte impugnatorum,* dédié à Louis Guillard, 1533.

Dans sa retraite à Chartres, il publia encore : *De laudibus trium antiquorum Patrum, Josephi patriarchæ, David regis, et Tobiæ, opus trifidum,* Paris, 1533; *Sermones,* Paris, 1534.

Outre ces livres publiés, il y a encore à la Mazarine, n. 184, un volume intitulé : *Explicationes sacræ Scripturæ,* 1536, fait pour son cours de théologal, et à la Bibliothèque nationale, fonds latin, 525 : *Epitome compendiariaque collectio in libris V. T. et N. T. per ordinem capitum cujuscumque libri desumpta,* 2 vol., dédié à Guillard; c'est une sorte d'histoire sainte.

On conservait encore au collège de Navarre divers ouvrages de théologie manuscrits qui sont actuellement perdus.

III. Influence. — En résumé, Clichtove, sans occuper le premier rang parmi tant de personnages illustres de son temps, fit bonne figure entre les théologiens et les lettrés qui assistèrent au début de la Renaissance et de la Réforme. La tentative qu'il entreprit de concert avec Le Fèvre d'Étaples, ne réussit pas, à cause du mouvement protestant. Et c'est pourquoi la postérité, qui juge surtout d'après le succès, n'a pas conservé de lui un souvenir égal à ses mérites.

Mais ses contemporains et la génération qui suivit, surtout les docteurs de Sorbonne, l'eurent en grand honneur. Bouvot, Filesac, Launoy, Chevillier en ont fait de grands éloges. Ils étaient l'écho des théologiens et historiens du XVIe siècle, tels que Claude d'Espence, Sixte de Sienne, Philippe de Bergame et le continuateur de Trithème. De son vivant, ou peu après sa mort, Vatel Cheradame, Lasserre, Despautère, Jérôme de Pavie, Pierre des Groux, Champier, Rhenanus, Bade, et spécialement Érasme, en ont fait l'éloge. Érasme l'appelle : *uberrimum rerum fontem, sæcularibus disciplinis et christiana disciplina instructissimum.*

Nous ne signalons que les sources les plus importantes et ayant trait directement à Clichtove : Brunet, *Manuel,* 1861, t. II, p. 107; Chevillier, *Origine de l'imprimerie de Paris,* Paris, 1694, p. 122, 391, 410-424; D. Colomb, *Journal de Verdun,* 1765; Jean Cousin, *Histoire de Tournay,* Douay, 1619, p. 270, 271, 273, 279; D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1728, t. II; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis,* t. VI; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, XVIe siècle,* Paris, 1701, p. 276; Fabricius, *Bibliotheca mediæ ævi* (1735), t. IV, p. 507-508; Feret, *La faculté de théologie de Paris. Épo-*

que [illegible], Paris, 1863, t. I, p. [illegible]; Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739, t. II, p. 7[illegible]; Hain, *Repertorium bibliographicum* (1827), t. II, p. [illegible]; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854; Ch. Jourdain, *Index chartarum pertinentium ad historiam universitatis Parisiensis* (1862), p. 320; *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. II, p. 117, t. V, p. 187; Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia* (1682), t. IV, p. 397-408, et passim; [illegible] *De varia Aristotelis fortuna*, p. 173; J.-J. Le Clerc, *Remarques sur le Dictionnaire de Moréri*, 3 vol., 1719; dom Liron, *Bibliothèque chartraine*, p. 113; Maittaire, *Annales typographici*, t. I, p. 35, t. II, p. 148; L. Merlet, *Bibliothèque chartraine*, 1882; Aub. Mire, *Elogia belgica*, 1609, p. 38; Panzer, *Annales typographici*, t. VI, p. 56, etc.; Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne*, 1837; De Smet, *Bibliographie belge* (1873), t. VI, p. 174-175; Souchet, *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres* (1866), t. III; André Valère, *Bibliotheca Belgica*, p. 590-592; Van der Haeghen, *Bibliographie des Œuvres de Josse Clichtove*, Gand, 1888; Clerval, *De Judoci Clichtovei vita et operibus*, Paris, 1895; *Registres des procès-verbaux de la faculté de théologie*, 1505-1533, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVI, Ire partie.

A. Clerval.

CLINGE Conrad, né à Nordhausen en Thuringe, entra chez les mineurs conventuels d'Erfurth, dont il fut supérieur. Il y prit ses grades en théologie (1520) et ne cessa de combattre les protestants qui se vengèrent en l'insultant, et pendant une maladie qui le forçait au repos, en répandant le bruit de sa défection de la religion catholique. Durant trente-six ans il prêcha sans relâche, ramena beaucoup d'hérétiques et sauvegarda de nombreux catholiques. Clinge mourut en 1556, laissant plusieurs ouvrages qui furent publiés après sa mort : *Loci communes theologici pro Ecclesia catholica*, in-8°, Cologne, 1559; *ex ipsius auctoris monumentis dupla accessione supra priorem editionem locupletati et in libros quinque digesti*, in-8°, Cologne, 1562, 1565; Paris, 1567, 1574; *Catechismus catholicus summam christianæ institutionis IV libris complectens, item ejusdem auctoris... Summa theologica hoc est epitome seu compendium doctrinæ christianæ catholicæ*, in-fol., Cologne, 1562, 1570; *De securitate conscientiæ catholicorum in rebus fidei et de periculo atque errore sectariorum hujus sæculi, libri duo..., item confutatio mendaciorum a lutheranis adversus librum Imperii seu Interim editorum cum acri defensione confessionis catholicæ fidei*, in-fol., Cologne, 1563. Ces ouvrages, dont la doctrine n'était pas assez sûre, furent insérés dans l'*Appendix librorum prohibitorum, donec corrigantur;* ils ont été effacés de l'édition de 1900.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.*, Rome, 1806; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, col. 551; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1219.

P. Édouard d'Alençon.

CLINIQUES (BAPTÊME DES). Voir Baptême, t. II, col. 209-211.

CLIQUET Joseph, théologien espagnol né à Madrid en 1673. Dès son jeune âge, il entra dans l'ordre de Saint-Augustin, et pendant de longues années enseigna la théologie morale. Il mourut en 1760. On a de lui : *La flor del moral o recopilacion legal, firme y opulenta de lo mas florido y selecto, que se halle en el jardin ameno, y dilatado campo de la theologia moral, con un facil y claro estilo para la resolucion de los casos*, Madrid, 1733-1734; la 12e édition de cet ouvrage parut à Madrid en 1791; 2° *Apendix à la flor de moral*, 10e édit., Madrid, 1796; 3° *Tyrocinio moral alphabetico*, Madrid, 1745; 4° *Opusculo moral. Explicacion de los casos reservados en los Obispados del Reyno de Gallicia, y otros adherentes, Astorga, Leon y Toledo, con catorie quæsitos morales que hizo un discipulo a su maestro*, Madrid, 1787.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 1552.

A. Palmieri.

CLORIVIÈRE (Pierre-Joseph Picot de), jésuite français, né à Saint-Malo, le 29 juin 1735, entra au noviciat le 14 août 1756. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, il devint curé de Paramé, puis supérieur du collège de Dinan. La Révolution ayant partout détruit la vie religieuse, il s'efforça de la faire renaître et fonda, au milieu de périls incessants, la Société des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus et celle des filles du Cœur Immaculé de Marie. C'est à l'usage de ces deux sociétés qu'il publia en 1802, à Paris, un ouvrage déjà composé en 1778, intitulé : *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*. Ce livre, remarquable par la clarté et la solidité d'une doctrine toute pratique et vécue, a été plusieurs fois réédité. La police impériale prit ombrage de ces fondations et jeta le P. de Clorivière dans la prison du Temple, en 1804. Cette captivité dura cinq ans, durant lesquels il composa une *Explication des Épîtres de saint Pierre*, 3 in-12, 1809; en outre, des *Commentaires sur l'Apocalypse* et sur le *Cantique des cantiques*, restés inédits. Lorsqu'en 1814, la Compagnie de Jésus, conservée en Russie, ressuscita en France, le P. de Clorivière fut le principal artisan de cette restauration et le premier supérieur provincial de la Société. Il mourut à Paris, le 9 janvier 1820, tandis qu'il était prosterné en adoration au pied du tabernacle.

Ami de la religion, 1824, t. XLII, p. 57; P. Jacques Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière*, Paris, 1891; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1246; Guidée, S. J., *Notices historiques*, t. I, p. 291.

H. Dutouquet.

CLÔTURE. — I. Notions générales. II. Clôture des religieux. III. Clôture des religieuses.

I. Notions générales. — 1° Prise en sa signification *objective*, la clôture est l'enceinte fermée, interdisant aux personnes du dehors l'entrée d'un monastère. Le mot « clôture », inscrit sur les murs, indique fréquemment aux étrangers les limites qu'ils ne sauraient franchir, sans s'exposer aux sanctions ecclésiastiques. Au point de vue juridique, la clôture comprend l'ensemble des dispositions concernant l'établissement de la clôture et les violations des règles qui garantissent cette institution. Toutefois, dans la violation de la clôture, nous ne voulons pas comprendre la sortie définitive du monastère; ce fait constitue l'*apostasie religieuse;* voir t. I, col. 1602; nous ne nous occuperons que des infractions momentanées à l'obligation de demeurer dans le cloître.

2° Sous une forme ou sous une autre, dans des conditions plus ou moins strictes, les réguliers ont toujours pratiqué les lois de la clôture. Le c. VIII des Décrétales, dont le titre est significatif, l'indique clairement : *Secundum etymologiam nominis, solitariam vitam ducant monachi.* Eugène IV explique ce principe : *Nullus monachorum, pro lucro terreno de monasterio exire nefandissimo ausu præsumat..., sit claustro suo contentus; quia sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Sedeat itaque solitarius et taceat, quia mundo mortuus est; Deo autem vivit.* C. *Placuit*, c. XVI, 2, 1a. Toutefois la défense de sortir du monastère n'est pas absolue. Les religieux peuvent faire des absences, avec l'autorisation de leur légitime supérieur. *De licentia legitimi prælati exire licet, ut supponunt omnes regulæ religiosorum, et jus commune non repugnat, communisque consuetudo confirmat.* Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. I, c. VI, n. 4. Mais les moralistes enseignent communément que, d'ordinaire, le congé du supérieur est requis sous peine de faute, plus ou moins grave, selon les circonstances. Ainsi, ne serait pas répréhensible le religieux qui sortirait en toute hâte, un moment, pour porter secours à quelqu'un qui se trouverait en danger, ou afin de donner l'absolution à un mourant, etc. Voir plus loin.

3° Les canonistes ont voulu explorer la source même,

d'où dérive l'obligation de la clôture. Ils se sont demandé si elle naissait des vœux émis par les religieux? On peut répondre à l'affirmative que d'ordinaire, à l'entrée en religion, on prononce seulement les trois vœux essentiels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Quelques rares instituts seulement, les religieuses de Notre-Dame, les clarisses et quelques autres émettent le quatrième vœu : *Je voue aussi, et promets garder perpétuelle clôture,* etc. Et cependant les religieuses qui ne prononcent pas ce quatrième vœu sont pareillement astreintes à la clôture. Par ailleurs, si le vœu d'obéissance semble impliquer la clôture, ce n'est non plus que par voie de conséquence et indirectement. Le supérieur devrait stipuler ce précepte comme toute autre prescription particulière, qu'il impose en vertu de la sainte obéissance.

L'obligation de la clôture proviendrait-elle d'une prescription du droit commun? Mais dans la Décrétale citée d'Eugène IV, on trouve une affirmation de fait, une direction; on ne lit pas un précepte formel, une prescription catégorique imposant aux religieux la loi de clôture. On n'y rencontre, au plus, comme dans d'autres dispositions de ce genre, que la défense de sortir du couvent pour des motifs humains; aucune prohibition absolue n'y est formulée.

Serait-ce la règle monastique qui aurait établi la clôture? Suarez, *loc. cit.,* énumère les règles rédigées par les fondateurs d'ordre. Il résulte de l'examen des constitutions de saint Augustin, de saint Basile, de saint Benoît, de saint François d'Assise, de saint Pacôme, de l'ordre du Carmel, qu'aucun article n'impose formellement la clôture. Cette obligation serait-elle expressément imposée dans ces règles, qu'on n'en pourrait déduire une conclusion en faveur de l'opinion dont il s'agit. Ces règles n'obligent pas sous peine de péché; par conséquent, la loi de clôture ne pourrait pas être plus rigoureuse que les autres prescriptions. Or, comme nous le verrons dans la suite de cet article, cette dernière conséquence ne saurait être admise; la loi de la clôture constitue une obligation grave. Voilà pourquoi l'opinion commune, exposée par Suarez, attribue l'origine de l'obligation de la clôture à l'autorité des supérieurs qui ont le droit d'administration, de surveillance et de sauvegarde des monastères. Le supérieur possède certainement ces pouvoirs. L'inférieur est donc obligé de les reconnaître et de s'y soumettre. Les violations de la clôture par les religieux placeraient le prélat dans l'impossibilité d'exercer ses droits. Il en résulte qu'une fois la profession religieuse établie, le principe de la clôture repose en dernière analyse, non sur le droit positif, mais sur le droit naturel et divin, source de l'autorité ecclésiastique. On s'explique ainsi la gravité des paroles du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus,* c. v : « Le saint concile ordonne à tous les évêques, sous la menace du jugement de Dieu qu'il prend à témoin, et de la malédiction éternelle, que, par l'autorité ordinaire qu'ils ont sur tous les monastères qui leur sont soumis, et à l'égard des autres par autorité du siège apostolique, ils aient un soin tout particulier de faire rétablir la clôture des religieuses aux lieux où elle se trouvera avoir été violée, et qu'ils tiennent la main à la conserver en son entier dans les maisons où elle sera maintenue, réprimant par censures ecclésiastiques et par d'autres peines, sans égard à aucun appel, toutes personnes qui pourraient y apporter opposition ou contradiction, appelant même pour cela, s'il en est besoin, le secours du bras séculier; en quoi le saint concile exhorte tous les princes chrétiens de leur prêter assistance et enjoint à tous magistrats séculiers de le faire sous peine d'excommunication. »

Mais l'Église applique la loi de la clôture de façon différente aux religieux et aux religieuses. Les obligations résultant de cette prescription varient selon qu'elles visent les hommes et les femmes.

II. Clôture des religieux. — Les règles de la clôture des hommes concernent la sortie du religieux du monastère et l'introduction des étrangers dans l'intérieur du couvent. De là, la double dénomination : *clôture active,* pour la sortie du monastère; *clôture passive,* pour l'introduction des étrangers.

I. Sortie du couvent. — 1° *Diversité d'application.* — Rappelons qu'il s'agit seulement de la sortie momentanée, de cette absence, qui, par ailleurs, serait licite, si le droit ne l'interdisait pas. Conformément à l'esprit de la législation ecclésiastique, et aussi, selon les exigences des situations, les règles de la clôture peuvent et doivent être interprétées et appliquées diversement. Il existe des corps religieux fondés en grande partie pour le ministère extérieur, pour la vie active, ou du moins, la vie mixte. Ce sont les bénédictins, les jésuites, les dominicains, les carmes, les capucins, etc., qui se consacrent aux travaux des missions, aux prédications des retraites, des carêmes. Le but même de ces ordres oblige les religieux à s'absenter parfois du couvent, afin d'exercer leur ministère. Pour eux, les exigences de la clôture se bornent à ne pas quitter le couvent sans autorisation. La durée de leur absence est proportionnée aux nécessités des cas particuliers. D'autres réguliers remplissent un rôle beaucoup plus circonscrit, renfermé dans les limites du monastère, par exemple, ceux qui sont chargés de l'enseignement, de la direction des novices, de la préparation des cours scientifiques, de l'administration intérieure. Les sorties qu'ils ont à faire sont plus rares, leurs absences moins prolongées et la règle de la clôture est, par conséquent, plus stricte en ce qui les concerne. Enfin, les ordres contemplatifs, comme ceux des chartreux, des trappistes, etc., ont conservé la clôture dans toute son austérité primitive. Le silence rigoureux, la prière, la méditation, le travail manuel, au sein d'une solitude absolue, se partagent leur existence. Des circonstances très rares, tout-à-fait exceptionnelles, leur permettent seulement de franchir le seuil du monastère.

En principe, le religieux ne peut quitter le monastère que pour un motif raisonnable. Il ne doit jamais le faire seul et sans l'assentiment de son supérieur; et l'autorisation doit être renouvelée chaque fois.

2° *Gravité de la violation de la clôture par les religieux.* — On s'est demandé si la sortie du couvent, sans autorisation régulière, constituait une faute grave. Quelques auteurs ont soutenu la négative, pour le motif suivant. La clôture religieuse est imposée par la règle; or la règle n'oblige pas sous peine de péché mortel. Par conséquent, une absence temporaire du couvent ne saurait entraîner une grave culpabilité. On répond à cette argumentation que les traditions générales des corps monastiques ont tellement confirmé l'usage de la clôture, que celle-ci fait partie aujourd'hui de la vie religieuse. L'observation de cette prescription générale est une obligation de conscience, ayant une portée considérable pour le maintien de la discipline régulière. Cette coutume s'est développée sous l'impulsion des décrets des souverains pontifes et des conciles. Ainsi Alexandre II, voulant réprimer la pérégrination des religieux, s'exprimait ainsi : *Monachis quamvis religiosis ad normam sancti Benedicti intra claustrum morari præcipimus; vicos, castella, civitates peragrare prohibemus.* Decr., c. II. Déjà, le concile de Chalcédoine (451) avait édicté le principe général suivant : *In locis in quibus se semel Deo dedicaverunt, permanentes,* can. 4. Mansi, t. VII, col. 385. Aussi, on conclut généralement de ces considérations, que le religieux qui quitte son couvent sans autorisation, pour un temps notable, pèche mortellement. Le concile de Trente interdit aux moines les exodes, même pour aller trouver leurs supérieurs généraux : *Non licet regularibus a suis conventibus recedere, etiam prætextu ad superiores suos accedendi,*

nisi ab eis missi aut vocati fuerint. Sess. XXV, *De regularibus*, c. IV. Il prescrit de punir, comme déserteurs de l'ordre, ceux qui se permettraient de s'absenter sous ce prétexte sauf appel ou convocation de leurs prélats. Cependant, de graves auteurs ne considèrent pas cette interdiction comme absolue. Ils trouvent lieu à exception dans le cas suivant : si un religieux est victime de procédés notoirement injustes, de vexations intolérables, humiliantes, de la part de son supérieur, il peut, même sans autorisation, aller présenter sa défense au provincial, au général, ou au souverain pontife. En effet, le droit de défense est sacré et le religieux peut en user comme tout autre. Sans doute, il doit se munir à cet effet d'une autorisation, s'il peut, ou s'il croit pouvoir l'obtenir ; mais, autrement, d'après la déclaration de Sixte V, il ne paraît pas compris dans la prohibition du concile de Trente : *Quod si dicerent se ad apostolicam sedem confugere, ob gravamina a suis superioribus sibi illata, et ideo ab ipsis superioribus licentiam et litteras obtinere non potuisse, non propterea ullo modo recipi debet, nisi fide dignorum testimonio, de petita eis licentia et per suos superiores denegata constiterit.* Cette déclaration pontificale confère une très grande probabilité au sentiment des canonistes dont nous parlons.

Pour préciser davantage, examinons quelques exemples classiques. Si un religieux quitte son couvent, sans autorisation, non avec l'intention de n'y plus revenir, mais décidé à faire une longue absence, il commet un péché grave, d'après le sentiment unanime des auteurs. Par là, en effet, il viole les engagements pris à l'égard des supérieurs, lors de la profession religieuse ; il cause un scandale dans la communauté, et même parmi les séculiers.

Une sortie furtive exécutée de nuit, lors même qu'elle ne serait inspirée par aucune mauvaise intention, présente un caractère de grave culpabilité. Elle est contraire à la décence religieuse, elle viole la loi de clôture, et elle est de nature à scandaliser, elle aussi, au dedans et au dehors du monastère. C'est une des infractions que Clément VIII permet aux supérieurs de réserver. Or l'on n'ignore pas que la réserve ne s'applique qu'aux fautes mortelles. Suarez, *loc. cit.*, en déduit qu'une sortie irrégulière de jour, effectuée avec l'intention de passer la nuit hors du monastère, sans y être autorisé, réunit les éléments d'une faute mortelle. Car, dit-il, ce n'est pas seulement la sortie furtive du monastère qui entraîne les graves inconvénients précités, mais bien aussi les circonstances d'une absence prolongée pendant la nuit.

Quitter le couvent sans permission, une fois ou deux, mais pendant le jour, en sortant par la porte ordinaire et pour un instant, peut n'avoir pas de gravité. Il peut même n'y avoir en cela aucune faute, si un motif raisonnable ou une nécessité urgente se présente. Toutefois, si cette sortie avait lieu, au mépris de l'ordre formel des supérieurs, par des issues non usitées, au risque de provoquer un scandale, il serait difficile de n'y pas trouver matière à faute mortelle, d'après les théologiens.

Les supérieurs réguliers, qui franchissent la clôture sans permission, ne violent aucune loi. On ne peut même pas dire qu'ils sortent sans permission ; car la faculté de sortie, qu'ils concèdent aux autres, ils peuvent se l'octroyer à eux-mêmes. La loi s'adresse aux inférieurs, laissant le chef aux inspirations de sa conscience.

II. INTRODUCTION DES ÉTRANGERS. — 1° *Ancienne législation.* — 1. Pas plus que pour la clôture active, il n'existe pour la clôture passive des religieux des textes du droit commun, interdisant formellement l'entrée des hommes, ni même celle des femmes, dans le monastère des réguliers. Jusqu'aux dispositions édictées par saint Pie V et Grégoire XIII, les règles des maisons particulières, les lois de convenance, la nécessité d'éviter les récriminations du public imposèrent sur ce point des mesures de prudence. Les traditions hospitalières des monastères allaient jusqu'à admettre à la table commune les séculiers recommandables. Selon la maxime de saint Ambroise, on pensait qu'il valait mieux, le cas échéant, recevoir chez soi les séculiers, que d'aller à eux.

Néanmoins, les couvents d'hommes étaient astreints, sous le rapport de la clôture *passive*, à peu près aux mêmes sévérités que les couvents de femmes. Chaque monastère avait son portier pour recevoir, et on peut le dire, pour arrêter, au seuil de la maison, tout étranger. Un asile construit à côté des murs de l'enceinte servait à exercer l'hospitalité envers les personnes du dehors. Ainsi, dès l'origine des ordres monastiques, à raison même des prescriptions générales des saints Livres concernant le danger des rapports fréquents, de la familiarité des hommes et des femmes, la législation particulière a interdit aux religieux de recevoir les personnes du sexe à l'intérieur de leur monastère. L'esprit de prière, de recueillement, de silence, de mortification, d'édification publique, qui constitue le fond de la vie monastique, n'a jamais pu se concilier avec les assiduités de ce genre de personnes dans les monastères. Les précautions, prises sous ce rapport par l'Église, allaient jusqu'à interdire le séjour des femmes faisant vœu de virginité, dans les maisons habitées par des personnes étrangères à la famille. Plus tard, les conciles défendirent de bâtir des monastères de religieuses dans le voisinage des couvents de religieux.

L'usage des monastères mixtes s'était établi en Orient. Le IIe concile de Nicée (787) défendit, dans son 20e canon, d'en ériger de nouveaux. Il déclara vouloir tolérer ceux qui étaient ainsi fondés suivant la règle de saint Basile ; mais pour l'avenir ils restaient abolis. Mansi, t. XIII, col. 755.

En Occident, les prohibitions des conciles s'étendirent jusqu'à interdire de donner l'hospitalité continuelle à n'importe quelle personne séculière. Une seule exception était faite en faveur des indigents, que l'on pouvait recevoir dans des locaux aménagés à cet effet.

A la suite de ces interdits de séjour dans les couvents de religieux, commença l'abus des visites dans les monastères, pour motifs de curiosité et même de dévotion. Des défenses particulières furent édictées afin de couper court à cet usage. Désormais on écarta les personnes qui ne pouvaient être considérées comme pieuses, discrètes, vouées aux pratiques religieuses et aux bonnes œuvres. Les portes des monastères continuèrent à rester ouvertes à celles qu'on qualifiait *sœurs en religion*.

Toutefois, comme ce privilège des personnes pieuses pouvait aussi présenter des inconvénients sérieux, il fut décrété au XVIe siècle, qu'aucune religieuse ne pourrait pénétrer dans l'enceinte d'un monastère de religieux. Il ne fut pas aisé de faire respecter ce point de règlement.

Des personnes de haut rang parvinrent à s'arroger le droit de s'introduire dans les couvents des religieux, sous prétexte de permission du saint-siège. Au mépris des ordres des supérieurs, elles franchissaient le seuil des monastères dont elles troublaient le recueillement. En présence d'un abus si criant, saint Pie V prit, le 24 octobre 1566, une mesure radicale. Dans sa constitution *Regularium personarum*, il révoqua toutes les facultés dont pouvaient se prévaloir ces personnages. Il fulmina l'excommunication majeure contre toutes les femmes qui pénétreraient dans les couvents d'hommes ; il décréta de privation perpétuelle de leur charge et frappa de suspense les supérieurs qui les admettraient. Leurs titres de comtesse, de marquise, de duchesse ne suffiront pas, disait le souverain pontife, à les mettre à couvert des censures réservées spécialement au saint-

siège, sauf à l'article de la mort. Dans sa constitution *Decet romanum pontificem,* du 15 juillet 1570, le même pontife expliqua sa pensée et déclara que sa prohibition s'étendait à toutes les femmes sans distinction, excepté pour l'assistance aux offices divins, les processions et les sermons. *Bullar.,* Turin, 1862, t. VII, p. 487-489.

Grégoire XIII renouvela les mêmes sanctions dans sa constitution *Ubi gratiæ* du 13 juin 1575. *Ibid.,* t. VIII, p. 113-114. Plus tard, Benoît XIV régla définitivement les conditions de la clôture des religieux, dans sa bulle *Regularis disciplina,* du 3 janvier 1742. Il y renouvelle d'abord toutes les sanctions précédentes, il révoque toutes permissions, même pontificales, accordées à n'importe quelle femme, de pénétrer dans les monastères d'hommes; frappant d'excommunication, spécialement réservée au saint-siège, tous ceux qui accorderaient une permission de ce genre, et celles qui auraient la présomption d'user de ces facultés; à moins que des dispositions testamentaires des fondateurs, acceptées par le saint-siège, n'établissent un privilège; ou qu'il ne soit question des parentes et des alliées de seigneurs du territoire sur lequel le monastère est situé. Dispense était concédée à cette catégorie de personnes, afin qu'elles pussent seulement remplir leurs devoirs religieux, entendre la messe, se confesser, assister aux offices. *Benedicti XIV bullarium,* Rome, 1745, t. I, p. 125-128.

2° *Nouvelle législation.* — 1. *Personnes à qui l'entrée des monastères est interdite.* — Bien que la discipline régulière se soit départie, sur certains points, de la rigueur des prescriptions primitives, elle a cependant conservé et même confirmé, dans la constitution *Apostolicæ sedis,* les sanctions concernant l'admission des femmes dans la clôture des couvents d'hommes. Ainsi : *a*) Comme autrefois, pour motifs de convenance, faciles à comprendre, les hommes de guerre ne doivent pas être logés dans l'enceinte des monastères. Néanmoins, les séculiers, en général, peuvent y être reçus sans difficulté. *b*) Sous quelque prétexte que ce soit, les personnes du sexe ne doivent pas pénétrer dans le cloître des religieux. Ni le motif de satisfaire la piété, ni celui d'accompagner une procession, d'assister au saint sacrifice, à une instruction, ne saurait les y autoriser. La législation actuelle résumée par Pie IX, const. *Apostolicæ sedis,* part. II, § 7, frappe d'une excommunication, réservée au souverain pontife, les femmes qui violeraient cette clôture, et les supérieurs ou autres qui les y introduiraient. *Mulieres violantes regularium virorum clausuram et superiores aliosve eas admittentes.* *c*) Il résulte de là, que l'usage de laisser les femmes s'introduire dans l'intérieur des couvents, par exemple, pour suivre les processions de la Purification, du dimanche des Rameaux, des Rogations, du *Corpus Christi,* est condamné définitivement; que ce ne sont pas seulement les personnes qui pénètrent dans la clôture sous prétexte de privilèges, qui sont atteintes comme autrefois par la censure, mais même celles qui la franchissent avec les intentions les plus droites. Les théologiens discutent pour savoir si l'excommunication, fulminée par Pie IX, ne remplace pas la privation de toute dignité, bénéfice et office, édictée par l'ancienne législation contre les introducteurs des femmes dans les monastères. *d*) Cependant, à raison des graves inconvénients que des exclusions absolues pouvaient présenter, le législateur a admis certaines exceptions. D'après la doctrine commune, n'encourent pas la censure indiquée, les reines, les impératrices, les personnes de sang royal — nous en dirons autant pour les femmes des chefs d'État — quand elles pénètrent dans la clôture des religieux établis dans le royaume. Saint Pie V et Grégoire XIII avaient interdit l'entrée du couvent des religieux à toutes les femmes, de quelque nom, de quelque dignité qu'elles fussent revêtues. Benoît XIV, comme nous l'avons vu, a réglementé le cas, et adouci cette législation. Il a renouvelé les anciennes concessions en faveur des femmes nobles, des parentes et des alliées des familles de fondateurs, ou insignes bienfaiteurs du monastère, qui se seraient réservé ce privilège, dans les statuts de fondation. Toutefois, même dans ce cas, il y avait des réserves légales, dont il fallait tenir compte. Des lettres apostoliques devaient faire foi de cette concession privilégiée; l'ordinaire du lieu devait authentiquer les documents officiels; l'introduction dans les monastères devait avoir lieu, non pour un motif de curiosité, de promenade, de repas à faire à l'intérieur, mais pour l'audition de la sainte messe, d'une instruction ou pour assistance à d'autres exercices de piété.

De nombreux théologiens exemptent aussi de la censure les petites filles au-dessous de sept ans. Il ne peut y avoir de doutes sérieux à ce sujet. Les enfants en bas-âge ne sont pas susceptibles d'encourir les censures ecclésiastiques. Voir t. II, col. 2126-2127. Le seul point en litige est de savoir si ceux qui se permettent d'introduire ces enfants dans la clôture encourent l'excommunication. Les canonistes se divisent à ce sujet; voir *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. LXXV, p. 411; mais nul ne conteste la gravité de la faute commise par les infractions de la loi. La même solution s'impose, quand il s'agit de l'introduction des femmes idiotes ou faibles d'esprit. Il est pour le moins dangereux de s'exposer à violer les règles de l'Église, sur des matières si graves; et ceux qui agiraient ainsi, sans motifs sérieux, se rendraient coupables d'imprudence grave. Il est généralement admis que les personnes de service qui feraient pénétrer les femmes dans la clôture n'encourent pas la censure; parce que le législateur, dans cette organisation spéciale des monastères, ne vise que la sainteté des religieux.

2. *Lieux enfermés dans la clôture.* — En général tout monastère de réguliers comprend l'habitation commune, la clôture, l'oratoire ou la chapelle située soit en dehors, soit à l'intérieur de l'enclos. Dans le couvent il y a des parties qui, *de droit,* en vertu des décrets du Saint-Siège, sont soumises à la clôture : par exemple, le cloître des religieux, le jardin compris dans l'enceinte du monastère, etc. La volonté des supérieurs ne peut exempter ces endroits de la loi claustrale. Mais ces mêmes supérieurs peuvent déclarer enclos interdit d'autres parties du monastère et des annexes du monastère, non désignées par le droit commun ou laissées à la libre décision des chefs religieux.

Généralement les défenses faites aux femmes d'entrer dans la clôture s'appliquent à tout l'espace compris dans les murs du monastère, à l'exception de l'église et des parloirs affectés à la réception des étrangers. Ainsi restent fermés pour les femmes, le cloître, la cave, les ateliers, le réfectoire, le dortoir, l'infirmerie, la cuisine, les jardins, les prairies enclavées dans le monastère, lors même qu'une porte distincte y donnerait entrée. Si ces jardins et prairies étaient séparés des bâtiments cloîtrés par un mur et par une porte fermée à clef, ils ne seraient pas compris dans la clôture, à moins d'une loi particulière, puisque les supérieurs locaux peuvent, à cet effet, prendre telles dispositions qu'ils jugent convenables, pour prévenir les dangers et les scandales.

L'église des religieux ne fait pas partie des bâtiments dont l'entrée est interdite aux femmes. Toutefois on s'est demandé à ce sujet, si le chœur de l'église où les religieux font leurs exercices de piété était compris dans la clôture. Il est certain que si les étrangers ne peuvent pénétrer dans le chœur qu'en passant par la clôture ordinaire, les femmes ne peuvent s'y introduire sans encourir l'excommunication. Non pas que cette partie de l'église soit, elle-même et de fait, dans l'enceinte réservée, mais parce qu'il est impossible d'y parvenir sans franchir un passage interdit. Par conséquent, lorsque le chœur possède une entrée située hors

de la clôture, son accès n'est pas interdit par la loi de la clôture; sauf défense particulière, les femmes n'encourent pas l'excommunication en y entrant. Le chœur fait partie de l'église ouverte au public. Cela est vrai, lors même que les religieux auraient l'habitude de revêtir dans le chœur les ornements sacerdotaux et de les y déposer.

La solution sera la même au sujet de la sacristie. Si l'accès de la sacristie ne peut avoir lieu que par les parties réservées de la maison, la sacristie reste fermée aux femmes. Elles n'y pourraient pénétrer qu'en violant la loi de la clôture. Au contraire, si la sacristie est située de telle sorte que l'unique entrée donne dans l'église ouverte au public, elle n'est plus réservée. Dans ces conditions, elle est une dépendance de l'église et non de la clôture.

Le point qui reste sujet à controverse est celui-ci : lorsque deux issues existent, l'une vers l'intérieur du monastère, l'autre vers l'église, la sacristie est-elle interdite aux femmes ?

La question peut être envisagée au point de vue spéculatif et au point de vue pratique. Sous le premier aspect, bien des auteurs affirment que les sacristies placées dans ces conditions sont soumises à la clôture. Ils basent leurs conclusions sur l'esprit de la loi et certains textes des Congrégations romaines. Ils établissent que la loi de clôture a pour but de soustraire les religieux aux importunités des femmes, de leur assurer le calme requis pour les exercices de la vie religieuse et de prévenir le scandale prompt à se produire parmi les personnes témoins des colloques fréquents, quoique publics, dans les sacristies. Toutefois, ce motif est d'un caractère si général, d'une application si constante, qu'il devrait avoir pour résultat d'étendre la loi de clôture à toutes les sacristies des réguliers, et non seulement à celles qui auraient la double communication dont il s'agit en ce moment. Par suite, l'argument ne nous paraît pas décisif, dans l'absence d'une disposition législative émanée de l'autorité suprême. Les deux décisions de la S. C. des Évêques et Réguliers citées en ce sens, l'une (28 avril 1605), *Sacristia comprehenditur sub clausura ;* l'autre (10 août 1615), *Sacristia choro contigua alicujus monasterii religiosorum, est sub clausura comprehensa,* s'appliquent à des cas particuliers distincts de celui qui est en discussion. Elles ne tranchent donc pas la question. Mais une décision de la même Congrégation, du 1er juin 1685, est très formelle à ce sujet. Elle déclare abusive la pratique des capucins et nomme les sacristies parmi les lieux interdits aux femmes.

Au point de vue pratique, on peut affirmer qu'à moins d'une disposition particulière du saint-siège, la loi de la clôture pour les sacristies placées dans les conditions précitées, n'existe pas ; si elle a jamais existé, elle est tombée en désuétude. Déjà Ferraris, qui toutefois soutenait en principe le sentiment contraire, constatait que, même de son temps, la pratique générale était contraire à cet enseignement : *praxis fere ubique videtur in contrarium. Prompta bibliotheca,* v° *Conventus.* A Rome, sous les yeux des souverains pontifes et des Congrégations romaines, dont plusieurs membres sont protecteurs et titulaires de ces églises, les sacristies ayant double issue ne sont pas considérées comme interdites aux femmes. Un ordre, défendant aux femmes de s'y rendre le matin et le soir, aux heures où le service de l'église appelle les religieux à la sacristie, suffit à sauvegarder l'esprit des saints canons. S'il en était besoin, cette conclusion se trouverait corroborée par la démarche que firent les capucins, pour faire déclarer par le saint-siège que leurs sacristies étaient placées sous la clôture. Ces religieux n'auraient pas eu besoin de s'adresser à Rome, si la doctrine, dont ils demandaient une application spéciale pour leurs maisons, eût été certaine par ailleurs.

3° *Religieux dont les monastères sont cloîtrés.* — Les dispositions pénales énumérées ci-dessus ne s'appliquent qu'à la violation de la clôture des religieux à vœux solennels. Les évêques peuvent établir la clôture dans les congrégations à vœux simples de leurs diocèses respectifs et la renforcer de sanctions diverses ; mais les clauses du droit commun ne visent que les religieux proprement dits, surtout *in materia odiosa.* Par conséquent, en France, les conclusions développées regardent les maisons des bénédictins, des trappistes, des dominicains, des chartreux, des jésuites, des carmes et des franciscains.

Au contraire, les congrégations à vœux simples, comme celles du Très-Saint-Rédempteur, de la Mission, les missionnaires diocésains, les tertiaires, même vivant en communauté, et toutes les pieuses agrégations liées par des vœux simples, sont régies par des dispositions particulières. Cf. Bouix, *Tractatus de jure regularium,* part. II, sect. I, c. III, Paris, 1857, p. 218-222.

III. Clôture des religieuses. — Les prescriptions concernant cette discipline tutélaire sont plus étendues et plus strictes pour les religieuses que pour les religieux. Sans doute, même pour les religieuses, le principe de la claustration stricte n'est pas non plus un des éléments essentiels de la vie régulière. Mais afin de mieux garantir la femme contre sa propre mobilité, contre les séductions extérieures, l'Église, à qui elle demande lumière et protection dans ses instituts officiels, lui impose, avec les vœux solennels, la clôture rigoureuse, l'obligation de se tenir, même matériellement, à l'abri des entraînements qui pourraient l'induire à dévier des voies de la perfection.

Avant d'en arriver à une législation précise, l'Église a toujours recommandé la clôture aux monastères des religieuses. Nonobstant l'opinion de quelques auteurs, assignant l'origine de la clôture rigoureuse à la règle de saint François d'Assise, les exemples de cette discipline, spontanément admise antérieurement par de pieuses communautés, ne manquent pas. Ainsi, dès le XIIe siècle, la clôture était observée chez les religieuses de l'ordre de Cîteaux. Les bénédictines, n'appartenant pas à la réforme de Cîteaux, sollicitèrent et obtinrent du saint-siège le privilège d'une clôture absolue. Le premier monastère de religieuses, fondé par saint Dominique, fut établi sous le régime de la clôture perpétuelle. Puis saint François d'Assise prescrivit la clôture *active* et *passive* continuelle aux religieuses de sainte Claire. *Analecta juris pontificii,* 3e série, p. 428.

Enfin Boniface VIII, const. *Periculoso,* proscrivit les sorties des religieuses hors de leurs couvents. La célèbre constitution imposait la loi de la clôture perpétuelle à toutes les religieuses présentes et futures, dans quelques pays et sous quelques règles qu'elles fussent établies. Interdiction de sortir, sauf pour maladie grave et contagieuse ; défense d'admettre qui que ce soit dans le monastère, sans motifs raisonnables et sans autorisation. Boniface VIII n'ajouta aucune sanction à ces prescriptions et ne fulmina pas de censures. Ce fut le concile de Trente qui, plus tard, entra dans cette voie. Sess. XXV, *De regularibus,* c. V. Les constitutions de saint Pie V, *Circa pastoralis officii,* 29 mai 1566, et de Grégoire XIII, *Ubi gratiæ,* 13 juin 1575 ; *Dubia quæ emergunt,* 23 décembre 1581, complétèrent les dispositions antérieures ; elles prononcèrent une excommunication, réservée au saint-siège, contre les religieuses qui sortiraient du couvent, sinon pour les trois motifs prévus, ainsi que contre les supérieurs qui les autoriseraient à franchir la clôture. Depuis les décrets de saint Pie V, la jurisprudence du saint-siège est de n'accorder les vœux solennels qu'aux instituts adoptant la clôture papale. Benoît XIV renouvela les constitutions de ses prédécesseurs et fit disparaître les abus qui s'étaient introduits au sujet de la clôture des religieuses. Const. *Sacrarum virginum,* 1er juin 1741 ; *Cum sacrarum vir-*

ginum, 3 janvier 1742; *Gravissimo animi mœrore,* 31 octobre 1749.

Aujourd'hui, toute la question est réglée par la constitution *Apostolicæ sedis,* part. II, a. 6, qui sanctionne les violations de la clôture des religieuses : *Violantes clausuram monialium, cujuscumque generis aut conditionis, aut sexus aut ætatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo; pariterque eos introducentes vel admittentes, itemque moniales ab illa exeuntes, extra casus ac formam a S. Pio V in const. Decori præscriptam.* Sont frappés d'excommunication majeure réservée au souverain pontife, tous ceux qui pénètrent, sans autorisation légitime, dans les couvents cloîtrés des religieuses, à quelque classe, condition, sexe ou âge, qu'ils appartiennent. En suivant l'ordre indiqué dans cette disposition légale, nous traiterons de la violation de la clôture des religieuses : 1° par l'entrée des étrangers; 2° par la sortie des religieuses.

1° *Violation de la clôture des religieuses par l'entrée des étrangers dans le cloître.* — 1. Les termes absolus de la déclaration pontificale n'admettent aucune exception dans la défense générale de franchir la clôture des religieuses. Nul ne peut se prévaloir de son origine, de sa condition, de son sexe, de son âge. Néanmoins, dans ce cas, comme dans bien d'autres circonstances, le temps, les mœurs, les événements ont tempéré le caractère absolu de la lettre de la loi. Nombre d'auteurs embrassèrent l'opinion qui autorisait les rois, les empereurs et les chefs d'État à pénétrer dans les monastères des professes. Leur motif était que ces personnages doivent être mentionnés spécialement, lorsqu'il est question de censures, voir t. II, col. 2127-2128, de suppression de privilèges consacrés par le droit ancien. Néanmoins, depuis la révocation catégorique de tous ces privilèges dans la constitution *Salutare in catholica Ecclesia* de Benoît XIV, révocation que semble confirmer le silence de la constitution de Pie IX, ce sentiment nous paraît peu défendable.

2. A raison du caractère général de cette défense et de la sanction qui la corrobore, on s'est demandé si les enfants n'ayant pas encore sept ans étaient visés dans ces prohibitions. Quelques canonistes ont voulu les y comprendre. Les autres ont fait observer avec raison, que les enfants de cet âge ne sont pas tenus à l'observation des lois positives de l'Église. Par conséquent, un enfant n'ayant pas sept ans, qui franchirait la limite de la clôture, doit être considéré comme irresponsable.

Ce qu'il importe d'éclaircir, c'est de savoir si les professes cloîtrées peuvent, sans encourir l'excommunication, introduire dans le couvent des enfants des deux sexes n'ayant pas atteint l'âge de raison?

La question doit être envisagée au point de vue du droit général; car si des règles, approuvées par le saint-siège ou par les évêques, interdisent de pareilles admissions, sous quelque censure que ce soit, ces dispositions font loi. Avant la promulgation de la constitution de Pie IX, l'enseignement de l'École, basé sur le texte du concile de Trente et les déclarations multiples des Congrégations romaines, tenait que les religieuses étaient passibles d'excommunication, si elles introduisaient les enfants de cette catégorie dans l'enceinte du monastère. La nouvelle disposition pontificale paraît également catégorique : *Violantes clausuram monialium cujuscumque... sexus aut ætatis fuerint..., eos introducentes vel admittentes.* Les mots : *cujuscumque ætatis,* s'appliquent-ils aux enfants qui n'ont pas sept ans? La jurisprudence ancienne se prononçait pour l'affirmative. Ceux qui aujourd'hui s'y opposent, affirment que les enfants étant incapables de violer la clôture, les religieuses qui les admettent ne peuvent encourir la présente censure, puisqu'elles n'admettent pas des violateurs de la clôture. On répond à cette argumentation que le discernement, qui manque à l'enfance et l'exempte de l'excommunication, est suppléé par la malice de celles qui l'introduisent ou l'admettent. Car dans le cas présent, ce qui l'emporte, ce n'est pas autant la circonstance de l'enfant qui se laisse faire et conduire passivement, que l'acte de la personne qui l'admet. Les enfants que l'on mène dans la clôture, en violation de la règle, fournissent matière et occasion de l'application de la censure aux introducteurs.

Ajoutons que la constitution de Pie IX frappe de censure toute personne *cujuscumque ætatis,* qui pénètre dans la clôture, *sans permission.* Or un enfant qui entrerait dans le couvent, afin de voir une parente, une bienfaitrice mourante, est parfaitement susceptible de recevoir une autorisation régulière. Par conséquent, les religieuses, qui l'accueilleraient sans cette permission, violeraient certainement la loi de la clôture : *admittentes absque legitima licentia ingredientes.*

Enfin, l'esprit de la loi ne milite pas moins en faveur de cette conclusion. Le but, poursuivi par le législateur dans l'imposition de la clôture, est de soustraire les religieuses aux émotions extérieures, de garantir leurs cœurs des affections sensibles, propres à les jeter dans l'agitation. Or, comme le font remarquer les canonistes, l'entrée des enfants de tout sexe dans la clôture est de nature à en troubler la quiétude et à provoquer de nombreuses fautes.

3. Par suite de cette même disposition, les religieuses cloîtrées ne peuvent recevoir comme pensionnaires des jeunes filles à qui elles donneraient l'éducation et l'instruction. On a voulu arguer de l'incontestable utilité de ces pensionnats pour en autoriser l'établissement. Mais cette considération, qui peut valoir pour déterminer l'autorité ecclésiastique à entrer dans la voie des dispenses, ne suffit pas pour proclamer la légitimité du procédé. Le concile de Trente et la constitution de Pie IX sont formels sur l'exclusion de toute personne des limites claustrales.

Sans doute le saint-siège se montre aujourd'hui plus facile dans la concession des dispenses; néanmoins, il continue à imposer des conditions qui indiquent le maintien du principe. Ainsi les classes doivent être séparées de l'habitation des religieuses, de façon que les jeunes filles y pénètrent par une porte extérieure. Les maîtresses passent par une porte intérieure, déterminée, pour se rendre dans leurs classes respectives. Tous les canonistes affirment la nécessité d'une permission du saint-siège, pour que les religieuses cloîtrées puissent accepter des pensionnaires. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. LXXV, p. 415; Bouix, *Tractatus de jure regularium,* part. IV, sect. III, c. V, q. I, II, Paris, 1857, p. 668-671.

4. Cependant le droit commun a dû prévoir les cas d'exceptions, de force majeure, où l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses s'impose.

a) En général, le souverain pontife se réserve de donner cette autorisation. Les évêques peuvent aussi l'octroyer, dans le cas de nécessité; de même, le vicaire général, muni d'un mandat spécial; le chapitre pendant la vacance du siège; l'abbé régulier, qui aurait le couvent sous sa juridiction immédiate, pourvu que l'évêque agrée son permis.

b) Les auteurs ramènent à trois catégories de faits, les causes légitimes, urgentes, de l'admission des étrangers dans les couvents.

α. Nécessités corporelles des religieuses. — Pour ce motif, les médecins, les charpentiers, les maçons, les serruriers, etc., dont les services quotidiens sont nécessaires dans la maison, restent autorisés à y pénétrer. Les personnes choisies pour ces services doivent être autant que possible irréprochables; elles ne pourront se trouver dans le couvent, ni avant le lever, ni après le coucher du soleil, sauf le médecin et le confesseur; elles ne peuvent déléguer des suppléants et doivent prê-

ter serment, de n'user de leur permission qu'en cas de réelle nécessité, de ne séjourner dans l'intérieur que le temps requis pour l'accomplissement de leur tâche.

b. Nécessités spirituelles des religieuses. — Le confesseur des religieuses pourra pénétrer dans la clôture, pour administrer aux infirmes et aux invalides les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction. Pour prêter assistance à l'heure de la mort, le confesseur, après avoir administré le viatique, est autorisé à rentrer dans la clôture, revêtu du surplis et de l'étole. Tous ceux qui sont ainsi admis par le droit à franchir la clôture doivent être accompagnés. Les confesseurs ne doivent pas, sous peine de censure, entrer dans le monastère, ni pour faire la conduite aux médecins, aux chirurgiens, aux ouvriers ; ni franchir la grille pour les honneurs funèbres à rendre aux religieuses ; ni sous prétexte de bénir les cellules ou d'exorciser les lieux ou les personnes. Les évêques ont le droit de visiter les monastères ; les supérieurs réguliers jouissent de ce même privilège, pour les maisons ressortissant à leur juridiction.

c. Nécessités concernant le monastère. — Les réparations intérieures à faire dans le monastère, les déplacements ou l'enlèvement d'objets mobiliers, présentant trop de difficultés pour les femmes, sont des causes suffisantes pour légitimer l'entrée des architectes, des entrepreneurs et autres ouvriers. Lorsque les intérêts de la maison réclament qu'un homme d'affaires en compulse les archives, les documents qu'il ne serait pas prudent de transporter au dehors, on peut autoriser l'homme de loi à faire le travail dans l'intérieur de la maison. Il en serait de même pour les hommes nécessaires à l'expulsion des malfaiteurs que les religieuses ne pourraient refouler ; pour les ouvriers qui doivent ranger les fûts de vin, d'huile et autres objets de consommation ; bien qu'ils ne puissent franchir la clôture pour décharger les fruits d'où doivent être extraits le vin, l'huile ; c'est un travail qui doit se faire dehors.

d. L'extrême nécessité fait taire la loi et ses sanctions. Dans ces cas, on peut et on doit pénétrer dans la clôture : si un incendie éclate dans l'intérieur du monastère, si un prêtre est appelé en toute hâte à l'occasion d'un grave accident qui a fait des victimes, ou d'un mal foudroyant qui a atteint un membre de la communauté, on doit sans hésiter passer outre aux prohibitions. On peut en faire autant, de droit naturel, quand il s'agit de se dérober soi-même à un grave danger. En dehors des exceptions énoncées, toute personne de l'intérieur, coopérant physiquement ou moralement à l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses, tombe sous les censures ecclésiastiques.

2° *Violation de la clôture par la sortie des religieuses.* — La constitution *Apostolicæ sedis* s'exprime ainsi à ce sujet : *Itemque moniales ab illa (clausura) exeuntes extra casus ac formam a S. Pio V in constitutione Decori præscriptam.* Encourent généralement l'excommunication *latæ sententiæ,* réservée au souverain pontife, les religieuses qui sortent de la clôture, en dehors des cas prévus par la constitution *Decori* de saint Pie V et au mépris des formalités prescrites.

1. Dans l'ancien droit, Boniface VIII avait ramené les motifs de sortie du monastère cloîtré à un cas unique, la maladie. Saint Pie V mitigea cette rigueur, en complétant la mesure précédente par l'admission de certaines exceptions qui paraissent s'imposer de droit naturel. D'après la constitution *Decori* de ce pontife, les raisons d'incendie, de lèpre et d'épidémie, firent partie des motifs de dispense de clôture.

a) Incendie. — Les commentateurs sont unanimes à déclarer que le motif premier des clauses dérogatives à la loi de clôture justifie quelques autres cas d'exception fondés sur les mêmes raisons ; selon eux, la clause d'incendie a été admise en raison du péril où se trouve la vie des religieuses, quand le monastère est en flammes. Il en résultera qu'en présence d'un motif équivalent, ou à plus forte raison supérieur, la loi de la clôture cesse d'obliger pour cause majeure. Assurément dans l'intention du législateur, ce sera ce cas lorsque la maison menace de s'écrouler, au milieu des secousses d'un tremblement de terre, ou par suite d'une inondation ; s'il se produit une invasion de brigands, une irruption de troupes ennemies, d'infidèles, d'hérétiques. Dans toutes ces circonstances, des biens plus précieux encore que l'existence temporelle sont mis en grand péril ; aussi les religieuses doivent-elles les mettre en sûreté, en cherchant leur salut dans la fuite.

b) Lèpre. — L'ensemble des canonistes range sous cette dénomination les maladies graves et contagieuses qui obligent les religieuses atteintes à se tenir éloignées de tout contact avec la communauté, sous peine de communiquer l'infection. Cependant si la contagion peut être évitée, en isolant la malade dans une aile de la maison, la religieuse ne doit pas quitter la maison. Dans le cas où le changement de climat, une cure d'eau paraissent nécessaires, il faut s'adresser au Saint-Siège pour en obtenir l'autorisation.

c) Épidémie. — Sous le nom d'épidémies sont comprises certaines maladies passagères, malignes, provenant de causes générales et se répandant facilement dans la population. On met au nombre des maladies pouvant faire autoriser la sortie des infirmes, le choléra, la fièvre typhoïde, le typhus et la fièvre jaune. Il ne suffit pas dans ces circonstances que le motif réel de sortie existe, la permission des supérieurs est requise. D'après la constitution *Decori* de saint Pie V, la permission de sortie des religieuses professes doit être libellée par écrit.

Une réponse du Saint-Office, du 22 décembre 1880, ad 2um, déclare que les religieuses ne peuvent sortir de la clôture que pour les causes exprimées dans la constitution *Decori,* nonobstant la coutume contraire. *Le canoniste contemporain,* 1883, t. VI, p. 260-261.

2. En dehors de ces cas, les théologiens n'admettent guère de légèreté de matière dans la violation active de la clôture par les professes. Ils déclarent que la religieuse, qui s'éloignerait de vingt centimètres en dehors de la porte, encourrait la censure ; celle qui pénétrerait dans l'espace situé entre la clôture et le local réservé aux étrangers ; dans le tour qu'elle dirigerait vers le parloir ; dans l'église ouverte aux séculiers ; dans les locaux réservés aux personnes de service ; qui monterait sur le toit, sur les arbres de l'intérieur dominant la clôture, sur les fenêtres, etc., serait passible des peines ecclésiastiques. Le Saint-Siège n'admet pas qu'on transfère d'un couvent à un autre les religieuses incorrigibles. Il préfère qu'on les sécularise. Il ne veut pas qu'une religieuse quitte le monastère, afin de fonder une autre maison, ni qu'elle se rende à l'appel des membres d'une autre communauté qui l'auraient élue comme supérieure.

Afin d'éviter toute occasion dangereuse, il est interdit, sous peine de faute mortelle, à tous les séculiers de pénétrer habituellement dans les parloirs des couvents sans permission et sans raison légitime. Les religieuses qui recevraient ces personnes, à moins que ce ne soient des parents du premier ou du second degré, commettraient la même faute. « On cherche quelquefois à se dédommager, par les conversations que l'on a avec les personnes du dehors, de la solitude et du silence que l'on trouve au-dedans. » Gautrelet, *Traité de l'état religieux,* t. I, p. 336.

Les religieux ne peuvent converser avec les religieuses, même leurs parentes, sans la permission de l'ordinaire, même un instant, sous peine de faute grave. L'évêque ne peut leur accorder cette permission que pour leurs parentes du premier ou second degré ; et cela, quatre fois l'an seulement, à heures et jours fixes ; en dehors de

l'avent, du carême, du vendredi, du samedi, des vigiles et des fêtes. La communication par intermédiaire, par signes, est également interdite, pour les mêmes motifs. Pour les correspondances écrites, il est nécessaire d'observer les lois particulières des diverses maisons ou les traditions en vigueur.

3. Enfin rappelons qu'il y a deux sortes de clôture : la clôture *papale* et la clôture *épiscopale*. La première est établie comme règle de droit commun, par le chef de l'Église. C'est à elle et à elle seule que s'appliquent les prohibitions et les censures dont nous venons de parler. Nul autre que le souverain pontife ne peut la modifier, l'abroger, ou en dispenser. La clôture *épiscopale* est établie par le chef du diocèse ; il en dicte les conditions, règle les exceptions et les sanctions.

Régulièrement, les communautés à vœux simples, comme le sont celles des religieuses en France, depuis la grande Révolution, ne sont pas soumises à la clôture papale, mais à la clôture épiscopale. Cette jurisprudence différente appliquée par la cour de Rome aux instituts religieux de notre pays, selon qu'ils se composent d'hommes ou de femmes, s'explique par des raisons de haute convenance et aussi par la différence naturelle existant entre la situation d'un religieux et celle d'une religieuse.

Néanmoins, il arrive que le souverain pontife modifie, quand il le juge opportun, l'application de ce principe. Ainsi : *a*) en France, depuis l'annexion de la Savoie et du comté de Nice, les religieuses de ces pays conservent les vœux solennels, avec toutes leurs conséquences ; *b*) les religieuses du couvent de Saint-François de Sales à Reggio en Sicile et les religieuses du Saint-Rédempteur à Policastro sont autorisées, malgré leurs vœux simples, à conserver le privilège de la clôture papale.

En dehors des cas où l'autorité pontificale intervient, les religieuses à vœux simples doivent se soumettre aux règles particulières qui les concernent, aux traditions de leurs maisons et surtout aux décisions des ordinaires. Les évêques sont les supérieurs-nés de ces congrégations et le saint-siège leur laisse beaucoup de latitude pour régler leur administration spirituelle et résoudre les cas douteux ou difficiles.

Bonacina, *Tractatus de clausura et de pœnis eam violantibus impositis*, dans *Opera omnia*, Lyon, 1654, t. I, p. 591-660; Thiers, *De la clôture des religieuses*, in-12, Paris, 1681 ; Petitdidier, *Traité de la clôture des maisons religieuses de l'un et de l'autre sexe*, in-12, Nancy, 1762 ; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Mont-Cassin, 1845, t. II, v° *Conventus*, a. 3, p. 785-791 ; 1853, t. V, v° *Moniales*, a. 3, p. 536-545 ; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, p. 428-435 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 443-447 ; J. Pennacchi, *Commentaria in const. Apostolicæ sedis*, Rome, 1883, t. I, p. 701-804 ; t. II, p. 264-265, et tous les commentaires de la bulle *Apostolicæ sedis*, voir t. I. col. 1617-1618.

B. DOLHAGARAY.

CLOYSEAULT Charles-Edme, oratorien, né à Clamecy en 1645, mort en 1728 à Chalon-sur-Saône, grand-vicaire et supérieur du séminaire de cette ville pendant 50 ans. Théologien et biographe. Il fit imprimer en 1682 des *Règlements pour le séminaire*, des *Sujets de conférences ecclésiastiques*, en 1685 une traduction de la *Vie de S. Charles Boromée* de Juissiano toujours rééditée depuis, et plus tard du *Pastoral de S. Charles* de Mgr de Constance ; en 1654 des *Méditations pour se disposer à célébrer dignement la sainte messe*, qui ont eu plus de dix éditions (encore en 1881 et 1896), enfin en 1723 des *Méditations d'une retraite ecclésiastique*. Le P. Cloyseault laissa plusieurs manuscrits dont le précieux *Recueil de vies de quelques prêtres de l'Oratoire* (il en fit imprimer de son vivant, en 1656, celle du P. de Sainte-Pé) qui forment les trois premiers volumes de la *Bibliothèque oratorienne*.

Ingold, notice en tête de la *Bibliothèque oratorienne*, t. I, p. XI-XLIV ; *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 33.

A. INGOLD.

COACTION (LIBERTÉ DE). — I. Définitions et distinctions. II. Erreurs. III. Si l'absence de coaction constitue la liberté. IV. Si la présence de la coaction supprime la liberté. V. La notion de coaction faussée. VI. Coaction et volonté.

I. DÉFINITIONS ET DISTINCTIONS. — La coaction et la liberté de coaction doivent nécessairement trouver place dans l'histoire de la théologie comme dans l'explication de la doctrine de la liberté et du dogme de la grâce. La *coaction* suppose une action première. Elle est une action seconde, une intervention, venant du dehors et d'un agent étranger, pour — non pas seconder l'agent premier, ce qui serait une *collaboration* — mais pour le violenter et le contraindre à agir malgré lui. Elle se distingue de la violence, comme l'espèce se distingue du genre ou le particulier du général. La violence est une force hostile qui s'exerce indifféremment sur *toute* créature, pour désagréger son *être*, paralyser ou contraindre son *action*. La coaction vise plus particulièrement les *êtres conscients* dans leur *action*. Nous la définirons donc : « Une violence exercée du dehors sur un être conscient pour lui faire faire ou subir quelque chose malgré lui. » Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. I, c. I, n. 4, Paris, 1857, t. VII, p. 2 ; Ripalda, *Adversus Baium et baianos*, l. II, disp. XIV, sect. I, Cologne, 1648, p. 242.

La coaction est morale ou physique, ou les deux à la fois. Elle est *morale*, quand on use de menaces, d'injures, etc., pour amener quelqu'un à consentir à ce qu'il ne voudrait pas. Elle est *physique*, quand on met en jeu la force matérielle pour contraindre le prochain. Elle est *simplement physique*, quand la violence fait exécuter l'acte involontaire sans fléchir la volonté, par exemple quand on traîne quelqu'un en prison ou au supplice malgré sa résistance. Elle est *physique et morale* à la fois, quand l'emploi de la force matérielle engendre la crainte et fait consentir, quoique à regret, la volonté, par exemple quand des parents amènent par sévices leur enfant à consentir à un mariage qui ne lui agrée pas. La coaction simplement morale est souvent appelée coaction *improprement dite* ou *relative*, parce qu'elle est plutôt une tentative d'action qu'une action nécessairement efficace. La coaction physique est appelée coaction *proprement dite* ou *absolue*, parce qu'il y a là une force et une action réellement et matériellement exercée et efficace.

II. ERREURS. — La liberté de coaction est donc l'absence de coaction, c'est-à-dire de toute intervention violente externe. Il est certain que la coaction est une atteinte à la liberté des êtres intelligents, et que liberté et coaction sont deux ennemis : nous dirons plus loin dans quelle mesure. Mais l'absence de la coaction est-elle suffisante pour constituer la liberté, en d'autres termes, la liberté de coaction peut-elle être identifiée avec la liberté tout court ?

Martin Bucer, Luther, Calvin, Baius, Jansénius l'ont pensé. Martin Bucer avait préparé la voie. Cf. Bellarmin, l. III, *De gratia et libero arbitrio*, c. IV, Milan, 1862, t. IV, p. 332. Luther s'éleva contre le libre arbitre qu'il appelait le *serf arbitre*, et une pure chose nominale ou plutôt un concept sans réalité, et s'attira cet anathème du concile de Trente : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, anathema sit.* Sess. VI, *De justificatione*, can. 4. Mais, il n'est pas facile de supprimer l'idée de libre arbitre si répandue dans l'Église et si fidèlement conservée par la tradition, et il fallait bien chercher à concilier ce fait avec les exigences de l'hérésie. La meilleure solution était de garder le mot et de travestir la chose. Calvin y mit tous ses efforts. Tout en s'élevant contre le mot de *libre* ou

franc arbitre, il le conserve et en méprise le contenu, cherche à en expliquer l'usage et maintient fermement l'esclavage et la nécessité interne de notre volonté. « Le maistre des Sentences prononce que l'homme n'est point dit avoir le libéral arbitre, pource qu'il soit suffisant à penser ou faire le bien autant comme le mal : mais seulement pource qu'il n'est point sujet à contrainte : laquelle liberté n'est point empeschée, combien que nous soyons mauvais et serfs de péché et que nous ne puissions autre chose que malfaire. Nous voyons donc que les docteurs scolastiques confessent l'homme n'estre point dit auoir libéral arbitre, pource qu'il ait libre élection tant de bien comme de mal : mais pource qu'il fait de volonté et non par contrainte : laquelle sentence est bien vraye. Mais quelle mocquerie est-ce, d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe? Voilà une belle liberté, de dire que l'homme ne soit point contraint de servir à péché : mais que tellement il soit en servitude volontaire, que sa volonté soit tenue captive des liens de péché. Certes j'ay en horreur toutes contentions de paroles, desquelles l'Église est troublée en vain : mais je seroye d'avis qu'on évitast tous vocables esquels il y a quelque absurdité, et principalement là où il y a danger d'errer. Or, quand on assigne libéral arbitre à l'homme, combien y en a-t-il qui ne conçoyvent incontinent qu'il est maistre et de son jugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'autre? Mais on pourra dire que ce danger sera osté, moyennant qu'on advertisse bien le peuple que signifie le mot de franc arbitre. » *Institution de la religion chrétienne,* l. II, c. II, n. 6, 7, Genève, 1609, p. 116. Baius et Jansénius reprirent à leur compte la distinction entre la nécessité et la coaction et en firent un des points essentiels de leur doctrine religieuse. Les propositions suivantes condamnées par l'Église l'attestent.

39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Baius, Denzinger, *Enchiridion*, n. 919.	Ce qui se fait volontairement, se fît-il d'ailleurs nécessairement, se fait néanmoins librement.
41. Is libertatis modus qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. Baius, Denzinger, n. 921.	Ce genre de liberté qui exclut la nécessité ne se trouve point dans les saintes Écritures sous le nom de liberté; on y trouve seulement le nom de liberté opposée à la servitude du péché.
66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Baius, Denzinger, n. 946; voir t. II, col. 81-83.	La violence seule répugne à la liberté naturelle de l'homme.
3. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Jansénius, Denzinger, n. 968.	Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme ne soit pas nécessité, il suffit qu'il ne soit pas contraint.

Toute la doctrine de ces hérétiques sur la liberté de coaction peut se réduire aux affirmations suivantes : 1° Il faut distinguer entre nécessité et coaction. La nécessité est au dedans, c'est le déterminisme naturel des créatures; la coaction vient du dehors, elle est une intervention étrangère violente. — 2° La volonté humaine, depuis le péché originel, est nécessitée, mais, naturellement, elle est libre de toute coaction : même quand Dieu et le démon agissent en elle, ils le font sans coaction : « Sainct Augustin accomparage en quelque lieu la volonté de l'homme à un cheval, qui se gouverne par le plaisir de celuy qui est monté dessus. Il accomparage d'autre part Dieu et le diable à des chavaucheurs : disant que si Dieu a occupé le lieu en la volonté de l'homme, comme un bon chavaucheur et bien entendu, il la conduit de bonne mesure, il l'incite quand elle est trop tardive, il la retient si elle est trop aspre, s'elle s'escarmouche trop fort il la reprime, il corrige sa rebellion et l'amene en droite voye. Au contraire, si le diable a gagné la place comme un mauvais chavaucheur et estourdi, il l'esgare à travers champs, il la fait tomber dans des fosses, il la fait trebuscher et revirer par les vallees, il l'accoustume à rebellion et desobeissance. De ceste similitude nous nous contenterons pour le présent, puisque nous n'en avons pas de meilleure. Ce qui est donc dit que la volonté de l'homme naturel est sujette à la seigneurie du diable pour en estre menée : *cela ne signifie point qu'elle soit contrainte par force et maugré qu'elle en ait à obtempérer, comme on contraindroit un serf à faire son office, combien qu'il ne le voulust point* : mais nous entendons qu'estant abusée des tromperies du diable, *il est nécessaire qu'elle se submette à obtempérer à ce que bon luy semble, combien qu'elle face sans contrainte.* » Calvin, *ibid.*, l. II, c. IV, p. 139. — 3° Tant qu'elle ne subit pas de contrainte, la volonté humaine reste libre quoique nécessitée : la nécessité et la liberté vont de pair et peuvent très bien être deux qualités simultanées d'un même acte. C'est la proposition 39 de Baius : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.* — 4° La volonté humaine ne perd sa liberté qu'en présence de la contrainte. Quand nous voulons déterminément une chose et qu'une force extérieure vient nous obliger à en faire une autre que nous ne voulons pas, c'est la coaction et donc la perte de la liberté. — 5° La liberté est dès lors purement et simplement l'absence de toute coaction, comme l'air est libre quand il n'est enfermé dans aucune enceinte, comme la machine a un jeu libre quand elle n'est enrayée par aucun corps étranger, comme la plante pousse librement en haut-vent, quand elle n'est assujettie à aucune forme, ni fixée à aucun mur. La volonté est considérée comme une force naturelle déterminée qui suit son cours nécessaire, mais est réputée libre tant que rien ne vient du dehors gêner ou empêcher le jeu spontané de son activité. — 6° Dieu et le démon peuvent agir sur la volonté sans contrainte. Ils en connaissent les ressorts secrets et les meuvent sans violence. Ils ne font, pour ainsi dire, qu'un seul composé avec l'âme comme le cheval avec sa monture, le mécanicien avec sa machine. Leur action est dès lors trop peu étrangère et même trop intime pour être considérée comme une coaction. Ainsi agit sans contrainte la délectation victorieuse, dans le système de Jansénius.

III. Si l'absence de coaction constitue la liberté. — Quelques observations suffiront pour montrer combien est mal compris par les hérétiques le rôle de la coaction dans la liberté. Ils prétendent que l'*absence* de coaction constitue la liberté, que la *présence* de la coaction enlève la liberté. La saine philosophie chrétienne affirme à l'encontre que l'absence de la coaction ne suffit pas à constituer la liberté, que la présence de la coaction ne suffit pas à détruire la liberté.

1° Que la liberté *parfaite* enveloppe la liberté de coaction, la chose va de soi. En effet, là où il y a contrainte, il y a une influence extérieure qui vient peser sur la détermination de l'homme, gêner le libre jeu de sa délibération et de ses décisions. La liberté de coaction n'est qu'une liberté *fonctionnelle*, l'indépendance extérieure qui permet à un être d'évoluer normalement suivant les tendances propres de sa nature. A ce compte, *tout être* abandonné à lui-même est libre, depuis la pierre qui tombe d'une cime, depuis le nuage d'encens qui monte dans l'atmosphère, jusqu'à la plante sauvage qui pousse dans la plaine inculte, jusqu'au cerf qui cherche la fraîcheur des sources, jusqu'à l'âme qui contemple la divinité et l'aime, jusqu'au Père qui engendre le Fils. Cf. Petau, *De opere sex*

dierum, l. III, c. I, n. 5, dans Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. VII, col. 1087. — 2° Mais cette liberté purement fonctionnelle n'appartient au libre arbitre que comme un *perfectionnement.* Essentiellement le libre arbitre consiste dans une indétermination naturelle qui permet à la volonté de se décider elle-même à agir ou à ne pas agir, à choisir le mal ou le bien, et entre plusieurs biens à préférer le meilleur ou le pire. C'est l'opinion unanime des Pères latins, et les Pères grecs joignaient leurs suffrages sur ce point, quand ils appelaient le libre arbitre : ἀδέσποτον, αὐτόνομον, αὐτοκίνητον, αὐθεκούσιον, αὐτοτελὲς, αὐθαίρετον, autant d'expressions qui montrent dans l'homme une volonté maîtresse d'elle-même, de ses mouvements et de ses choix, indépendante de toute sujétion, autonome, et qui se suffit à elle-même. Cf. Petau, *op. cit.,* l. III, c. XIII, dans Migne, *ibid.,* col. 1190. Voir LIBERTÉ. La liberté de coaction n'est donc pas identique à la liberté tout court, et l'absence de coaction ne suffit pas à constituer celle-ci.

IV. SI LA PRÉSENCE DE LA COACTION SUPPRIME LA LIBERTÉ. — La présence de la coaction n'est pas non plus, du moins dans la mesure affirmée par les hérétiques, la négation de la liberté.

1° D'abord, il y a des actes de coaction qui *n'ébranlent en rien l'exercice de la liberté.* Que l'on prenne la main d'un confesseur de la foi et qu'on lui fasse jeter de l'encens sur le brasier au pied d'une idole, qu'on traîne une vierge chrétienne au lupanar, la parole de sainte Lucie se réalisera, et l'auréole de la foi et de la virginité sera doublée autour du front de ces héros, parce que la violence extérieure n'a pas touché leur volonté et qu'aucun consentement n'est donné aux actes produits matériellement sous la contrainte du persécuteur. C'est ce que les philosophes du Portique affirmaient en proclamant avec orgueil la liberté de l'âme stoïcienne qui sait se faire un refuge intérieur où les coups de la fortune, la violence des méchants, les exigences de la servitude n'ont pas d'accès, et qui, lorsque les flots de la misère montent trop haut et débordent, peut encore se sauver par le suicide. « C'est un grand mal de vivre en nécessité, écrit Sénèque dans une page aussi fière qu'immorale; mais il n'y a aucune nécessité de vivre en nécessité. Pourquoi n'y en a-t-il point? Il y a de toutes parts des chemins courts et aisés qui sont ouverts à la liberté. » Ce sont les chemins du suicide. *Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viæ multæ, breves, faciles. Epist.,* XII, Paris, 1842, p. 543. Cf. *De constantia sapientis,* c. XIX, p. 279; *Epist.,* LI, p. 611; LXXV, p. 676; LXXX, p. 693; *Natural. quæst.,* l. III, præf., p. 436; Diogène de Laërte, VII, 121, 122, Paris, 1850, p. 185. Les philosophes l'expliquent en distinguant, par rapport à la volonté, les actes élicites et les actes commandés, *actus eliciti* et *actus imperati.* Les premiers sont produits par la volonté elle-même; ils n'existent que si elle y consent et les émet; étant essentiellement vitaux, il faut qu'ils soient immanents et donc nés de l'activité propre volontaire. Les seconds sont des opérations d'autres facultés émises sous l'impulsion ou l'ordre de la volonté; c'est, par exemple, une contemplation intellectuelle provoquée par le libre arbitre, c'est un mouvement des bras ou des jambes commandé par le vouloir. Il est bien évident que la volonté n'a plus ici un domaine aussi immédiat que le champ de sa propre activité; ses ordres pourront ne pas être exécutés parce que la faculté sera empêchée. Ainsi le paralytique commande en vain à ses pieds de le porter; ou bien les ordres de la volonté pourront être contrariés par une intervention extérieure : le fou enfermé dans la camisole de force commande inutilement à ses membres de se révolter. Voir t. I, col. 346. Les *actus imperati* constituent donc le propre champ de la coaction. Celle-ci, dès lors, s'exerce principalement sur un terrain plutôt neutre, soumis par nature à l'influence de la volonté et des forces extérieures, où la volonté commande de plein droit, mais où les agents du dehors peuvent physiquement s'imposer. Quand ils le font malgré la volonté, ils exercent la contrainte. Mais celle-ci n'atteint pas nécessairement le libre arbitre et ne l'oblige pas à capituler ni à accepter son intervention.

2° Parfois, sous l'action de la contrainte extérieure, sévices graves ou menaces, la volonté *cède* et *obéit.* Mais alors encore : 1. Ce n'est pas l'action extérieure qui plie la volonté et concourt à l'émission de son acte. C'est *elle-même* qui *se* décide et par ses énergies *se* détermine. Que le navigateur en pleine tempête se trouve dans l'alternative de sombrer ou de délester son navire en jetant par-dessus bord des marchandises auxquelles il tient; il agit sous la contrainte de la tempête, il fait une chose qu'il ne voudrait pas, qui lui déplaît souverainement, mais il la fait librement, et s'il cède à la contrainte, c'est de son propre vouloir. La coaction ici a donc entraîné la volonté, mais loin d'enlever à celle-ci son indépendance, loin de la plier directement, elle lui fait une fois de plus exercer son libre arbitre. — 2. Même quand la violence est si forte que l'esprit qui la subit se trouble et que la volonté se détermine nécessairement, sans délibération suffisante, ni liberté, ni responsabilité, la coaction ne force pas *immédiatement* la volonté. Elle n'agit sur celle-ci que par intermédiaire, en frappant l'esprit, lequel, troublé et surexcité, entraîne après lui la volonté. — 3. Les psychologues font observer à ce propos qu'il faut, dans la volonté, distinguer deux choses, deux aspects de son activité, fondus certes en une même tendance, mais d'origine et de signification diverses. Il y a dans la volonté *appétition* et *choix :* l'appétition est l'élémemt *générique,* la tendance consciente vers le bien : tendance nécessaire ou non, déterminée ou non, l'appétition est *commune* à l'homme et à l'animal. Voir t. I, col. 1692. L'élection est une forme *spécifique* de l'appétition : c'est une appétition particulière, résultant de l'indétermination originelle et permettant à la volonté de délibérer, de se renseigner, de juger en toute indépendance et de se déterminer par soi-même. Le pouvoir de choisir est *propre* à la volonté humaine, il constitue la liberté. L'appétition est donc plus générale, l'élection est le caractère spécifique de l'activité libre humaine. L'appétition peut aller sans la liberté, l'élection l'exige. Or, remarquent les psychologues, la coaction va droit à l'encontre de l'appétition et non de l'élection. Elle cherche à imposer un acte, une chose qui déplaît, contre laquelle l'appétition actuelle proteste; elle n'impose pas de soi un choix, et la volonté, contredite dans sa tendance par la coaction, peut cependant maintenir sa décision et refuser son consentement. Ce qui contredit directement la liberté comme pouvoir électif, c'est la *nécessité;* celle-ci, en effet, enveloppe une détermination qui détruit l'indifférence essentielle à la liberté. En résumé, il y a dans la volonté libre une appétition qui est générique, une faculté d'élection qui est spécifique : l'appétition est combattue par la coaction, l'élection par la nécessité; et ainsi il apparaît combien les hérétiques susdits sont dans l'erreur, puisque la liberté est annihilée précisément par la nécessité qu'ils déclarent compatible avec elle, et que la coaction dont ils avaient fait la négation directe de la liberté peut la laisser subsister. *Libero arbitrio, sive voluntati liberæ, aut appetitui libero, contrarium est violentum, non eo præcise quod liber est, sed quod appetitus est, cujus proprium est spontaneum... Sola simplex necessitas, sive ad unum aliquod affigens ac determinans, sine potestate contrarii, liberæ voluntati qua libera est, directe proprieque est opposita.* Petau, *op. cit.,* l. III, c. III, n. 6, dans Migne, *ibid.,* col. 1101, 1102.

V. LA NOTION DE COACTION [illegible]. — Les protestants et jansénistes ne se trompent pas seulement sur les rapports de la liberté et de la coaction, ils pervertissent jusqu'à ces notions elles-mêmes. La chose est évidente pour la liberté; nous l'avons montré plus haut et on le comprendra mieux encore en lisant l'article LIBERTÉ. Quant à la notion de coaction, ils la font résider dans tout ce qui impose une chose *non voulue*, c'est-à-dire *opposée* à la volonté ou *ignorée* d'elle. Or, il y a là une extension injustifiée du concept. Que la coaction cherche à contraindre la volonté *actuelle*, nous l'acceptons. Qu'il y ait encore coaction quand la force des choses impose des faits *antérieurs* à la volonté ou *en dehors* d'elle, c'est ce qui ne peut être admis. Et pourtant les ennemis de la liberté l'affirment en propres termes, puisqu'ils rangent sous la nécessité de coaction tous les événements personnels que la volonté ne peut empêcher quand elle le voudrait, et ils citent comme exemples « naître, vivre, se nourrir, croître, dormir, mourir », autant de choses qui s'imposent à nous, même malgré nous. Il est bien évident que ces faits ne peuvent être attribués à la nécessité de coaction, parce qu'ils procèdent d'un principe intérieur qui évolue spontanément et naturellement, indépendamment de la volonté. La coaction, au contraire, procède de principes violents extérieurs. Elle vient essentiellement du dehors. Cf. Petau, *ibid.*

VI. COACTION ET VOLONTÉ. — Terminons par la comparaison du « volontaire » et de la « coaction ». — 1° Si nous suivons la métaphysique de saint Thomas, nous admettrons qu'il y a impossibilité radicale à introduire la coaction dans la volonté. Ces deux choses impliquent contradiction et appartiennent à la catégorie du cercle carré. En effet, qui dit « volontaire », dit « mouvement conforme à l'inclination de la volonté »; qui dit « coaction », dit « mouvement contraire à l'inclination de la volonté ». Le même mouvement ne pouvant en même temps être conforme et opposé à l'inclination de la volonté, il s'ensuit que ce qui est volontaire ne peut être contraint, que ce qui est contraint ne peut être volontaire. Saint Thomas a donc eu raison de dire: *Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium. Sum. theol.*, Iª, q. LXXXII, a. 1.

2° Cette opposition entre la coaction et le volontaire résulte encore de la *notion de la vie.* Parce qu'elle est vivante, la volonté ne pourra subir la contrainte, la nécessité de coaction. Cette nécessité, en effet, vient du dehors et impose à sa victime un acte, une situation, une qualité qu'elle n'a pas choisie et qu'elle ne s'est point faite. En face d'elle, l'être est purement passif. Or, la volonté est essentiellement active, ses actes jaillissent de son sein et de sa vitalité; ils sont par nature immanents. Imposés par le dehors, ils cesseraient d'être vitaux et immanents; ce seraient des actes de volonté que la volonté n'aurait pas produits; ils envelopperaient contradiction. Du reste, aucune faculté vitale ne peut subir la coaction; aucune cause extérieure ne peut lui infliger telle ou telle action; cette action venant de l'extérieur cesserait par le fait même d'être vitale et d'être l'action de cette faculté. Cf. Chollet, *La notion d'ordre*, c. VII, Paris, s. d., p. 245.

Pour la bibliographie, outre les ouvrages cités dans l'article, lire les traités de philosophie morale et les manuels de théologie morale fondamentale.

A. CHOLLET.

COCHELET Anastase, carme français, célèbre controversiste, né en 1551, à Mézières en Champagne. Devenu docteur de Paris, il remplit à diverses reprises les fonctions de prieur et de provincial dans la province carmélitaine de France. Il mourut à Reims en 1624. Il avait mené une vie assez mouvementée. Partisan actif de la faction des Seize, il avait fait retentir la chaire de ses déclamations pour faire élire *un bon roy catholique à l'exclusion du roy de Navarre, la France estant un royaume affecté à la monarchie et non à une régence, comme Monsieur de Mayence voulait faire, ce qu'il ne falloit souffrir.* Le lieutenant général lui fit dire qu'il avait à se comporter *plus modestement*, sous peine de se voir condamné à la prison et au bannissement; il le menaça même de le *jeter dans un sac à l'eau.* A la suite de la reddition de Paris, le P. Cochelet dut se réfugier au couvent des carmes d'Anvers d'où il ne revint qu'en 1617. Durant son exil, il dirigea toute son ardeur contre les doctrines calvinistes, sans cesse occupé à combattre l'hérésie par la parole et par la plume. Dès 1604, il publiait une *Réponse à l'abjuration de la vraye foy que les calvinistes font en apostasiant de la foy catholique, apostolique et romaine*, in-8°, Anvers. Puis, prenant à partie le calviniste Jean Polyandre, il écrivit successivement contre lui : 1° *L'enfer de Calvin*, in-8°, Anvers, 1608; 2ᵉ édit., 1618; 2° *Le cimetière de Calvin*, in-8°, Anvers, 1612. Il avait fait paraître auparavant les *Répétitions du saint sacrifice de la messe en forme d'homélies contre du Plessis Mornay*, in-8°, Anvers, 1601. On a en outre du P. Cochelet : *Palæstrita honoris D. Virginis Hallensis pro Justo Lipso*, in-8°, Anvers, 1607; et un intéressant *Commentaire catholique en forme de discours sur les deux lettres missives, l'une de Frédéric électeur et comte palatin, l'autre de très illustre prince Louis de Bourbon, duc de Montpensier, sur la fuite de sa fille, abbesse du monastère des religieuses à Jouarre*, in-8°, Anvers, 1616.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 64; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1822, t. VII, p. 288; Michaud, *Biographie universelle*, 2ᵉ édit., t. VIII, p. 503; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1856, t. X, col. 947; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1763, t. I, p. 37-40.

P. SERVAIS.

COCHET Jean-Baptiste, philosophe français, né à Faverges, en Savoie, mort à Paris, le 8 juillet 1771. Venu à Paris pour achever ses études de théologie, il prit sa licence en Sorbonne et fut successivement professeur de philosophie au collège Mazarin, principal du collège du cardinal Lemoine, enfin, recteur de l'Académie de Paris. Jeune encore, il s'était lié avec Fontenelle qui l'engagea à mettre en français et à publier les cours de mathématiques du célèbre géomètre Varignon, rédigés en latin. L'ouvrage parut sous le titre d'*Éléments de mathématiques de M. Varignon*, in-4°, Paris, 1731. Les autres publications de l'auteur ont toutes trait à la philosophie, hormis son traité des *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, contre les protestants*, in-12, Paris, 1764.

Michaud, *Biographie*, t. VII, p. 504; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1847, t. I, p. 677; Formey, *France littéraire*, *Dictionnaire historique*, t. VII, p. 215; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. X, p. 950.

C. TOUSSAINT.

COCHLÉE Jean, célèbre controversiste allemand du XVIᵉ siècle, l'un des plus ardents adversaires du protestantisme, naquit, le 10 janvier 1479, à Wendelstein, près de Nuremberg, et mourut à Breslau, le 10 janvier 1552. Son nom de famille était Dobneck. Reçu docteur en théologie à Ferrare, en 1520, il fut chanoine de Mayence en 1526, de Breslau en 1539. De bonne heure il s'exerça à la controverse, pour laquelle il avait des apti-

tudes particulières : connaissance assez étendue, peut-être trop peu approfondie, des points en litige entre catholiques et protestants, grande facilité de parole, don de persuasion des plus remarquables. Seulement la fougue de son zèle, certaines audaces excessives, trop d'aigreur dans la discussion nuisirent parfois au succès de son éloquence. Il reste, à cet égard, bien au-dessous d'Eckius, dans l'estime des catholiques. On raconte qu'étant à Worms il défia Luther et lui proposa une conférence publique, à la suite de laquelle le vaincu devait être brûlé. Luther accepta ces conditions. Mais les amis des deux antagonistes empêchèrent l'exécution de ce projet insensé. Ce fut vers cette époque que Cochlée commença à écrire. Le nombre des ouvrages qu'on lui attribue suffirait à remplir plusieurs colonnes (on en compte 190). On les trouve énumérés dans la *Bibliothèque* de Boissard, *Icones virorum illustrium*. Citons, parmi les principaux : *Musica activa*, in-8°, Cologne, 1507; *Tetrachordum musices*, in-4°, Nuremberg, 1512; *De Christi natura, pro et contra*, in-8°, 1527, livre très curieux où, par un ensemble de textes pris un peu partout dans l'Écriture, il prouve que Jésus-Christ n'est pas Dieu. Il en fit un autre, en 1528, où, par le même procédé, il démontrait qu'on doit obéir au diable et que la sainte Vierge avait perdu sa virginité. C'était une façon originale de montrer le singulier abus qu'on pouvait faire de l'Écriture quand on voulait se passer de l'autorité de l'Église. On a encore de lui *Concilium delectorum cardinalium et aliorum prælatorum, de emendenda Ecclesia, Paulo III jubente*, etc., *accessit J. Cochlæi discussio æquitatis super concilio*, etc., *ad tollendam per generale concilium inter Germanos in religione discordiam*, in-8°, 1539; *Vita Theodorici, regis quondam Ostrogothorum et Italiæ*, in-4°, Ingolstadt, 1544; Stockholm, 1699; la première édition est la plus rare, mais la seconde est plus estimée à cause des additions de Peringskiold; *Speculum antiquæ devotionis circa missam*, in-fol., 1549; *Historiæ Hussitarum libri XII*, in-fol., Mayence, 1549, livre rare et curieux, l'un des meilleurs de l'auteur, mais entaché, pourtant, de quelque partialité; *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, ab anno 1517 ad 1546*, in-fol., 1549. Ces trois derniers ouvrages furent imprimés à l'abbaye de Saint-Victor, près de Mayence. Le feu ayant pris à cette imprimerie en 1552, on rejette, d'ordinaire, sur cet accident, la rareté de ce dernier livre. La vie de Luther a été rééditée, in-8°, Paris, 1565, avec un traité de Boniface Britannus. Cochlée avait été trop personnellement mêlé à ces événements et il était, d'autre part, trop passionné contre ses adversaires, pour qu'on puisse, de tous points, accorder confiance à son récit. On sent trop souvent percer, dans ses disputes contre les Pères de la Réforme, Luther, Osiander, Bucer, Mélanchthon, Calvin, un ton d'invective qui choque et qui met le lecteur en soupçon. M. Friedensburg a publié une partie de la correspondance de Cochlée dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVIII, p. 106 sq., 233 sq., 420 sq. Quelques-uns de ses écrits ont été mis à l'*Index librorum prohibitorum*.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2e édit., t. I, p. 385; t. V, p. 148; t. XIII, p. 116; t. XIV, p. 292; U. de Welge-Cremer, *De Joannis Cochlæi vita et scriptis*, Munich, 1865; Otto, *Johann Cochlaus der Humanist*, Breslau, 1874; F. Gess *Johannes Cochlaus der Gegner Luthers*, Leipzig, 1886; *Realencyclopadie*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 194-200; Spahn, *Johannes Cochläus*, etc., 1898; O. Clemen, *Zur Biographie der Joh. Cochläus*, dans *Neues Archiv für sachs. Geschichte*, 1903, t. XXIV, p. 336-337; Hurter, *Nomenclator*, 3 édit., t. II, col. 1411.

C. Toussaint.

COCQ (Florent de), né à Anvers le 13 décembre 1648, fit ses humanités dans sa ville natale et sa philosophie à Louvain. Devenu religieux prémontré de l'abbaye Saint-Michel d'Anvers, il fit profession le 8 avril 1670. Ordonné prêtre le 17 décembre 1672, il fut d'abord vicaire à Meir. Dès 1675, il fut professeur de théologie à Saint-Michel d'Anvers. Ses ouvrages et les thèses qu'il fit soutenir par ses élèves lui donnèrent du renom. Après quinze années d'enseignement, ses supérieurs le nommèrent président du collège des norbertins à Louvain. Il tint cette charge deux ans jusqu'à sa mort survenue le 2 juillet 1693. On a de lui, outre un ouvrage en flamand au sujet d'une conférence sur la cène avec les réformés, in-12, Amsterdam, 1676, et des *Theses de sacra pœnitentia ejusque ritu*, Anvers, 1676; *De statu hominis integri, lapsi, reparati et beati*, Anvers, 1677; *De regulis theologicæ moralis et præceptis fidei, spei et caritatis*, Anvers, 1677 : 1° *Principia totius theologiæ moralis et speculativæ ex sacra Scriptura, sanctis Patribus, maxime sancto Augustino et aliis probatis auctoribus compendiose deprompta*, 3 petit in-8°, Cologne, 1682; 4 in-12, 1689; ouvrage dédié au cardinal Azzolini; 2° *Conversio vera et apostolica in qua tota justificationis œconomia ex admirabili conversione apostoli Pauli exhibetur et SS. Ecclesiæ Patrum ac doctorum placitis theologice confirmatur*, in-12, Liège, 1685; 3° *De jure, justitia et annexis tractatus quatuor theologico-canonice expositi*, in-4°, Bruxelles, 1687; 1708; 3e édit., 2 in-12, Malines, 1741; les principes généraux de la théologie y sont adaptés au droit flamand et à la pratique française; 4° *Responsio ad accusationes quibus de mala doctrina accusatur apud S. sedem... in libello... Propositiones per Belgium disseminatæ*, in-4°, Louvain, 1693. Il s'y justifie des accusations portées au Saint-Office contre sa doctrine.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. V, p. 271-274; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 584; *Acta eruditorum Lips.*, 1688, p. 270; *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1873, t. IV, col. 889-890.

E. Mangenot.

COCQUELIN Nicolas, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, né à Corberie, près de Lassay (Orne), en 1640, mort à Paris en 1693, a laissé : *Interprétation des Psaumes de David et des cantiques qui se disent tous les jours de la semaine dans l'office de l'Église*, in-12 et in-8°, Paris, 1686; Bordeaux, 1731; Limoges, s. d.; *Manuel d'Épictète, avec des réflexions tirées de la morale de l'Évangile*, in-12, Paris, 1688 : la plupart de ces réflexions sont en vers; *Oratio percelebris habita X calend. martii*, dans le *Journal des savants*, 1686, p. 172-179; *Traité de ce qui est dû aux puissances et de la manière de s'acquitter de ce devoir, pour servir de réponse générale aux égarements du ministre Jurieu*, in-12, Paris, 1690. On lui attribue aussi un *Recueil de pièces sur la dignité et les droits du chancelier de Paris*.

Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. III.

C. Toussaint.

COCQUELINES Charles se fit remarquer, dans le milieu du XVIIIe siècle, par son ardeur à rechercher les bulles et autres documents pontificaux qui avaient échappé aux précédents compilateurs des bullaires. Voir Cherubini, t. II, col. 2362; Bullaire, t. II, col. 1243-1245. Il eut la bonne fortune d'en retrouver un nombre assez considérable, et publia à Rome, à partir de 1739, en 10 in-fol., une nouvelle édition très augmentée du grand bullaire romain, sous ce titre : *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio, cui accessere pontificum omnium vitæ, notæ et indices opportuni*. Il poursuivit avec un zèle infatigable la continuation de ce recueil déjà si vaste. Ce complément de la série des actes pontificaux parut, quelques années plus tard, également à Rome, sous ce titre, un peu différent du précédent : *Bullarium romanum, seu novissima et accuratissima bibliotheca apostolicarum constitutionum, ex autographis quæ in secretiori Vaticano*

aliisque Sedis apostolicæ scriniis asservantur. C'est une très bonne édition faite vraiment avec beaucoup de soin, comme le titre l'indique, sur les originaux conservés dans les archives secrètes du Vatican et des autres palais apostoliques. Cette collection, unie à celle dont elle est la suite, forme un ensemble de 28 in-fol., Rome, 1739-1762. Elle va jusqu'à la fin du pontificat de Benoît XIV (1758); mais, de cette continuation, le 1er volume seul fut rédigé de la main de Cocquelines, qui mourut en 1758. Voir Bullaire, t. II, col. 1246.

Journal des savants, 1743, p. 374; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 294; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1533.

T. Ortolan.

COEFFETEAU Nicolas. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — 1° *Jeunesse et professorats.* — Nicolas Coeffeteau naquit à Château-du-Loir (Maine), en 1574. En 1588, il prit l'habit dominicain au couvent du Mans. Peu de temps après sa profession, en 1590, il fut envoyé au *Studium generale* de Saint-Jacques, à Paris, pour y poursuivre ses études. En 1595, Coeffeteau est maître ès arts, il obtient dispense du stage nécessaire pour l'enseignement et commence à professer la philosophie au couvent de Saint-Jacques, il n'avait pas encore vingt et un ans. En 1598, il fait son cours de licence dans la faculté de théologie, il soutient ses thèses en 1599, et en 1600, le titre de licencié lui est conféré. Le 4 mai de la même année, Coeffeteau est reçu docteur. Aussitôt après son doctorat, le couvent de Saint-Jacques le choisit comme régent principal, *primarius regens*. Il occupa cette charge jusqu'en 1606, puis de 1609 au mois de mai 1612. En même temps que régent dans son couvent, il prend part comme docteur aux délibérations de la faculté de théologie, pour les censures ou approbations d'ouvrages. Parmi les livres approuvés par Coeffeteau, citons : l'*Institution catholique*, du P. Coton, S. J., in-4°, Paris, 1610; *Discours des marques de l'Église*, d'André Frémyot, archevêque de Bourges, in-12, Paris, 1610, etc. Comme prédicateur, Coeffeteau se fait entendre à Blois, à Angers, à Chartres, mais c'est à Paris qu'il prêche le plus souvent. Ses succès de prédicateur le font choisir comme aumônier par la reine Marguerite de Valois (1602). En 1608, il est nommé prédicateur ordinaire du roi Henri IV.

2° *Coeffeteau aux charges de l'ordre.* — Définiteur au chapitre de la Congrégation gallicane, tenu à Clermont en 1602, Nicolas Coeffeteau fut élu prieur par les religieux du couvent de Saint-Jacques, à Paris (1602). Son élection ayant souffert quelques difficultés, ce ne fut que dans le courant de l'été suivant qu'il put recevoir, grâce à l'intervention du roi, ses lettres de confirmation. En 1606, il remplit au chapitre général de Paris l'office de vicaire-général de la Congrégation gallicane. Cette charge lui fut confirmée pour trois ans, à ce même chapitre. Par privilège spécial, il participa à l'élection du maître-général de l'ordre, Augustin Galamini (Rome, 1608). Son office de vicaire-général ayant pris fin au mois de mai 1609, Coeffeteau fut élu pour la seconde fois prieur du couvent de Saint-Jacques.

3° *Coeffeteau évêque.* — Grâce à la protection de la régente, Marie de Médicis, Nicolas Coeffeteau perçut pendant un temps les annates des évêchés de Lombez, puis de Saintes, mais sans avoir encore le titre d'évêque. Ce n'est que le 2 juin 1617 que Paul V, à la demande de Louis XIII, le nomma évêque *in partibus* de Dardanie; en même temps il était investi des fonctions de coadjuteur de l'évêque de Metz, Henri, duc de Verneuil et frère naturel de Louis XIII. Coeffeteau s'appliqua à rétablir la discipline dans les abbayes et les monastères de son diocèse. Avec beaucoup de difficultés, il travailla à la réforme des abbayes de Sainte-Glossinde, de Saint-Pierre et Sainte-Marie, de Saint-Arnoul, à Metz. Il essaya aussi de rétablir l'ordre dans le chapitre noble de Remiremont. En même temps, il défendait avec zèle, dans le diocèse la pureté de la foi contre l'hérésie calviniste. Par diplôme royal, en date du 22 août 1621, il fut nommé évêque titulaire de Marseille, mais il ne prit pas possession de son siège, car il mourut à Paris, le 21 avril 1623, avant d'avoir reçu ses bulles. Il fut enseveli dans la chapelle Saint-Thomas, du couvent de Saint-Jacques. Sa bibliothèque restait au couvent.

II. Écrits. — 1° *Controverse.* — C'est surtout comme controversiste que Coeffeteau prit part aux luttes religieuses de son temps. Ses ouvrages de polémique peuvent se ranger en deux séries : 1. controverse sur l'eucharistie; 2. controverse sur la hiérarchie et l'autorité pontificale.

1re série. — 1. *Les merveilles de la saincte eucharistie discourues et défendues contre les infidèles avec le sacrifice de l'Église catholique, apostolique et romaine. Au très chrestien roy de France et de Navarre, Henri III*, in-8°, Paris, 1606, 1608, 1632. — 2. C'est à l'occasion de cet ouvrage qu'une polémique s'engage entre Coeffeteau et le fougueux ministre de Charenton, du Moulin. Celui-ci publia une *Apologie pour la cène*, où il prétendait établir le dogme calviniste de la présence figurée et plus directement combattait la croyance des catholiques à la transsubstantiation. C'est là, dit-il, la foi du christianisme primitif. Coeffeteau publia alors : *La défence de la saincte eucharistie et présence réelle du corps de Jésus-Christ, contre la prétendue Apologie de la cène publiée par Pierre du Moulin, ministre de Charenton*, in-8°, Paris, 1607; 1617. Il montre que l'enseignement des Pères n'est nullement opposé au dogme de la présence réelle. — 3. En 1609, du Moulin publia sa seconde édition de son *Apologie pour la cène*, in-12, La Rochelle, 1609. Coeffeteau répliqua par *Réfutation des faussetés contenues en la deuxième édition de l'Apologie de la cène du ministre du Moulin*, in-12, Paris, 1609. Du Moulin publia de nouveau *Anatomie du livre du sieur Coeffeteau*, in-12, Sedan, 1610, mais Coeffeteau ne répondit pas. — 4. Du Moulin, dans son livre sur *La toute-puissance et la volonté de Dieu*, 1617, reprochait aux catholiques d'en appeler toujours à la toute-puissance de Dieu pour prouver la présence réelle, car il ne s'ensuit pas que tout ce que Dieu peut, s'exécute en réalité. Coeffeteau répondit par l'*Examen ou réfutation d'un livre de la toute-puissance et de la volonté de Dieu publié par P. D. M., ministre à Charenton*, in-12, Paris, 1617. — 5. *Traité du nom de l'eucharistie auquel est réfuté tout ce que les sieurs du Plessis, Casaubon et du Moulin, ministre de Charenton, ont écrit sur ce sujet contre la doctrine de l'Église, Œuvres complètes*, in-fol., Paris, 1622, p. 1-132.

2e série. — 1. Au mois de juillet 1603, les ministres protestants français répandirent une traduction d'une profession de foi souscrite par le roi Jacques Ier en 1582 et dont le but était de montrer qu'il y avait de la cohésion entre les divers partis protestants et qu'ils pouvaient compter sur l'appui du roi. Une première réfutation de cet écrit avait été faite en latin par Guillaume Cheisolme, évêque de Vaison, dans le Comtat-Venaissin. Coeffeteau sollicité en donna une traduction sous ce titre : *Examen d'une confession de foi publiée naguère en France sous le nom du roi d'Angleterre et de son parlement, fait premièrement en latin par R. P. en Dieu Guillaume Cheisolme, Écossais, évesque de Vaison, et puis en français et plus au long par F. N. Coeffeteau, professeur en théologie*, etc., in-12, Paris, 1601. — 2. En 1603, Jacques Ier, fils de Marie Stuart, succéda à Élisabeth sur le trône d'Angleterre; il abjura la foi des puritains d'Écosse et se déclara chef de la hiérarchie ecclésiastique anglaise. Après la conspiration des poudres, il exigea des catholiques un serment d'*allégeance* contraire à leur foi (1605). Paul V déclara cette formule inacceptable (22 septembre 1606 et 23 août 1607). Bellarmin écrivit sur ce sujet. Voir t. II, col. 570-571. Le

roi publia alors une *Défense du serment d'allégeance* (1607). Après une réponse de Bellarmin, le roi d'Angleterre publia une nouvelle édition, avec une préface en forme d'*Avertissement aux princes chrétiens contre le pape.* Henri IV demanda que l'on répondit à l'*Avertissement.* Coeffeteau en fut chargé après le refus de deux jésuites, Fronton du Duc et Coton. Le livre parut sous ce titre : *Réponse à l'Avertissement adressé par le sérénissime roi de la Grande-Bretagne, Jacques Ier, à tous les princes et potentats de la chrétienté,* in-8°, Paris, décembre 1609; Rouen, janvier 1610; in-12, Lyon, 1610, trad. allemande, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1664. — 3. Du Moulin publia aussitôt : *Défense de la foi catholique contenue au livre du très puissant et sérénissime roi Jacques Ier, contre la réponse de F. N. Coeffeteau,* in-8°, s. l., 1610. Empêché par ses charges, Coeffeteau ne répondit qu'en 1614 par l'*Apologie pour la response à l'advertissement du sérénissime roy de la Grande-Bretagne contre les accusations de P. du Moulin, ministre de Charenton,* in-8°, Paris, 1614. — 4. Le ministre du Plessis-Mornay avait violemment attaqué la papauté qu'il représentait comme l'Antéchrist dans un ouvrage intitulé : *Le mystère d'iniquité ou histoire de la papauté,* in-fol., Saumur, 1611. Coeffeteau ne put répondre aussitôt, car à deux reprises, son manuscrit lui fut volé. Enfin il le fit sous ce titre : *Réponse au livre intitulé le mystère d'iniquité, du sieur du Plessis, où l'on voit fidèlement déduite l'histoire des souverains pontifes, des empereurs et des rois chrétiens, depuis saint Pierre jusqu'à notre siècle,* in-fol., Paris, 1614. — 5. Marc-Antoine de Dominis, ex-jésuite, puis évêque de Segna et archevêque de Spalato, ayant apostasié en 1616, fit paraître en Angleterre, où il s'était réfugié, un livre intitulé : *De republica christiana,* in-fol., Londres, 1617, t. I; 1620, t. II; Francfort, 1658, t. III. Il y combattait la primauté du pape, défendait les idées de Wiclef et de Jean Huss, etc. Après l'évêque d'Orléans, Gabriel de l'Aubespine, Coeffeteau fut chargé de réfuter Dominis. Mais l'ouvrage ne parut qu'après la mort de l'auteur : *Pro sacra monarchia Ecclesiæ catholicæ apostolicæ et romanæ adversus Rempublicam Marci Antonii de Dominis quondam archiepiscopi Spalatensis libri quatuor apologetici, quatuor ejus prioribus libris oppositi,* 2 in-fol., Paris, 1623.

Dans ses polémiques touchant l'autorité pontificale, Coeffeteau professe un *gallicanisme mitigé.* Voir la *Réponse à l'Avertissement du roi d'Angleterre.* Il n'admet pas sur la puissance pontificale toutes les gloses des canonistes « entre lesquelles, dit-il, nous confessons ingénûment qu'il y en a de bien ineptes ». *Réponse à du Plessis-Mornay,* p. 914. L'infaillibilité du pape aussi bien que celle du concile œcuménique, au dire de Coeffeteau, ne porte que sur les points de foi et non sur les questions de fait ou de personne. *Ibid.*, p. 388, 482, 546, 580, 1026. Ainsi la distinction du fait et du droit n'a pas été inventée par les jansénistes. Arnauld, d'ailleurs, invoque l'autorité de Coeffeteau. Voir *Le fantôme du jansénisme,* c. XIII, 2e édit., in-12, Cologne, 1688, p. 129. Comme docteur privé, le pape peut errer; il perd alors son autorité, *ipso facto.* Le concile n'est supérieur au pape qu'en cas de schisme, quand on ne sait où est le pape légitime. Alors, le concile peut déposer le pape pour en élire un dont l'autorité soit incontestée, *Réponse à du Plessis-Mornay,* p. 1135, 1191; sur ce point, Coeffeteau allait contre la Sorbonne qui soutenait la supériorité du concile sur le pape, dans tous les cas. Elle s'appuyait sur un décret du concile de Bâle. Coeffeteau remarque que ce décret fut porté, alors que le concile avait perdu son caractère œcuménique. L'autorité royale vient directement de Dieu, quant au temporel; « ils ne dépendent nullement des suffrages des peuples ou de la disposition d'aucune puissance qui soit sur terre. » *Ibid.*, p. 472.

Coeffeteau se distingue dans les polémiques par une modération relative dans un temps où l'invective le plus souvent tenait lieu de réponse. Dans la discussion, il s'attache uniquement à ce qui est essentiel, à l'exposition pure et simple du dogme. Très érudit, Coeffeteau dans ses discussions avec les ministres protestants fait preuve d'un véritable esprit critique, recourt aux manuscrits, discute les différentes leçons, compare la Vulgate avec le texte grec du Nouveau Testament, rapproche les versions des Pères des originaux, rétablit les textes tronqués ou mal interprétés, etc. Voir ses Œuvres de polémique avec le ministre du Moulin.

2° *Théologie non polémique.* — 1. *Premier essay des questions théologiques traitées en nostre langue selon le stile de S. Thomas et des autres scolastiques, par le commandement de la reyne Marguerite, duchesse de Valois,* in-4°, Paris, 1607, 1608, 1632. La faculté s'émut de cette tentative et demanda à Coeffeteau d'abandonner son entreprise. La raison donnée était la crainte « que la doctrine de saint Thomas ne perdît son prix, si on la soumettait au jugement des femmes ou des gens mal disposés ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* t. II *a*, p. 547, donne la date du 1er août 1607. Le ms. latin 15 445 de la Bibliothèque nationale, p. 82, porte la date du 30 août et le Registre M. 71 des Archives, celle du 3 août. Coeffeteau ne traduisit que les 26 premières questions de la Somme (traité *De Deo uno*). — 2. *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets,* in-8°, Paris, 1620. Jusqu'en 1664, ce livre compta 16 éditions; il y a de plus une traduction anglaise, par Edw. Grimeston, *A Table of humane passions,* in-12, Londres, 1621. — 3. *Tableau de l'innocence et des grâces de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, reine des hommes et des anges,* in-12, Paris, 1621, 1623; in-8°, Lyon, 1628; in-12, Lyon, 1637.

3° *Histoire.* — 1. *Histoire romaine de L. Annæus Florus, depuis la fondation de la ville de Rome jusqu'à l'empire de Tibère,* trad. française, in-8°, Paris, 1615, 1618, 1625, 1628; in-16, 1629; in-8°, Lyon, 1643; in-32, Paris, 1626; Rouen, 1627. — 2. *Histoire romaine contenant tout ce qui s'est passé de plus mémorable depuis le commencement de l'empire d'Auguste, jusqu'à celui de Constantin le Grand, avec l'Epitome de Florus depuis la fondation de Rome jusques à la fin de l'empire d'Auguste,* in-fol., Paris, 1621. Ce livre n'a pas eu moins de 50 éditions jusqu'en 1680.

4° *Exégèse.* — Un certain nombre d'ouvrages inédits de Coeffeteau se rapportent à l'exégèse. Ce sont surtout des traductions en français du Nouveau Testament : 1. *Évangile selon saint Matthieu, c. I-XVIII, trad. en français,* bibliothèque Mazarine, n. 2119. — 2. *Les Actes des apôtres, traduits en français,* Mazarine, n. 2119, 707, 3053. — 3. *Les Épîtres de saint Paul, traduites en français,* Mazarine, n. 724, autographe. — 4. *L'Épître de saint Paul aux Romains, et la première aux Corinthiens, trad. française,* Mazarine, n. 707, 1053. Cf. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine,* t. I, p. 23-25.

On ne doit point oublier que Coeffeteau fut un des maitres de la langue française. Le XVIIe siècle tout entier a été à son école. Vaugelas s'était formé à la lecture de ses ouvrages : « Ces deux grands maitres de notre langue, Amyot et Coeffeteau, » disait-il. *Remarques,* t. II, p. 372. Malgré son excessive vanité, Balzac a été contraint de rendre hommage à Coeffeteau. Cf. *Lettres,* édit. Cassagne, t. I, p. 388; t. II, p. 605. En 1638, l'Académie met Coeffeteau au nombre des écrivains dont on doit dépouiller les œuvres pour composer le Dictionnaire. Cf. Pélisson et d'Olivet, *Histoire de l'Académie franç.,* édit. Livet, 2 in-8°, Paris, 1858. La Bruyère, *Caractères,* c. I, en quelques mots faisait l'éloge de l'écrivain : « On lit Amyot et Coeffeteau. Lequel lit-on

de leurs contemporains ? Enfin, rappelons que Coeffeteau, le premier, fit servir la langue française à l'examen des questions théologiques.

Quétif-Échard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. [illegible]; [illegible] Urbain, *Nicolas Coeffeteau*, in-8°, Paris, [illegible].

R. COULON.

COELO DE AMARAL Nicolas, théologien portugais, né à Lisbonne. Il entra dans l'ordre des trinitaires, travailla plusieurs années dans les missions des Indes Orientales et mourut à Valladolid le 6 juillet 1568. On a de lui : 1° *Chronologia seu ratio temporum maxime in theologorum, atque bonarum litterarum studiosorum gratia*, Coïmbre, 1553; 2° *Oratio de hominis suprema dignitate*, Coïmbre, 1554.

[illegible], *Primera parte de la cronica general del orden de la santissima Trinitad*, Ségovie, 1637, p. 627; Cardoso, *Agiologio lusitano*, Lisbonne, 1666, t. III, p. 192; Figueras Carpi, *Chronicon ordinis sanctissimæ Trinitatis*, Vérone, 1645, p. [illegible]; Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, Lisbonne, 17[illegible], t. III, p. [illegible]; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 151; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 151-153.

A. PALMIERI.

1. CŒUR SACRÉ DE JÉSUS (DÉVOTION AU). La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus est à la fois du ressort de l'histoire et du ressort de la théologie. Telle qu'elle s'est propagée parmi les fidèles et qu'elle a été admise officiellement par l'Église comme culte public, elle dépend principalement des révélations faites à la B. Marguerite-Marie. Non pas que le culte s'appuie, à proprement parler, sur ces révélations; il a ses fondements théologiques et il a été admis par l'Église en lui-même et pour lui-même; mais le culte demandé par les fidèles qui ont obtenu la fête et l'office du Sacré-Cœur, le culte admis enfin dans l'Église est celui que de saintes âmes avaient entrevu, que la B. Marguerite-Marie a propagé de toutes ses forces comme une dévotion très chère à Notre-Seigneur. Dès lors cette étude comporte deux parties, la théologie de la dévotion au Sacré-Cœur, le développement de la dévotion au Sacré-Cœur. Ces deux parties ne sont pas indépendantes. Car ce qu'étudie la théologie, ce n'est pas le culte du Sacré-Cœur dans l'abstrait, c'est celui qui existe en fait. Il faut cependant les séparer pour être clair. Il semblerait meilleur, dès lors, de commencer par l'histoire de la dévotion, pour l'examiner ensuite en elle-même. Mais il est plus facile en pratique d'étudier d'abord la dévotion en elle-même, quitte à se servir, pour cette étude, des documents fournis par l'histoire, et après seulement, d'en raconter le développement. D'où : I. Théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. II. Développement de cette dévotion.

I. THÉOLOGIE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — Nous connaîtrons la dévotion, quand nous saurons quel en est l'objet, quel en est le fondement, quel en est l'acte propre. Les auteurs ajoutent généralement des chapitres sur l'excellence, sur la fin et sur la pratique de cette dévotion; mais ce qui est théologique dans ces chapitres se rattache naturellement à l'un des points indiqués. Il paraît utile, en revanche, pour la clarté, de rapprocher cette dévotion des dévotions analogues pour voir en quoi elle leur ressemble, en quoi elle en diffère. Nous ajouterons quelques mots dans ce sens.

I. OBJET PROPRE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — La question est complexe en elle-même. Elle a été compliquée encore par des difficultés de terminologie. Nous laisserons de côté les termes trop techniques et nous essayerons d'étudier les notions en elles-mêmes et de les exprimer dans le langage courant. Il faut d'abord, pour s'orienter, se rappeler les différents sens où nous employons le mot *cœur* dans le parler de tous les jours.

1° *Sens et emplois du mot cœur.* — Nous l'entendons, avant tout, du cœur de chair, du cœur matériel. Nous le prenons ensuite en un sens figuré, où il n'y a plus, comme directement visé, le cœur matériel, mais quelque chose qu'on y rattache ou en rapport avec lui : « Cet homme a du cœur, c'est un grand cœur, c'est un cœur bon. » Que l'idée du cœur matériel ne soit pas absente de ces formules, on le voit par des phrases comme celle-ci, du poète latin :

[illegible] parte ma[illegible]

ou comme celle-ci du poète français :

[illegible]
[illegible]

On le voit par les phrases familières : « Vous n'avez donc rien qui batte là dans votre poitrine ? Vous avez donc une pierre au lieu de cœur ? » Que d'ailleurs dans tous ces cas, ce n'est pas au cœur matériel que s'attache la pensée, la chose est évidente : la phrase porte un sens d'ordre moral. Quel est ce sens moral et de quelle nature est le rapport conçu entre le cœur matériel et l'idée morale que l'on exprime? La question serait longue à traiter, d'autant que ce sens est complexe et diffère souvent d'une langue à l'autre, diffère parfois dans la même langue, et que ce rapport, confusément perçu, se ressent des idées que l'on se fait de la physiologie du cœur et de son rôle dans l'animal et notamment dans l'homme.

Qui ne sait que *cordatus homo* en latin est plutôt un *homme de sens* qu'un *homme de cœur* : tandis que le mot *cœur*, en français, répond tantôt à l'idée d'amour, tantôt à celle de courage, tantôt à celle de sentiments nobles, de vie affective intense et profonde ? Qui ne sait qu'une physiologie peu exercée a donné au cœur un rôle, peu défini, mais excessif, comme organe de toute notre vie intime?

La dévotion au Sacré-Cœur n'exige pas la solution de toutes ces questions. Quelques notions courantes suffisent pour en voir l'objet et les fondements ; elle-même, telle qu'elle est comprise et pratiquée dans l'Église, nous aidera à choisir, parmi ces notions un peu confuses, celles qui peuvent être utiles pour s'en faire une idée claire et exacte. Dégageons, en attendant, ce que nous montre, après un regard rapide sur les faits, le langage courant.

1. Le mot *cœur* éveille, comme première idée, celle de l'organe matériel dont tout le monde a une notion confuse, qu'on représente de la façon convenue qui nous est familière, que nous sentons battre en notre poitrine, et que nous percevons vaguement comme en rapport intime avec notre vie physique, qui cesse avec le battement du cœur, et avec notre vie intime, affective et morale, dont nous sentons comme un écho dans les états et les battements de ce cœur.

2. Ce cœur matériel, à cause de ce rapport vaguement perçu, est pris couramment comme signe symbolique, comme emblème de cette vie affective et morale que nous y rattachons, que nous y résumons dans nos idées et dans notre langage. *Ouvrir son cœur,* c'est dévoiler ses sentiments intimes; nous disons que *le cœur nous bat fort,* pour faire entendre que nous sommes bien émus; *donner son cœur* à quelqu'un, c'est lui donner son amour.

3. Dans ce langage symbolique, il faut distinguer, comme toujours, le *signe,* la *chose signifiée,* la *raison* de la signifiance. Ici, le signe est le cœur de chair; la chose signifiée, c'est la vie intime, la vie affective et morale, c'est particulièrement l'amour; la raison de la signifiance, c'est le rapport entre le cœur matériel et cette vie intime, cette vie affective et morale, cet amour senti. Ce langage emblématique est moins analytique que celui des mots; mais il est expressif, clair à qui comprend, rapide et compréhensif. Quand le mot vient s'y joindre, c'est le langage humain par excellence, portant à la fois l'image et l'idée, la chose et la notion.

4. Il arrive que le symbole se vide parfois de son contenu matériel. On oublie le signe pour ne voir que la chose signifiée. Le mot *âme* n'apporte plus à notre esprit, au moins d'une façon consciente et distincte, l'image du *souffle* par lequel on se l'est représentée quand on a désigné par là le principe de notre vie. Et de même il peut arriver que le mot *cœur* ne nous rappelle plus directement que l'*amour*. Dans ce cas, il reste trace de symbolisme dans le langage; mais il n'est plus dans la pensée.

5. Ceux qui ont étudié de près la dévotion au Sacré-Cœur ont été amenés, par le mouvement des opinions et des controverses, à distinguer en Jésus, comme en nous, le *cœur de chair*, le *cœur symbolique*, le *cœur métaphorique*. Le cœur de chair, c'est l'organe en lui-même où retentit l'amour; le cœur symbolique, c'est encore l'organe, mais comme portant une idée, comme emblème d'amour; le cœur métaphorique, c'est l'amour signifié, sans attention directe à l'organe qui a fourni le mot. Ce langage n'est pas parfait; mais il est court et commode; une fois expliqué, il rappelle et résume les notions. Nous l'emploierons à l'occasion.

6. Enfin nous constatons que, dans le langage courant, on passe sans cesse de la partie au tout, du *cœur* à la *personne : C'est un grand cœur!* Non pas que l'expression soit indifférente, comme si c'était une même chose de dire : *Jésus*, ou de dire en ce sens : *Le Sacré-Cœur.* L'emploi du mot *cœur* signifie toujours que l'on regarde la personne comme aimante, la personne dans sa vie affective et morale. Est-ce le cœur de chair qui est ainsi pris pour la personne? est-ce le cœur symbolique? est-ce le cœur métaphorique? Il ne paraît pas que ce soit le cœur de chair en lui-même. C'est plutôt le cœur symbolique ou le cœur métaphorique : tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant que la pensée voit le symbole, ou ne voit que la chose signifiée.

2° *Le cœur de chair objet de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quel est l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur? C'est le Cœur de Jésus. Mais est-ce le cœur de chair tout seul et en lui-même? est-ce l'amour, tout seul? est-ce le cœur de chair comme emblème de l'amour? Les trois réponses ont été données; la troisième seule est la bonne.

L'opinion du cœur métaphorique ou de l'amour seul a été mise en avant par quelques ennemis de la dévotion, soucieux, d'ailleurs, en bons jansénistes qu'ils étaient, de ne pas rompre ouvertement avec l'Église, tout en gardant leurs idées à eux. Quand Clément XIII, en 1765, eut approuvé la dévotion qu'ils avaient combattue de toutes leurs forces, ils essayèrent de triompher jusque dans leur défaite. Le décret disait : « La S. C. des Rites voyant le culte du Sacré-Cœur déjà répandu dans presque toutes les parties du monde catholique, comprenant que la concession d'une messe et d'un office n'a pas d'autre effet que d'amplier le culte déjà établi, et de *renouveler symboliquement* le souvenir du divin amour, par lequel le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine et, obéissant jusqu'à la mort, a donné en exemple aux hommes, suivant sa propre parole, la douceur et l'humilité de son cœur, *intelligens hujus missæ et officii celebratione non aliud agi quam amplari cultum jam institutum, et* SYMBOLICE *renovari memoriam illius divini amoris, quo unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam, et factus obediens usque ad mortem, præbere se dixit exemplum hominibus, quod esset mitis et humilis corde.* » Cité par Nilles, l. I, part. I, c. III, § 4, t. I, p. 152. On ne pouvait plus soutenir que l'Église rejetait le culte. Mais on s'appuyait sur le mot *symbolice* pour maintenir qu'elle n'admettait pas la dévotion au cœur de chair, et qu'elle y substituait la dévotion au cœur symbolique. Comme si le cœur symbolique s'opposait au cœur de chair et se confondait avec l'amour ou cœur métaphorique! Voir les fausses interprétations de Fleury, de Scipion Ricci, etc., dans Nilles, t. I, p. 161, 162, 353, 354, 362, 368 sq. et passim. D'autres, d'ailleurs excellents catholiques, effrayés des clameurs du jansénisme ou de la libre-pensée, ont donné dans la même erreur. Ainsi Feller au XVIIIe siècle; ainsi quelques autres au XIXe.

Cette opinion ne tient pas devant les textes. Une chose est évidente en effet : la dévotion au Sacré-Cœur s'adresse au cœur de chair. Ainsi l'entendait la B. Marguerite-Marie. C'est en lui montrant son cœur de chair que Jésus lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour. » Ainsi l'expliquent le P. Croiset, le P. de Galliffet, tous ceux qui ont compris la dévotion comme la Bienheureuse. Ainsi, les postulateurs de la cause en 1697, en 1727 (c'était le P. de Galliffet lui-même), en 1765. Ainsi l'entendaient les ennemis, et c'est contre la dévotion au cœur de chair qu'ils déblatéraient en termes dignes de ceux dont se servaient les protestants contre la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie. Ils disaient, il est vrai, que la concession de Clément XIII, en 1765, avait changé l'état des choses, substituant le cœur symbolique au cœur réel. Ils ne voyaient pas que l'approbation de Rome en 1765 portait sur cela même qui avait été rejeté en 1729 : les évêques polonais, dans leur supplique, s'en expliquaient on ne peut plus clairement, et c'est à cette supplique que la S. C. des Rites accéda, *annuendum censuit,* mentionnant expressément qu'elle s'écartait des décisions de 1729, *prævio recessu a decisis sub die 10 julii 1729.* Nilles, t. I, p. 153. Pie VI allait se charger de remettre les choses au point. Relevant dans la bulle *Auctorem fidei,* en 1794, les insinuations malveillantes du synode de Pistoie contre ceux qui oublient, en honorant le Sacré-Cœur, « que la chair très sainte du Christ, ou toute partie d'icelle, ou même l'humanité tout entière, si on la sépare, ou si l'on fait abstraction de la divinité, ne peut être adorée du culte de lâtrie, » il reprenait : « Comme si les fidèles adoraient le Cœur de Jésus en le séparant ou faisant abstraction de la divinité, tandis qu'ils l'adorent comme le Cœur de Jésus, c'est-à-dire le Cœur de la personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni, tout comme le corps inanimé du Christ, durant les trois jours de sa mort, sans séparation ni précision de la divinité, a été adorable dans le sépulcre. » Dans Nilles, t. I, p. 353-354. Aux insinuations du pseudo-synode, le pape ne répond pas en niant que les fidèles adorent le cœur de chair; mais il maintient qu'ils ont raison de l'adorer comme ils font.

A défaut d'autre argument, il suffirait de se rappeler que dans l'office du Sacré-Cœur comme dans les documents qui regardent la B. Marguerite-Marie, il est sans cesse question du cœur percé par la lance. Le culte va donc bien au cœur de chair. Voir dans Nilles, l. I, part. II, c. III, t. I, p. 350 sq., les textes auxquels il vient d'être fait allusion, ainsi que beaucoup d'autres.

3° *Le cœur de chair objet de la dévotion, comme emblème d'amour.* — Le culte va au cœur de chair, mais il ne s'y arrête pas. Tout dans la sainte humanité de Jésus est adorable. Mais l'Église ne sépare jamais une partie de ce tout divin, si noble soit-elle, pour en faire, en elle-même et en vue d'elle-même, l'objet d'un culte spécial. Elle pourrait le faire, nous ne voyons pas qu'elle l'ait fait. Elle craint, comme d'instinct, la ferveur indiscrète qui, après ceci, voudrait honorer cela, sans mesure ni fin. C'était une des difficultés qu'on opposait toujours aux promoteurs de la dévotion; et ils avaient à la résoudre. Ils le faisaient, et très bien, en montrant qu'il y avait, pour honorer le Sacré-Cœur, des raisons spéciales. Ils montraient la noblesse et la dignité de ce cœur, l'importance de cet organe vital du corps de Jésus.

Voir, par exemple, Galliffet, l. III, c. v, *Objections*; Nilles, l. I, part. II, c. III, § 4, p. 372 sq. Mais ils ne s'arrêtaient pas là : ils montraient dans le Sacré-Cœur l'emblème de son amour, le signe expressif et parlant de ses excellences intimes, la représentation et [illegible] de ce qu'il avait été, de ce qu'il avait fait et souffert pour nous. Sans peut-être se le dire avec une clarté parfaite, ils avaient conscience que si l'Église distingue dans le tout théandrique une partie pour en faire l'objet d'un culte spécial, c'est qu'elle y voit un signe ou un souvenir d'une réalité mystérieuse, d'un bienfait spécial ou d'une marque spéciale d'amour. La fête du *Corpus Christi* n'est pas tant la fête du corps de Jésus, que la fête de la présence eucharistique, la fête du saint-sacrement; celle des *Cinq plaies* n'a pas tant pour objet d'honorer les plaies en elles-mêmes ou le corps blessé, que de nous rappeler combien il a souffert pour nous, et les trésors qui se cachent pour nous dans ses souffrances. Le culte de la *Sainte Face* est le culte d'une image vénérable, qui nous rappelle la passion. L'Église pourrait, sans doute, rendre un culte à la face adorable de Jésus dans sa réalité, comme aussi à ses saintes mains, indépendamment des plaies, ou à sa sainte épaule. Elle le ferait si un souffle du Saint-Esprit orientait en ce sens la dévotion des fidèles. Mais ce qu'elle honorerait, ce ne serait ni la face, ni l'épaule, ni les mains, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, ce serait la sainte face comme reflétant l'âme de Jésus et les sentiments intimes de son cœur, ce serait la sainte épaule blessée par la croix, nous rappelant le fardeau dont il a voulu se charger pour notre amour, ce serait les saintes mains du divin Ouvrier, qui nous rediraient qu'il a travaillé pour nous donner l'exemple.

Ainsi la dévotion au Cœur de Jésus, tout en allant à ce Cœur, n'y va pas pour s'y arrêter : elle y va comme au symbole de son amour, comme au signe expressif de ce qu'il a été, de ce qu'il a fait et souffert pour notre amour. N'est-ce pas ce que disait Jésus à Marguerite-Marie? « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour eux. » C'est le cœur aimant que nous honorons. Ce n'est ni l'amour en lui-même, ni le cœur en lui-même; c'est l'amour de Jésus « sous la figure de son cœur de chair », comme parle la Bienheureuse; c'est le cœur de chair, mais comme emblème. L'objet propre de la dévotion, c'est le cœur symbolique, lequel — on ne saurait trop le répéter — est le cœur réel, non le cœur métaphorique. Ici encore les documents sont très clairs et c'est merveille que, dès les origines, on ait expliqué avec une telle précision un culte si complexe.

Dès les temps d'Innocent XII (1695), nous voyons des confréries érigées sous le titre du *Cœur de Jésus et de son perpétuel amour*. Nilles, l. II, part. II, c. II, § 1, p. 338. Et le P. de Galliffet ne cesse de répéter que l'objet de la dévotion est « le Cœur adorable de Jésus-Christ embrasé d'amour pour les hommes ». Ire partie, c. IV, p. 48. Dès 1691, le P. Croiset écrivait : « (La dévotion au Sacré-Cœur) ne se réduit pas à aimer seulement et à honorer d'un culte singulier ce cœur de chair semblable au nôtre, qui fait partie du corps adorable de Jésus-Christ... Ce n'est pas que ce Cœur adorable ne mérite nos adorations... Ce qu'on prétend est de faire voir qu'on ne prend ici ce mot de cœur que dans le sens figuré, et que ce divin Cœur, considéré comme une partie du corps adorable de Jésus-Christ, n'est proprement que l'objet sensible de cette dévotion et que ce n'est que l'amour immense que Jésus-Christ nous porte, qui en est le motif principal. Or, cet amour étant tout spirituel, on ne pouvait pas le rendre sensible; il a donc fallu trouver un symbole; et quel symbole plus propre et plus naturel de l'amour que le cœur? » Ire partie, c. I, p. 4, 5.

Dans le fameux *Mémorial* du P. de Galliffet présenté en 1729 sous les auspices du roi de Pologne et de l'évêque de Cracovie, il est dit : « Il n'est rien dans le monde sensible et corporel qui puisse être avec plus de raison proposé au culte des fidèles que ce Cœur sacré si aimant et si affligé. Car il n'est rien qui contienne et représente des mystères plus sublimes, rien dont la vue... soit capable d'éveiller dans le cœur des fidèles des affections plus saintes; rien qui exprime mieux aux yeux du corps tout ensemble et à ceux de l'âme l'amour immense de Notre-Seigneur Jésus-Christ; rien qui rappelle mieux tous les bienfaits du très aimant rédempteur, rien qui montre plus sensiblement les peines intimes qu'il a souffertes pour nous. Car tout cela n'est pas seulement contenu et représenté dans ce très sacré Cœur (*tel qu'on le peint d'ordinaire et qu'on le présente à l'adoration des fidèles*), on l'y voit comme dessiné et sculpté. » *Hæc enim omnia in eo sacratissimo Corde* (*prout pingi solet et adorandum exhiberi*, est-il expliqué dans le *Mémoire* des évêques polonais, qui reproduit ce passage, n. 40, Nilles, p. 121), *non contenta solum ac repræsentata, sed descripta quodammodo et quasi insculpta cernuntur*. Nilles, l. I, part. I, c. II, t. I, p. 75-76.

Le *Mémoire*, présenté par les évêques polonais à la S. C. des Rites sous Clément XIII, en 1765, exprime la même idée, en termes un peu différents : « On honore le Sacré-Cœur non seulement comme symbole de tous les sentiments intérieurs, mais tel qu'il est en lui-même, » *non tantum ut est symbolum omnium interiorum affectuum, sed ut est in se*. *Memoriale*, n. 32; Nilles, l. I, part. I, c. III, § 3, p. 116. Ils ont peur, qu'on n'entende le *cœur* au sens purement *métaphorique;* mais ils veulent, d'autre part, qu'on regarde ce cœur de chair comme « vivant et sentant, comme plein d'amour pour les hommes ». *Memoriale*, n. 32, 33; Nilles, p. 116-117.

Il y a dans la *Réplique* aux *Exceptions* du promoteur de la foi, des textes plus clairs encore, si c'est possible. « Il existe une confusion chez plus d'un. Ils regardent l'objet propre de la fête, le cœur de Jésus, d'une façon toute matérielle..., comme serait une relique d'un corps saint, religieusement conservé dans un reliquaire. C'est une grosse erreur. Ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut comprendre la fête du Sacré-Cœur. Comment faut-il donc l'entendre? Nous allons le dire en quelques articles. Il faut considérer le Cœur de Jésus : 1. comme ne faisant qu'un (à cause de l'union étroite) avec son âme et sa divine personne ; 2. comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de tous les sentiments intérieurs du Christ, et en particulier de l'immense amour qu'il a eu pour son Père et pour les hommes; 3. comme le centre de toutes les peines intimes que le très aimant rédempteur a subies, toute sa vie et surtout dans sa passion, pour notre amour; 4. sans oublier la blessure qu'il a reçue sur la croix, blessure causée non pas tant par la lance du soldat, que par l'amour qui dirigeait le coup. Tout cela est propre au Cœur de Jésus, tout cela s'unit pour faire avec le Cœur lui-même l'objet de cette fête; d'où il suit, et c'est là un point très digne de considération, que cet objet ainsi conçu embrasse vraiment et réellement tout l'intime de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Memoriale*, n. 17, 18; Nilles, p. 145-146. Cf. n. 19, *ibid*. Ce texte en dit plus qu'il ne fallait présentement, et nous le retrouverons bientôt. On y voit, pour le moment, que la dévotion ne s'arrête pas au cœur de chair; mais elle s'étend à tout ce qu'il rappelle, à tout ce qu'il représente.

Les documents officiels sont plus brefs; ils n'en sont que plus clairs en faveur du cœur symbolique. Quelques-uns y insistent tant, qu'on y a vu (à tort, du reste) la négation du cœur physique. Nous avons déjà cité le *symbolice renovari* du décret de 1765. L'hymne de

Laudes, dans l'office de la fête, nous dit la même chose :

Te vulneratum caritas	Hoc sub amoris symbolo
Ictu patenti voluit,	Passus cruenta et mystica
Amoris invisibilis	Utrumque sacrificium
Ut veneremur vulnera.	Christus sacerdos immolat.

Même doctrine dans la sixième leçon : *Ut fideles sub sacratissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant caritatem Christi.* Pie VI, en 1781, repoussant les attaques injurieuses de Ricci, écrivait que la dévotion consiste, en substance, à méditer, dans l'image symbolique du Cœur, la charité immense et l'amour si libéral de notre divin rédempteur ; *ut in symbolica Cordis imagine immensam caritatem effusumque amorem divini redemptoris nostri meditemur atque veneremur.* Nilles, l. I, part. II, c. I, § 2, t. I, p. 345.

4° *Caractère symbolique des images du Sacré-Cœur.* — Voilà qui doit être acquis. C'est bien le cœur de chair que nous honorons dans la dévotion au Sacré-Cœur, mais en tant qu'il nous rappelle et nous représente, dans un symbole parlant, l'amour et les bienfaits du Dieu fait homme ; c'est le cœur de chair, mais comme symbole, comme représentation vivante.

On comprend dès lors que dans les images du Sacré-Cœur on se préoccupe peu d'exactitude physiologique. C'est le cœur emblème qu'il faut présenter aux fidèles. Or, il y a dans les signes, même naturels, une part de convention, qu'il faut respecter, sous peine de perdre en expression ce qu'on gagnerait en réalité matérielle. Dans une image du Sacré-Cœur, exacte comme une planche d'anatomie, les fidèles auraient peine à voir le symbolisme du cœur. On arriverait peut-être par une longue éducation à n'être plus aussi dérouté. Mais nul doute qu'il n'y ait avantage dans une certaine distinction entre le cœur emblème et le cœur anatomique : le convenu de l'image est favorable au symbolisme. Aussi bien n'est-ce pas des leçons d'anatomie que la B. Marguerite-Marie recevait dans ses visions. C'est toujours sous des formes factices que le Sacré-Cœur lui était montré, et les accessoires mêmes de l'image sont destinés à écarter les idées d'un réalisme grossier pour faire valoir d'autant l'expression symbolique. Les témoignages de la Bienheureuse sont très instructifs en ce sens. « Ce Sacré-Cœur, dit-elle dans son *Mémoire,* m'était représenté comme un soleil brillant d'une éclatante lumière, dont les rayons tout ardents donnaient à plomb sur mon cœur. » *Vie et œuvres,* 2e édit., t. II, p. 381 (1re édit., p. 327). « Une fois entre les autres... mon doux Maître se présenta à moi tout éclatant de gloire avec ses cinq plaies, brillantes comme cinq soleils. Et de cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine qui ressemblait à une fournaise, et, s'étant ouverte, me découvrit son tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes. » *Loc. cit.* Mais rien ne vaut à cet égard ce qu'elle écrit au P. Croiset, le 3 novembre 1689, lui décrivant une des principales manifestations du Sacré-Cœur. « Ce divin Cœur me fut présenté comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines, qui signifiait les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus signifiait que dès les premiers instants de son incarnation... la croix y fut plantée. » *Lettres inédites,* lettre IV, p. 141. C'est bien le Cœur de Jésus, son cœur de chair, qui lui est montré ; mais toujours, on le voit, de façon à faire valoir l'expression symbolique.

5° *Les deux éléments de la dévotion au Sacré-Cœur ; leur subordination : l'amour, objet principal.* — Il y a donc deux éléments dans la dévotion au Sacré-Cœur : un élément sensible, le cœur de chair, un élément spirituel, ce que rappelle et représente ce cœur de chair. Et les deux éléments ne font qu'un, comme ne font qu'un le signe et la chose signifiée. Les auteurs disent couramment qu'il y a deux objets dans la dévotion : l'un principal qu'ils ramènent à l'amour, l'autre secondaire qui est le cœur. Et cela est vrai. Mais ce n'est pas à dire — ils en font tous la remarque — qu'il y ait là deux objets distincts, purement coordonnés ; ou que l'un des deux soit un accessoire dans la dévotion, comme l'idée leur en a parfois été prêtée. Voir Nilles, l. I, part. II, c. I, § 7, t. I, p. 333, note. Les deux éléments sont essentiels dans la dévotion, comme l'âme et le corps dans l'homme ; et ils ne font qu'un, comme l'âme et le corps font l'homme. Mais comme l'âme l'emporte sur le corps, et est le principal dans l'homme, ainsi le principal dans la dévotion au Sacré-Cœur est l'amour du Dieu fait homme. C'est, je crois, la pensée de tous ceux qui l'ont étudiée de près. C'est en tout cas la pensée de la B. Marguerite-Marie ; c'est celle des principaux théologiens de la dévotion et c'est celle de l'Église. C'est comme « tout aimant et tout aimable » que Marguerite-Marie voit le Sacré-Cœur; le cœur que Jésus lui découvre, c'est « ce Cœur qui a tant aimé les hommes ».

Les théologiens de la dévotion s'en expliquent dans le même sens. Le P. Croiset commence ainsi son ouvrage sur *La dévotion au Sacré-Cœur :* « L'objet particulier de cette dévotion est l'amour immense du Fils de Dieu, qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et à se donner tout à nous dans le très saint sacrement de l'autel. » Ire part., c. I, p. 1. Et après quelques explications : « Il est aisé de voir que l'objet et le motif principal de cette dévotion est l'amour immense que Jésus-Christ a pour les hommes, qui n'ont la plupart que du mépris ou de l'indifférence pour lui. » *Loc. cit.,* p. 2.

Le P. de Galliffet, à ceux qui prétendaient que la fête nouvelle ne se distinguait pas des autres fêtes comme de la passion, du saint-sacrement, etc., répondait : « L'objet immédiat de ces fêtes n'est pas proprement l'amour du Christ. Dans celle du Cœur de Jésus, au contraire, l'amour dont brûle ce Cœur très saint est l'objet immédiat de la fête, en union avec son Cœur : de sorte qu'on peut le dire en vérité, l'amour du Christ envers les hommes est proprement et immédiatement visé dans cette fête. » Cité par Nilles, l. I, part. II, c. II, § 1, p. 340. Il disait un peu plus tard : « Personne ne peut examiner avec un peu d'attention la nature de cette fête sans voir aussitôt que, sous le nom et le titre du Cœur de Jésus, il s'agit en réalité de la fête de l'amour de Jésus. Car c'est là l'essence du Cœur de Jésus. » Cité par Nilles, *loc. cit.,* p. 336. Le P. Ferdinand Tetamo disait dans son ouvrage sur le Sacré-Cœur, publié en 1779 : « La fête du Sacré-Cœur a pour objet l'amour de N.-S. J.-C. symboliquement représenté dans le cœur matériel. » Et le maître des cérémonies du palais apostolique, en 1860, citait ces paroles comme exprimant la doctrine admise de tous. Voir Nilles, *loc. cit.,* p. 342.

Les documents officiels disent la même chose. Nous avons déjà cité la formule de concession d'indulgences « en faveur du Sacré-Cœur et de son perpétuel amour ». Dans l'oraison de la fête du Sacré-Cœur nous disons : « Nous glorifiant dans le Cœur très saint de votre Fils bien aimé, nous repassons les principaux bienfaits de sa charité. » Non pas, qu'on le remarque, *ses bienfaits* seulement, mais *les bienfaits de son amour,* sa charité bienfaisante. On a vu plus haut les paroles de Pie VI : « Sous l'image symbolique du cœur nous méditons et vénérons l'immense charité et l'amour libéral de notre divin rédempteur. » Inutile de multiplier les textes. Tout le monde est d'accord sur le fond des choses.

6° *Le rapport du cœur à l'amour dans la dévotion : accord de fond, divergences accessoires.* — Mais il y a certaines divergences quand il s'agit de définir le rap-

port du cœur à l'amour et de l'amour au cœur dans la dévotion. Quelques-unes ne sont que dans la manière de parler. On a appliqué en sens divers les termes d'objet premier et d'objet second, d'objet matériel et d'objet formel, de motif et de fin. Voir Terrien, l. I, c. III, p. 24, 25. Vermeersch, *Études*, 1906, t. CVI, p. 170. Letierce, t. II, p. 440, note.

D'autres sont plutôt de perspective et de point de vue. Ainsi le P. Croiset insiste beaucoup moins sur le cœur de chair que sur l'amour, le P. de Galliffet se préoccupe surtout du cœur de chair, et c'est là qu'il ramène tout. Ils n'ont pas une idée différente de la dévotion. Mais les circonstances les amènent à viser et à mettre en relief tel aspect spécial d'un objet complexe.

Mais quelques-unes semblent porter sur le fond des choses. Pour le P. de Galliffet et pour ceux qui ont été sous son influence plus immédiate, l'idée du cœur *emblème* s'efface, pour ainsi dire, devant l'idée du cœur *organe vivant*. Il voit dans le cœur non seulement le symbole de cet amour qui a poussé Jésus à « s'épuiser et se consommer » pour nous; il y voit l'organe qui a aimé, qui a souffert, en qui toute la vie du Christ a eu son contre-coup intime. De nos jours, au contraire, sous l'influence d'une physiologie plus exacte, on parle surtout du cœur emblème, on évite d'insister sur le cœur organe. A Rome même, on est entré dans cette voie. En 1873, le concile provincial de Québec représentait le cœur de Jésus comme « la source et l'origine de l'amour du Christ», *Christi caritatis fontem et originem in ejus corde existere*. La S. C. du Concile remplaça les mots *fontem et originem* par le mot *symbolum*, pour n'avoir pas l'air, en approuvant le concile, de prononcer sur une question de physiologie, ou, comme on disait autrefois, de philosophie. Voir Nilles, l. I, part. I, c. III, § 4, p. 155. Quelques-uns continuent à parler du cœur organe d'amour; ainsi le P. Billot écrit carrément : « Le cœur est le symbole de l'amour, parce qu'il en est l'organe. » Mais on les traite de haut, comme les tenants attardés d'une physiologie surannée; ce sont, à coup sûr, de hardis champions de l'idée traditionnelle. Beaucoup ont adopté un autre mot : ils disent que le cœur est le *siège* de l'amour. L'expression a été employée dans quelques documents pontificaux, et notamment dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : *Cor illud sanctissimum, divinæ caritatis sedem*. Nilles, l. I, part. II, c. II, § 2, p. 347. Elle a l'avantage de montrer le rapport naturel et effectif du cœur à l'amour sans prononcer sur la nature de ce rapport. Nous sentons l'amour *dans* le cœur : il en est donc le siège.

Il y a là deux écueils à éviter : celui de rattacher la dévotion au Sacré-Cœur à une physiologie inexacte ou incertaine; celui de ne plus voir dans le Cœur de Jésus qu'un emblème, un pur symbole sans rapport vital avec la vie réelle de Jésus. Le premier écueil a été celui du passé; le second serait celui de l'avenir, si l'on n'y faisait attention. Sans chercher, pour le moment, à déterminer d'une façon précise les fondements de la dévotion au Sacré-Cœur et le rapport physiologique du cœur à l'amour, nous devons constater que la dévotion suppose un rapport naturel entre le cœur et l'amour, constater aussi que le cœur est objet de culte autrement que comme un pur symbole, qui ne serait pas lui-même, si je puis dire, intéressé dans le culte. Je m'explique.

On distingue, comme tout le monde sait, le signe naturel et le signe conventionnel; la fumée est un signe naturel du feu, le drapeau est un symbole conventionnel de la patrie. Acceptons cette distinction. Dans notre dévotion, le cœur est-il regardé comme signe naturel ou comme signe conventionnel? On est d'accord pour répondre : Comme signe naturel. Mais pourquoi comme signe naturel? A cause d'un rapport *réel* du cœur à l'amour. Et de quelle nature est ce rapport réel? Je n'ai pas à le dire en physiologue. Ce n'est par le rapport pour entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Mais comment est-il conçu dans cette dévotion? Comme un rapport d'union vitale, en même temps que de représentation expressive, comme un rapport de concomitance habituelle, en même temps que de rappel. Ici encore quelques explications sont nécessaires. Un récit de bataille, ou une inscription, me rappelle la bataille; une image me la représente. Mais ni le récit, ni l'inscription, ni l'image ne sont rien de la bataille. La pierre où se serait assis le général victorieux, le gobelet où il aurait bu pendant la bataille, la redingote qu'il aurait portée, ne rappellent pas seulement; ce sont des reliques. Que serait-ce si le général victorieux était là, nous racontant lui-même la glorieuse journée, nous disant ce qu'il fit et ce qu'il ressentit, les faits extérieurs et ses émotions intimes? C'est comme reliques que l'Église honore la vraie croix, la sainte lance, etc., tandis que les autres croix, ou les représentations de la sainte lance n'ont pas de valeur propre, au sens qui nous occupe. L'image dite de la Véronique, si elle était l'empreinte même de la sainte face de Jésus, serait infiniment précieuse et comme document, et comme représentation des traits de Jésus à un moment de sa vie, et comme relique; si elle n'est qu'une image byzantine, elle a sa valeur artistique, documentaire, religieuse, mais cette valeur n'est plus du même ordre. Or, dans la dévotion au Sacré-Cœur, nous n'honorons pas le cœur de Jésus comme une simple représentation, comme un pur souvenir; nous l'honorons comme organe vital de Jésus, ayant vécu pour sa part la vie de Jésus et la vivant encore, comme ayant aimé et aimant encore, comme ayant souffert, et s'il ne peut plus souffrir, à cause des conditions de sa vie glorieuse, comme continuant sa vie terrestre, et battant d'amour aujourd'hui, comme il battait d'amour il y a dix-neuf siècles.

Prenons donc garde, quand nous parlons du cœur de chair de Jésus, de n'y voir qu'une pièce d'anatomie, la plus insigne des reliques, mais une relique. Mais prenons garde aussi quand nous en parlons comme d'un emblème, d'un symbole, d'oublier la réalité vivante du signe pour ne songer qu'à la chose signifiée, de distinguer l'amour et le cœur aimant comme si c'étaient deux réalités complètement distinctes, sans autre rapport que celui de signe et de chose signifiée. Sans aller jusqu'à faire du cœur de Jésus l'organe, au sens technique du mot, de la vie affective et des sentiments intimes de Jésus, n'oublions pas que l'amour que nous honorons est l'amour du cœur aimant et qu'en honorant le Sacré-Cœur nous honorons le cœur vivant qui nous a aimés. Ceux qui vivent la dévotion, ceux qui la comprennent comme étant le culte au cœur d'une personne divine, mais à un cœur pleinement et parfaitement humain, ne s'y méprennent pas. Mais il arrive facilement que l'analyse oublie quelques éléments de la réalité totale, et qu'elle mette les uns en relief aux dépens des autres. Il faut toujours y veiller; il faut y veiller davantage quand l'objet est complexe comme dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Une première série de divergences dans les explications des auteurs nous ont permis de mieux nous expliquer les deux éléments essentiels de la dévotion au Sacré-Cœur, l'amour et le cœur, le cœur aimant et l'amour du cœur.

7° *Le Cœur de Jésus emblème de son amour nous rappelle en même temps tout l'intime de Jésus : sa vie du cœur, ses vertus, etc.* — Mais la question se représente sous une autre forme : Est-ce bien l'amour, ou du moins est-ce uniquement l'amour du Sacré-Cœur que nous prétendons honorer? La question est résolue, au moins en partie. Une chose est claire, en effet, d'après les documents : la dévotion au Sacré-Cœur se présente avant tout comme la dévotion au cœur aimant de Jésus, à l'amour du Sacré-Cœur. Les textes déjà cités le disent

aussi nettement qu'il est possible et l'on pourrait en accumuler sans fin, qui rediraient tous la même chose. Mais il en est d'autres — ce sont souvent les mêmes pièces — qui indiquent aussi autre chose comme objet de la dévotion; qui l'étendent à tout l'intime de Jésus, quelquefois à toute sa personne, à ses travaux et à ses souffrances, à ses vertus et à ses sentiments, à sa présence eucharistique, à Jésus tout entier désigné personnellement sous le nom du Sacré-Cœur. Il suffit de lire un traité sur le Sacré-Cœur pour s'en rendre compte, il suffit d'examiner quelques-unes des pratiques en l'honneur du Sacré-Cœur.

Nul mieux que le P. de Galliffet n'a donné l'idée vraie et précise de la dévotion. Examinons ce qu'il dit sur l'excellence de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. « On en doit juger, dit-il, par son objet, par sa fin, par les actes et pratiques de vertu qu'elle renferme et par le fruit qu'elle produit. » Et il développe ces quatre points. Que dit-il de l'objet? « C'est principalement de l'objet qu'une dévotion tire son excellence, comme elle en tire son vrai caractère. L'objet de celle-ci c'est le Cœur de Jésus. » Il considère donc ce cœur d'abord en lui-même, l. I, c. I, p. 66. Et il en « tire l'excellence » : 1) « des propriétés naturelles du cœur; » 2) « de son union avec l'âme la plus parfaite et la plus excellente qui fut jamais ; » 3) « de son union avec le Verbe éternel ; » 4) « de la fonction divine pour laquelle il fut formé et qui n'est autre que de brûler sans cesse des flammes les plus pures et les plus ardentes de l'amour divin ; » 5) « de la sainteté qui lui est propre ; » 6) « des vertus dont il est la source. » Que de choses, on le voit, qui sont sans doute en rapport avec le cœur (et l'on entrevoit que le P. de Galliffet fausse quelque peu ce rapport en présentant le cœur comme « la source » des vertus et des sentiments), mais qui ne sont pas en rapport direct avec l'amour! L'auteur étudie ensuite le cœur de Jésus par rapport aux hommes. « Considérez, dit-il, qu'on vous présente ce cœur divin encore tout ardent de l'amour qu'il vous porte et tout plein de ces généreux sentiments de bonté et de miséricorde auxquels vous devez votre rédemption ; souvenez-vous que c'est ce même cœur qui a ressenti si vivement toutes vos misères, qui a été si cruellement affligé pour vos péchés, et dans lequel se sont formés tant de désirs ardents de votre bonheur. Mais considérez-le surtout souffrant pour l'amour de vous dans sa passion... » L. II, c. I, passim. Sans doute ici l'amour est bien en première ligne — l'auteur d'ailleurs se trompe en voyant moins le *symbole* que le *principe* — mais il n'est pas seul en vue.

Il y a plus clair encore peut-être. Résumant à la fin du c. IV, l. I, sa doctrine sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur pour en donner une idée « nette et parfaite » : « Plusieurs s'y trompent, dit-il : en entendant prononcer ce nom sacré, le *Cœur de Jésus*, ils bornent toutes leurs pensées au Cœur matériel de Jésus-Christ; ils n'envisagent ce Cœur divin que comme une pièce de chair sans vie et sans sentiment, à peu près comme ils feraient d'une relique sainte toute matérielle. Ah! que l'idée qu'on doit avoir de ce sacré Cœur est bien différente et bien autrement magnifique! » Il veut donc qu'on le considère d'abord « comme uni intimement et indissolublement à l'âme et à la personne adorable de Jésus-Christ, plein de vie, de sentiment et d'intelligence »; en second lieu, « comme le plus noble et le principal organe des affections sensibles de Jésus-Christ, de son amour, de son zèle, de son obéissance, de ses désirs, de ses douleurs, de ses joies, de ses tristesses; comme le principe et le siège de ces mêmes affections et de toutes les vertus de l'Homme-Dieu ; » en troisième lieu, « comme le centre de toutes les souffrances intérieures que notre salut lui a coûtées; et de plus comme blessé cruellement par le coup de lance qu'il reçut sur la croix; » enfin « comme sanctifié par les dons les plus précieux du Saint-Esprit et par l'infusion de tous les trésors de grâce dont il est capable ». — « Tout cela, continue l'auteur, appartient réellement à ce Cœur divin, tout cela entre dans l'objet de la dévotion au Cœur de Jésus. » Et comme si ce n'était pas assez clair, il conclut : « Qu'on envisage donc ce composé admirable qui résulte du Cœur de Jésus; de l'âme et de la divinité qui lui sont unies; des dons et des grâces qu'il renferme; des vertus et des affections dont il est le principe et le siège; des douleurs intérieures dont il est le centre; de la plaie qu'il reçut sur la croix : voilà l'objet complet, pour m'exprimer ainsi, qu'on propose à l'adoration et à l'amour des fidèles. » *Loc. cit.*, p. 59-61.

Qu'on fasse si grande qu'on veut la part d'une physiologie inexacte, qui, nous le verrons, ne fait rien à la dévotion, n'est-il pas vrai que cet objet si ample et si étendu déborde la définition reçue, le « culte du cœur de chair comme emblème de l'amour de Jésus pour nous »? Et ce que dit le P. de Galliffet est répété presque mot pour mot par les postulateurs de 1765, dans un passage dont nous avons déjà cité un extrait; répété par beaucoup d'autres en des termes équivalents. Les auteurs modernes sont plus circonspects dans le choix de leurs expressions quand ils définissent l'objet propre de la dévotion. Mais dans leurs développements, quand ils se surveillent moins, ils arrivent à en dire autant. Et il faut reconnaître que l'idée vivante de la dévotion déborde de toute part cette idée du cœur comme emblème d'amour, pour aller chercher dans le Cœur de Jésus toute la vie intime du Dieu fait homme, toutes les richesses cachées dans son humanité, et pour parler comme les sulpiciens, tout « l'intérieur de Jésus ». Qu'on lise seulement les litanies du Sacré-Cœur : on verra qu'il en est ainsi. Et il en a été ainsi dès les commencements.

Voici comment s'exprime le P. de la Colombière, en expliquant le sens de « l'offrande au Cœur sacré de Jésus-Christ » : « Cette offrande, dit-il, se fait pour honorer ce divin Cœur, le siège de toutes les vertus, la source de toutes les bénédictions, et la retraite de toutes les âmes saintes. Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont : premièrement, un amour très ardent de Dieu son Père joint à un respect très profond et à la plus grande humilité qui fut jamais; secondement, une patience infinie, etc.; troisièmement, une compassion très sensible pour nos misères, etc. Ce Cœur est encore, autant qu'il le peut être, dans les mêmes sentiments, et surtout toujours brûlant d'amour pour les hommes. » A la fin des *Retraites spirituelles, Œuvres complètes*, t. VI, p. 124. On pourrait trouver mainte page du même genre dans la B. Marguerite-Marie.

Comment expliquer cette anomalie, cette sorte de disproportion entre la définition et l'usage, entre la théorie et la réalité? Sans se poser explicitement la question, les auteurs la résolvent pratiquement en deux sens. En essayant de ramener à l'amour tout l'intime de Jésus. Sa vie affective n'est-elle pas tout amour; et les variétés de cette vie affective que sont-elles sinon un même amour diversifié suivant la condition de l'objet? C'est ce que saint Augustin avait dit; ce qu'ont répété saint Thomas, Bossuet, tous les disciples des maîtres. Ce qui n'est pas amour, en Jésus, est sous l'influence de l'amour. Pourquoi ses douleurs? Il a aimé. Que sont ses miracles? Des effets d'amour et de bonté. Si saint Thomas conçoit tous les actes bons de l'homme de bien comme produits sous l'empire de l'amour — il entend, il est vrai, l'amour de Dieu — ne pourra-t-on pas dire que toute la vie de Jésus se ramène à l'amour de Dieu et du prochain? Toute sa vie n'est-elle pas pour le prochain, comme elle est pour Dieu? Et certes, c'est là une belle idée de la dévotion au Sacré-Cœur.

Il faut le reconnaître pourtant, elle n'épuise pas toute la richesse de la dévotion, telle que nous la trouvons

dans les écrits du P. de Galliffet, je pourrais dire tout aussi bien dans ceux de la B. Marguerite-Marie, telle que nous la voyons, dans la pratique des fidèles.

Tout en étant essentiellement ce que nous l'avons défini, le culte du Sacré-Cœur s'étend plus loin. On peut et on doit le définir comme la dévotion à l'amour du Sacré-Cœur pour nous. Car c'en est bien là la « substance », suivant le mot de Pie VI que nous avons cité. Mais elle s'étend plus loin, et cela parce qu'elle est la dévotion au Cœur réel et vivant de Jésus, parce qu'elle traite le Cœur de Jésus suivant les conditions où nous nous trouvons à l'égard du cœur humain.

Le cœur est avant tout emblème d'amour. Mais le cœur réel et vivant n'est pas que cela. Et de là vient que la dévotion au Cœur vivant et réel de Jésus n'y honore pas seulement l'amour. Toute notre vie intime et profonde a ses attaches avec le cœur : nos sentiments s'y répercutent, toute notre vie affective y a comme un centre de résonnance par lequel elle se manifeste sensiblement à nous. Or, notre vie morale et notre vie affective sont étroitement unies, je ne sais si même on peut dire qu'elles sont distinctes. Aussi le langage courant, expression de réalités profondément senties, rattache-t-il au cœur toute la vie morale et affective de l'homme : les vertus comme les sentiments, les principes d'action et les mobiles intimes. Ne va-t-on pas jusqu'à dire que les grandes pensées viennent du cœur, et que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas? Ne comprenons-nous pas que quand Pascal parle de « Dieu sensible au cœur », il traduit une réalité profonde, et que « Dieu sensible au cœur », c'est autre chose que la connaissance purement abstraite et froide du philosophe? Jésus lui-même ne s'est-il pas présenté à nous comme « doux et humble de cœur » et ne voyons-nous pas là une manifestation de son Sacré-Cœur? Mais n'est-ce point là le « cœur métaphorique » contre lequel on nous met en garde, quand on définit la dévotion au Sacré-Cœur? Non. C'est bien au cœur réel que va notre pensée; non plus seulement en tant qu'il est symbole d'amour, écho intime qui nous traduit par ses battements notre vie affective; mais en tant que l'usage courant, fondé sur une expérience vague mais réelle, rattache au cœur notre vie intime : elle voit en lui le symbole et l'expression, en même temps qu'elle y perçoit la résonnance de nos états affectifs, de nos dispositions morales.

Première extension de notre dévotion. Extension, on le voit, toute légitime et naturelle, dès que l'on conçoit la dévotion comme allant au cœur réel et vivant de Jésus pour y honorer tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il rappelle et représente à l'esprit. De ce chef, la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement la dévotion à l'amour du Cœur de Jésus; elle devient la dévotion à tout l'intime du Sauveur, en tant que cet intime a dans le cœur vivant un centre de résonnance, un symbole ou un signe de rappel.

Il en est une autre, tout aussi naturelle, consacrée par l'usage, et fondée sur le langage courant. C'est le passage du cœur à la personne tout entière.

8° *Le cœur pris pour la personne.* — Sans doute, c'est toujours la personne qu'on honore quand on honore le cœur; comme c'est la personne qu'on honore quand on lui baise respectueusement la main. C'est la condition du culte et pas n'est besoin d'y insister ici. Pie VI a fait justice des accusations formulées à cet égard par les jansénistes, comme si les fidèles, en honorant le Sacré-Cœur de Jésus, l'honoraient en dehors de la personne sacrée du Verbe incarné. Dès les premiers jours de la dévotion, la doctrine fut très nette à cet égard, et nous avons vu le P. de Galliffet insister encore et encore sur l'union du cœur à la personne divine dans le culte du Sacré-Cœur. « On peut, disait-il, adresser à ce Cœur divin des prières, des actes, des affections, des louanges, en un mot tout ce qu'on peut adresser à la personne même, puisqu'en effet la personne elle-même unie à ce cœur le reçoit très réellement. » L. I, c. II, p. 30. Déjà Marguerite-Marie avait dit avec une netteté parfaite que Jésus prenait un singulier plaisir à être honoré sous la figure de ce cœur de chair. Le culte n'est pas d'ailleurs purement *relatif*, comme celui qu'on rend à une image, comme celui qu'on rend même à la vraie croix, car le cœur fait partie de la personne, et il a en lui la dignité de la personne dont il fait partie. Il suffit de rappeler ces notions. Car il n'y a en cela rien qui soit propre au culte du Sacré-Cœur. La même chose notamment s'applique au culte des cinq plaies, dont l'une d'ailleurs nous amène au cœur de Jésus : qu'est-ce en effet, que la blessure du cœur, sinon le cœur blessé? Mais il y a, dans la dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle est vivante dans l'Église, un passage spécial du cœur à la personne, qui mérite attention. Faute de le remarquer, on brouille parfois les notions, et on ne sait comment s'expliquer ni le langage de la B. Marguerite-Marie, ni le mouvement de la dévotion.

Dans le langage courant, le mot *cœur* est souvent employé, par une figure que les grammairiens ont appelée synecdoque, pour désigner la personne : C'est un grand cœur, c'est un bon cœur; comme on dit : C'est une grande âme, c'est une belle âme. Et quand nous disons : Quel cœur! c'est la personne que nous désignons directement; ce n'est pas son cœur. Cela s'est fait tout naturellement dans la dévotion au Sacré-Cœur. Marguerite-Marie dit : *Ce Sacré-Cœur*, comme elle dirait : *Jésus*. Dans les deux cas, elle vise directement la personne. Et l'usage est devenu courant de désigner *Jésus* par le nom du *Sacré-Cœur*. Non pas, qu'on le note bien, que les deux mots soient synonymes. On ne peut pas dire indifféremment *Jésus* ou *Sacré-Cœur* : on ne désigne pas toujours la *personne* par son *cœur*. Il faut, pour le faire, qu'on ait en vue la personne dans sa vie affective et morale, dans son intime, dans son caractère et ses principes de conduite. L'idée du cœur ne disparaît pas; elle domine la phrase : le cœur ne désigne la personne que sous les aspects représentés par le cœur. Mais ce passage du cœur à la personne, cette visée de la personne dans le cœur donne à la dévotion au Sacré-Cœur une allure plus libre et une portée plus ample. Par là, le Sacré-Cœur me rappelle Jésus dans toute sa vie affective et morale, Jésus intime, Jésus tout aimant et tout aimable, Jésus modèle de toutes les vertus. Toute la vie de Notre-Seigneur peut ainsi se concentrer dans son cœur, dans tous ses états; je puis étudier ce qu'ils ont de plus profond, de plus intime, de plus personnel. Tout Jésus se résume et s'exprime dans le Sacré-Cœur, attirant, sous ce symbole expressif, notre regard et notre cœur sur son amour et sur ses amabilités.

Déjà nous étions arrivés là par une autre voie, par celle du symbole et de la coopération du cœur à la vie intime de Jésus. Nous sommes plus à l'aise encore dans la dévotion, grâce à cette sorte de communication d'idiomes entre ce qui convient au cœur et ce qui convient à la personne même de Jésus visée dans ce qu'elle a de plus intime et de plus personnel. Qu'est-ce pour nous qu'une statue du Sacré-Cœur? Une statue, où Jésus nous montrant son Cœur, essaye de traduire à nos regards toute sa vie intime, son amour surtout et ses amabilités.

Grâce à cette extension nouvelle, nous pouvons décrire la dévotion au Sacré-Cœur comme la dévotion à Jésus se montrant à nous, en nous montrant son cœur, dans sa vie intime et ses sentiments les plus personnels, lesquels d'ailleurs ne disent qu'amour et amabilité. Elle nous ouvre, si je puis dire, le fond de Jésus. Le cœur ne disparait pas, dans cette acception nouvelle. Mais c'est la personne de Jésus qui nous l'ou-

vre elle-même en nous disant comme à la B. Marguerite-Marie : « Voilà ce Cœur, » et en regardant le cœur qui nous est ainsi montré, nous apprenons à connaître la personne dans son fond.

9° *L'idée de l'amour méconnu et outragé.* — La dévotion au Sacré-Cœur est donc avant tout la dévotion à l'amour et aux amabilités de Jésus, la dévotion à Jésus tout aimant et tout aimable. On peut dire que tout est là et que tout suit de là. Mais il est un trait que l'histoire de la dévotion met spécialement en relief, et ce trait contribue à lui donner son caractère spécialement touchant. Jésus ne se contente pas de montrer son cœur blessé d'amour, avec sa tendresse exquise, avec sa générosité qui va « jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ». Il nous montre cet amour méconnu, outragé, même par ceux-là de qui il pouvait attendre plus de retour, et qui par vocation devraient l'aimer davantage.

Après avoir dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes; » il ajouta : « Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » *Mémoire,* dans *Vie et Œuvres,* t. II, p. 355 (2e édit., p. 414). Commentant ces paroles, le P. de Galliffet écrit : « Il faut encore observer ici un point essentiel à la nature de notre dévotion, c'est que cet amour dont son divin Cœur est embrasé, doit être considéré comme un amour méprisé et offensé par l'ingratitude des hommes... Le Cœur de Jésus-Christ doit donc être ici considéré sous deux rapports : d'une part, comme embrasé d'amour pour les hommes; et de l'autre, comme offensé cruellement par l'ingratitude de ces mêmes hommes. Ces deux motifs, unis ensemble, doivent produire en nous deux sentiments également essentiels à la dévotion envers ce Sacré-Cœur : savoir, un amour qui répond au sien, et une douleur qui nous porte à réparer les injures qu'il souffre de la dureté des hommes. » L. I, c. IV, p. 47. Le premier cri de la dévotion au Sacré-Cœur est : L'amour n'est pas aimé! C'est aussi ce qu'expliquent tout au long les postulateurs de 1765 : « Il faut remarquer, disent-ils, que le Sacré-Cœur doit être regardé ici sous deux aspects : D'abord comme débordant d'amour pour les hommes... Il faut le regarder aussi comme cruellement blessé par l'ingratitude des hommes, accablé d'outrages, et par là digne non seulement de notre amour, mais aussi de notre compassion. » *Memoriale,* n. 34, 38; Nilles, t. I, p. 117, 120.

Sans doute, Jésus ne souffre plus; mais l'outrage, de la part des hommes, n'en est pas moins réel : ils font, de leur côté, tout ce qu'il faut pour le faire souffrir. Il faut dire que tous ces outrages ont retenti un jour dans son Cœur. Il en a souffert, quand il pouvait encore souffrir. Dans sa passion, il n'a pas ressenti seulement les outrages des Juifs et des Romains; il n'a pas souffert seulement des ingratitudes de ses concitoyens et de l'abandon de ses amis. L'avenir et le passé ont eu leur contre-coup dans la passion; ils s'y sont concentrés. Si donc Jésus ne souffre pas *dans* le présent, il a souffert *du* présent, et les fidèles n'ont pas tort de se *représenter* Jésus souffrant, puisqu'il a souffert des outrages *d'à présent,* sans compter qu'il est toujours permis de se transporter dans le passé pour compatir à Jésus, l'avenir d'alors étant le présent d'aujourd'hui. Possible que parfois la façon de parler en cette matière ne soit pas rigoureusement exacte. Est-il bien sûr que l'exactitude d'expression pourrait se corriger sans enlever d'autant à la vérité profonde des choses et à l'impression qu'elles doivent produire? Toujours est-il que la B. Marguerite-Marie a vu le Sacré-Cœur couronné d'épines et surmonté de la croix; et elle s'en explique très bien en voyant là le signe d'une grande réalité : « Il était environné d'une couronne d'épines, qui *signifiait* les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus *signifiait* que... dès lors que ce Sacré Cœur fut formé, la croix y fut plantée. » *Lettres inédites,* lettre IV, p. 141. L'Église connaît bien ces manières psychologiques de supprimer le temps et l'espace; sa liturgie est pleine de ces reflets de l'éternité divine jetés sur notre monde changeant et passager.

Ces explications étaient nécessaires pour faire entendre comment la dévotion au Sacré-Cœur peut se représenter Jésus outragé. Mais ce rapport du présent avec la passion de Jésus n'est pas la seule, ni probablement la principale raison du rapport étroit que nous voyons entre la dévotion au Sacré-Cœur et le souvenir des souffrances de Jésus.

10° *L'idée de la passion et celle de l'eucharistie dans la dévotion.* — En fait, la pensée de la passion est très souvent mêlée et très intimement au culte du Sacré-Cœur. La messe *Miserebitur* en est comme toute pénétrée; l'*Office* de la fête, presque autant; les litanies du Sacré-Cœur nous le rappellent comme *propitiation pour nos péchés,* comme *rassasié d'opprobres,* comme *broyé à cause de nos crimes,* comme *fait obéissant jusqu'à la mort,* comme *percé d'une lance;* et d'autre part, les litanies de la passion et l'heure sainte, passée en union avec Jésus au jardin des Olives, étaient pour la B. Marguerite-Marie deux des principaux exercices de la dévotion au Sacré-Cœur. Bref, la dévotion au Sacré-Cœur va comme d'instinct à Jésus souffrant et mourant. On y pourrait voir une délicatesse d'amour : n'est-ce pas quand l'ami souffre et est délaissé, outragé, que l'ami se tient plus près pour lui tenir compagnie, lui dire son amour, lui rendre hommage et compatir à ses peines? Il y a cela, sans doute dans l'instinct qui pousse vers le jardin des Olives ou le Calvaire les dévots du Sacré-Cœur. Mais il y a autre chose aussi. La dévotion au Sacré-Cœur cherche les traces de l'amour. Et où cet amour brille-t-il autant que dans la passion? Souffrir et mourir pour ceux que l'on aime, c'est, au témoignage de Jésus, l'effort suprême de l'amour. La dévotion au Sacré-Cœur va donc à la passion, parce que là plus que partout elle trouve ce Sacré-Cœur qui « s'épuise et se consomme pour témoigner son amour ».

C'est pour des raisons du même genre que la dévotion au Sacré-Cœur est en rapport étroit avec l'eucharistie. Les postulateurs de 1765 sont très explicites à ce sujet. Voir le *Memoriale,* n. 38; Nilles, t. I, p. 120, et la *Réplique* aux exceptions du promoteur de la foi, n. 23, 24, Nilles, p. 147. Marguerite-Marie fut l'amante de l'autel, comme elle fut l'amante de la croix. Tout son désir est de communier, tout son secours, dit-elle, « le cœur de mon aimable Jésus au très saint-sacrement. » *Lettres inédites,* lettre IX, p. 194. Jésus lui demanda la communion réparatrice, comme il lui demanda l'heure sainte; et il voulait qu'elle communiât toutes les fois qu'elle le pourrait, quoi qu'il pût lui en arriver. La dévotion a toujours marché dans la même voie. A mesure qu'elle grandit dans une âme, elle pousse à communier plus et mieux. La liturgie du Sacré-Cœur porte le même témoignage : la messe et l'office font les parts à peu près égales entre la pensée de la passion et la pensée de l'eucharistie. Le P. Croiset mettait l'eucharistie, comme il mettait la passion, dans sa définition même : « L'objet particulier de cette dévotion, disait-il, dès la première phrase de son traité, est l'amour immense du Fils de Dieu qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort, et à se donner tout à nous dans le très saint-sacrement de l'autel. » C'est également ce que dit la sixième leçon du bréviaire au jour de la fête : *Quam caritatem Christi patientis et pro generis humani redemptione morientis, atque in suæ mortis commemorationem instituentis sacramentum corporis et sanguinis sui, ut fideles sub*

sanctissimi Cordis symbolo devotos ac ferventius reddant, ejusdemque fructus uberius percipiant.

Ici, comme pour la passion, la chose pourrait s'expliquer du côté des fidèles. C'est dans l'eucharistie que nous trouvons actuellement le Cœur de Jésus le plus près de nous, c'est dans l'eucharistie qu'il s'unit le plus intimement à nous et que nous nous unissons à lui. Mais une raison plus objective de ce rapport étroit entre l'eucharistie et la dévotion au Sacré-Cœur, c'est que l'eucharistie est, avec la passion, le témoignage le plus expressif de l'amour du Sacré-Cœur pour nous. C'est ainsi que l'entend le P. Croiset, ainsi que l'entend l'Église dans les textes qui viennent d'être cités. La passion et l'eucharistie sont les deux principaux bienfaits de cet amour que l'Église, comme elle s'en explique dans l'oraison de la tête, honore dans le culte du Sacré-Cœur : *In sanctissimo... corde gloriantes, præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus.*

On pourrait se demander si et pourquoi le bienfait de l'incarnation, à laquelle nous devons Jésus lui-même, et qui est tout entier un effet d'amour (*sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*), ne doit pas être mis, aussi bien que la passion et l'eucharistie, en rapport spécial avec notre dévotion. Cela se fait quelquefois; le décret même de 1765, en accordant la fête, disait que par ce culte « on renouvelait symboliquement la mémoire de l'amour qui avait porté le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». Nilles, t. I, p. 152. L'hymne des Vêpres de la fête exprime la même idée : *Amor coegit te tuus | Mortale corpus sumere.* Mais ces textes ne résolvent pas définitivement la question. La solution dépend de la réponse à une autre question qu'il faut examiner pour préciser de plus en plus l'idée que nous devons nous faire de la dévotion au Sacré-Cœur.

11° *Quel amour nous honorons dans la dévotion au Sacré-Cœur, l'amour pour les hommes; en quel sens l'amour pour Dieu?* — La question est celle-ci : *De quel amour parlons-nous, quand nous disons que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer sous le symbole du cœur l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ?* Mais cette question elle-même a deux sens. Car cet amour du Sacré-Cœur peut être regardé du côté de l'objet aimé et l'on peut se demander à qui il va : *Est-ce l'amour pour Dieu? est-ce l'amour pour les hommes?* Il peut être regardé du côté du sujet qui aime, et la question devient : Quel amour de Jésus honorons-nous en honorant son Cœur, celui dont il aime comme homme ou celui dont il aime comme Dieu, son amour *humain* ou son amour *divin*, son amour *créé* ou son amour *incréé*, celui qui pleura sur Lazare ou celui qui fit Lazare?

A la première question la réponse est facile. L'amour que nous honorons dans ce culte c'est l'amour de Jésus pour les hommes, l'amour qui demande une réciprocité d'amour : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé *les hommes*, » disait Jésus à la B. Marguerite-Marie. *Quis non amantem redamet? Quis non redemptus diligat?* chantons-nous dans l'hymne de laudes. *Præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus,* disons-nous dans l'oraison. Tous les textes sont dans le même sens, et ce serait perdre son temps de les accumuler ici pour prouver une thèse que personne ne conteste. Il n'y a qu'à donner une explication et à prévenir une difficulté. Une explication. L'amour de Jésus pour les hommes ne va pas sans son amour pour son Père; il en est tout pénétré, il y prend sa source, il y a son motif. Il savait le grand commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces; » et il le pratiquait comme personne ne le pratiquera. Il savait que le second commandement est semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même pour Dieu, » et il le pratiquait avec la même perfection idéale. Cela revient à dire que l'amour de Jésus pour le prochain fut un amour surnaturel, un amour réglé, tout *informé* par conséquent par son amour pour son Père. Voilà pour l'explication. Reste une difficulté. Nous avons dit que tous les textes entendent l'amour du Sacré-Cœur comme son amour pour les hommes. La chose est vraie. Il y a pourtant des exceptions au moins apparentes, et il s'en est présenté déjà sur notre route. Dans la réplique des postulateurs polonais, il est dit que le cœur de Jésus doit être considéré en second lieu, comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de toutes les affections intérieures du Christ, et en particulier de l'amour immense dont il honora *son Père et les hommes, imprimisque amoris illius immensi quo Patrem et homines prosecutus est. Replicatio,* n. 18; Nilles, t. I, p. 145. Le P. de la Colombière parle de même : « Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont : premièrement un amour très ardent de Dieu son Père. » *Loc. cit.*, p. 124. Et il serait facile de citer des textes analogues chez ceux-là mêmes qui disent le plus expressément que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer l'amour dont Jésus a aimé les hommes, chez le P. Croiset, par exemple, ou chez le P. de Galliffet. N'est-ce pas pour brouiller toutes nos notions et nos définitions? Non. Pourvu que nous nous rappelions les deux façons que nous avons signalées d'entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est dans son objet direct et immédiat la dévotion au cœur aimant de Jésus, au cœur emblème d'amour; mais elle est aussi par une extension légitime et naturelle la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans toute sa vie intime, dans ses vertus par conséquent, et particulièrement dans son amour pour Dieu. En tant qu'emblème d'amour, c'est son amour pour nous que Jésus nous découvre en nous découvrant son cœur; mais en nous découvrant ce Cœur adorable, il nous le montre dans toute sa réalité, comme idéal de notre vie non moins que comme objet de notre amour.

On voit combien est importante cette distinction pour éclaircir les idées. Peut-être y trouverons-nous encore une lumière pour résoudre la seconde question, qui est plus difficile, et où l'accord des auteurs n'est pas aussi unanime.

12° *Quel amour nous honorons : l'amour du Verbe incarné; amour créé ou amour incréé?* — Quel amour de Jésus honorons-nous dans la dévotion au Sacré-Cœur, son amour créé ou son amour incréé, l'amour dont il aime comme homme dans sa nature humaine, ou celui dont il aime comme Dieu dans sa nature divine, et, pour répéter une expression claire et courte, celui qui fit Lazare, ou celui qui pleura sur Lazare?

C'est une question qui peut-être n'a pas été traitée à fond jusqu'à nos jours. Non pas qu'elle ait été ignorée. Beaucoup des théologiens du Sacré-Cœur se la sont posée explicitement. Mais il n'y a pas encore de solution qui s'impose, et plusieurs croient que la question n'a pas été suffisamment discutée même par ceux qui la résolvent. Telle est notamment l'opinion du P. Vermeersch. *L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur,* dans les *Études*, 20 janvier 1906, t. CVI, p. 146-179. « Cet article, dit l'auteur, est dirigé contre une opinion spécieuse et séduisante, qui gagne du terrain, mais où nous ne pouvons nous empêcher de voir une confusion et une méprise plutôt malheureuse. La faveur relative dont elle jouit ne s'explique, à nos yeux, que par un défaut d'attention. Nous avons pensé servir les intérêts de la véritable dévotion au Sacré-Cœur en appelant des réflexions sérieuses sur une question qui d'ailleurs, nous le savions, est mise à l'étude en Allemagne et en Autriche, et y préoccupe les esprits. » *Loc. cit.*, p. 146. Le P. Vermeersch, d'après cela, combat l'opinion qui étend la dévotion au Sacré-Cœur jusqu'à la charité incréée. Sans nous engager à recevoir ses conclusions, suivons-le dans son enquête. Plusieurs ne se sont pas

posé la question d'une façon explicite. Mais ils parlent comme s'ils n'avaient en vue que la charité créée du Christ. Marguerite-Marie, suivant l'auteur, ne voit dans le Sacré-Cœur que le cœur de chair qui a tant aimé les hommes. Est-ce à dire qu'elle exclue l'amour incréé? Cela ne suit pas, nous le verrons. Je me demande même si elle ne l'inclut pas quelquefois, par exemple quand elle parle au P. Croiset des « divins trésors du Cœur de Dieu qui... est la source » de tout bien. *Lettres inédites,* lettre IV, p. 142. Analogue est le cas du P. de la Colombière, du P. Croiset, du P. de Galliffet, des évêques de Pologne dans leur beau *Mémorial :* nulle mention explicite de l'amour incréé. Le P. Vermeersch ramène à la même opinion Muzzarelli et Franzelin ; mais Muzzarelli fait une place à l'amour incréé dans la dévotion, et l'interprétation qui est donnée de Franzelin ne s'impose pas. On peut y ranger, si l'on veut, Gerdil, Zaccaria, Roothaan, Dalgairns; mais le P. Froment, qui écrivit, comme en concurrence avec le P. Croiset, sur les instances de la B. Marguerite-Marie, B. Tetamo, Marquez, Gautrelet probablement, Martorell et Castella, De San, Leroy, Bucceroni, Chevalier, Terrien, Nilles, Nix, Billot, Baruteil, Thill, font une place à la charité incréée. Les documents ecclésiastiques, sauf peut-être deux ou trois, semblent viser uniquement la charité créée. Des deux exceptions, l'une est certaine. C'est l'hymne des vêpres du Sacré-Cœur. Nous avons vu les deux vers où « l'amour a forcé Jésus à prendre un corps mortel ». Cet amour est aussitôt décrit comme « l'ouvrier qui a fait la terre, la mer et les astres » :

Ille amor almus artifex Terræ marisque et siderum.

Il s'agit donc de l'amour incréé. L'autre document est le décret même de 1765 : on y donne comme objet du culte « l'amour qui a poussé le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». N'est-ce pas désigner clairement l'amour incréé? Pas si clairement, dit le P. Vermeersch, et par une exégèse subtile mais sérieuse, il montre un autre sens comme très plausible, p. 178 sq. Il est vrai, un secrétaire de la S. C. des Rites en 1821, avec beaucoup de théologiens, a vu là l'amour incréé, p. 177. Mais il a bien pu se tromper sur ce point, comme il s'est trompé sur un autre. Et puis, chose curieuse, ce décret n'est pas reproduit dans le recueil officiel. Pourquoi cette omission? On l'ignore. Mais elle n'est pas pour en augmenter l'autorité, qui d'ailleurs ne s'imposerait pas devant des raisons graves, p. 177.

Un troisième texte me paraît mériter aussi attention. C'est l'invocation des litanies : *Cor Jesu, infinite amans et infinite amandum.* Je n'oserais pas cependant y appuyer trop. Car il est possible que l'*infinité* dont il est ici question doive se prendre de la dignité infinie de la personne plus que de la nature de l'acte considéré en lui-même. Je dis : *il est possible;* mais je ne vois pas que ce soit sûr : je sais des dévots du Sacré-Cœur, d'ailleurs bons théologiens, qui aiment à se redire que le Cœur de Jésus bat pour eux d'un amour infini, sans prétendre évidemment que l'amour infini et spirituel du Verbe ait à proprement parler un écho sensible dans le cœur de chair. Mais on doit reconnaître que les textes ne résolvent pas une question difficile, qui ne se posait pas nettement pour ceux qui les ont écrits. Ils ont un sens très beau et très plein, dans le sens de l'union personnelle de la nature humaine et par là du cœur humain de Jésus avec le Verbe de Dieu.

Néanmoins le P. Vermeersch s'attaque à forte partie. Sans vouloir le suivre dans ses déductions, voici comment on peut, semble-t-il, résoudre la question.

Une chose est sûre, sans conteste. L'amour que nous honorons directement dans le culte du Sacré-Cœur, c'est l'amour du Verbe incarné, du Dieu fait homme. Jésus est le Dieu-Homme et les fidèles, qui voient Jésus vivant et concret, ne séparent pas dans leurs hommages l'homme du Dieu. Le rayonnement de la personne divine illumine pour eux tout ce qu'ils voient de Jésus. Même quand ils regardent l'homme, quand ils écoutent les paroles qui tombent de ses lèvres, quand ils compatissent à ses souffrances, ils n'oublient pas qu'il est Dieu, et c'est cette pensée toujours présente qui donne son caractère à tous leurs rapports avec Jésus, de même que la réalité toujours actuelle de l'union donne son caractère et sa valeur à chacun des actes et des souffrances, à chacun des mots de Jésus. Jésus, pour eux, est essentiellement le Dieu-Homme dans l'unité indissoluble de l'union hypostatique : ni leur foi, ni leur amour ne peuvent le concevoir autrement. Dès lors la dévotion au Sacré-Cœur est nécessairement la dévotion au Dieu-Homme, l'amour qu'on y honore est nécessairement l'amour du Dieu-Homme. Voilà qui doit être regardé comme acquis ; en ce sens du moins, il est juste de dire, avec le P. Terrien : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.*

Mais, pour le P. Vermeersch, c'est là escamoter la question, non la résoudre. Nul, en effet, ne nie l'union personnelle ; nul ne prétend que l'amour que les fidèles honorent dans la dévotion au Cœur de Jésus soit un amour purement humain. La question est si c'est seulement l'amour humain du Dieu-Homme, ou si c'est aussi son amour divin; si c'est seulement l'amour dont il nous a aimés avec son cœur humain dans sa nature humaine, ou si c'est aussi l'amour dont il nous aime éternellement dans sa nature divine, par l'acte simple d'amour qui est son essence infinie. Les fidèles ne distinguent pas, si je ne me trompe, quoiqu'ils distinguent fort bien en Jésus la nature divine et la nature humaine, quoiqu'ils sachent reconnaître en lui un amour dont il nous aime comme homme, et un amour dont il nous aime comme Dieu. Et le fait qu'ils ne distinguent pas est en faveur de la non-distinction des deux amours dans leur culte; c'est tout Jésus qu'ils honorent sous la figure de son cœur de chair; tout son amour, semble-t-il, comme toute sa personne. Pour distinguer là où ils ne distinguent pas, il faudrait des raisons. Les théologiens cherchent s'il y en a.

On a beaucoup reproché à notre dévotion de favoriser le nestorianisme. Pure calomnie des jansénistes, les théologiens du Sacré-Cœur l'avaient réfutée d'avance, et Pie VI en a fait bonne justice dans le texte que nous avons cité. Mais si les fidèles n'honorent pas le Sacré-Cœur en nestoriens, il ne faut pas non plus, en supposant qu'ils confondent dans leur culte les natures et les opérations, le leur faire honorer en eutychiens ou en monothélites. Or n'est-ce pas le danger à craindre en raisonnant comme nous faisons, en passant de la personne à l'amour, en concluant de ce que l'honneur va à la personne qu'il va aussi à l'amour divin?

Mais nous ne passons pas, sans autre considération, de la personne à l'amour. Nous ne concluons pas de l'unité de personne à la fusion ou à la confusion des deux amours en un seul. Nous disons seulement ceci. Tout en distinguant les natures dans l'objet de leur dévotion, les fidèles y visent tout Jésus, la personne totale, la personne dans ses deux natures ; dès lors aussi on doit dire qu'ils la visent dans ses deux amours, à moins que des raisons spéciales ne nous fassent reconnaître qu'ils ont en vue un seul de ces deux amours, l'amour humain.

On dit : Les documents ne parlent que de l'amour créé. Je distingue : ils ne parlent que des bienfaits où paraît aussi l'amour créé, je le reconnais (sauf les exceptions dites plus haut), ils attribuent ces bienfaits au seul amour créé, j'attends qu'on le prouve. Et il y a différence, à cet égard, entre l'ordre de l'amour et celui de l'action. C'est Jésus, dans sa nature humaine, qui parle,

qui agit, qui souffre, qui institue les sacrements, qui demeure dans l'eucharistie ; mais il ne faut pas qu'il ait parlé, agi, souffert, et le reste sous l'influence de son seul amour créé. Pourquoi ne pas voir, sauf raisons du contraire, l'amour incréé se complaisant aussi dans ces œuvres de l'amour créé, donnant le branle pour ainsi dire, à cet amour créé ? Mais « s'il faut faire place à la charité incréée, elle doit occuper le premier rang ». Vermeersch, *loc. cit.*, p. 164. Ici encore je distingue : Si les deux amours étaient regardés en eux-mêmes, je l'accorde ; s'ils sont visés à travers le cœur de chair, je distingue encore : quand on en parle explicitement, soit on pourrait en douter ; s'il n'en est pas question explicitement, je le nie — à moins qu'on ne préfère accorder, ce qui revient au même, qu'en parlant de l'amour du Christ, sans l'avoir explicitement en vue ni comme créé ni comme incréé, on donne implicitement la première place à l'amour incréé, puisqu'on parle de cet amour tel qu'il est. Ce n'est donc pas dans cette voie non plus qu'il faut chercher la solution de la question. Mais « l'amour d'un cœur humain est censé humain lui-même, si l'on ne dit pas le contraire ». Vermeersch, *loc. cit.*, p. 164. On pourrait peut-être hésiter à dire oui, quand il s'agit d'un cas unique comme celui du Dieu-Homme. Il faut dire oui cependant, s'il s'agit de l'amour *de* ce cœur, de l'amour *où ce cœur est intéressé vitalement*. Mais la question est précisément s'il ne s'agit que de celui-là dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Ceux qui voient surtout le Sacré-Cœur *organe*, comme fait le P. de Galliffet, doivent être portés à regarder la dévotion comme étant la dévotion à l'amour humain de Jésus. Seul peut-être le P. Billot, qui pose si clairement que « le cœur est le symbole de l'amour parce qu'il en est l'organe », écrit cependant avec la même décision que « dans le Verbe incarné le cœur est le symbole à la fois de la charité incréée qui fit descendre le Verbe sur la terre et de la charité créée qui, éclatant dès le premier instant, le conduisit jusqu'à la croix ». Il entend sans doute que le symbolisme, tout en ayant son fondement dans le rapport vital, n'y a pas ses limites. Car le Sacré-Cœur n'est organe que par rapport à l'amour humain. D'autres y voient tout ce qui a rapport à l'amour, et y retrouvent tout Dieu, lequel, suivant le disciple bien-aimé, est amour. Mais ceux-là sont portés à perdre contact avec le cœur réel, avec le cœur de chair de Jésus. Or n'oublions pas que sans ce contact avec le cœur de chair, il n'y a plus dévotion au Sacré-Cœur. Que de belles pages on a écrites à propos du Sacré-Cœur sur l'amour de Dieu et sur ses opérations dans le monde, où la dévotion n'a pas d'autre part que d'avoir servi d'*à propos!*

Avec la notion du Sacré-Cœur *emblème*, on reprend contact avec le cœur réel et l'on reste libre de *faire signifier* à l'emblème non seulement l'amour qui retentit dans l'organe, mais aussi l'amour divin qui n'y a aucun écho. La question n'en est pas résolue du coup. Il ne s'agit pas de ce qui *peut* être, mais de ce qui *est dans la pensée de l'Église,* puisqu'il s'agit de la dévotion publique et officielle de l'Église, non d'une dévotion privée qui pourrait être différente. Mais n'oublions pas que le cœur emblème, tel que l'Église l'honore, est en même temps le cœur organe, le cœur de chair vivant en Jésus et battant dans sa poitrine le rythme de la vie et de l'amour.

Cette dernière remarque ne nous oblige-t-elle pas à conclure, à défaut de textes précis, que, dans la pensée de l'Église, la dévotion au Sacré-Cœur n'est décidément que la dévotion à l'amour créé, à l'amour humain, qui seul est l'amour *du* Sacré-Cœur, l'amour où il a sa part comme *organe,* en même temps que comme *emblème?* N'est-ce point là la raison que nous demandions pour avoir droit de restreindre à l'amour humain dans le Christ l'amour du Dieu fait homme que nous disons être certainement l'objet de la dévotion?

La conclusion ne s'impose pas, ce me semble. Voici pourquoi.

a) L'amour même du Cœur de Jésus n'est-il pas mis en branle par son amour incréé, et pourquoi dès lors le cœur, symbole de l'amour créé, ne le serait-il pas du même coup de l'amour incréé uni par un lien si intime de causalité avec l'amour créé? Cet amour incréé ne retentit pas directement dans le cœur de chair, je le veux bien ; mais il y retentit en produisant cet écho créé qui est l'amour du cœur de chair, et cela suffit pour que le cœur de chair me le rappelle, en même temps qu'il me rappelle l'amour créé.

b) Dans un sens analogue, je puis regarder l'amour incréé qui crée le cœur aimant de Jésus. Ce foyer d'amour, qui l'a allumé? Cet emblème vivant de l'amour, qui me le présente et me le donne? Si Jésus est une manifestation vivante de Dieu dans le monde, comment le Sacré-Cœur ne serait-il pas la manifestation vivante de l'amour et de l'amabilité de Dieu lui-même ? Or s'il en est ainsi, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

c) Enfin, la dévotion au Sacré-Cœur nous mène tout naturellement, comme nous l'avons vu, à la personne de Jésus se montrant à nous tout aimante et tout aimable. Le Sacré-Cœur, c'est Jésus, Jésus m'apparaissant dans sa nature humaine, mais Jésus se présentant du même coup à ma foi comme personne divine. Et de ce chef encore, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

13° *Résumé. Regard sur le cœur vivant : formules.* — Quel vaste champ ouvert au dévot du Sacré-Cœur ! Si sa dévotion est peu profonde ou peu éclairée, il se perdra peut-être à parler de l'amour de Dieu dans le monde, et le Sacré-Cœur n'y sera pour rien, ou n'y sera qu'un synonyme d'amour ; mais si elle comprend et goûte le Sacré-Cœur tel qu'il est, dans sa réalité vivante et concrète en même temps que dans son symbolisme si riche et si expressif, elle y saura lire tout Jésus dans la totalité de son double amour comme dans la totalité de ses deux natures harmonieusement unies dans la personne divine, dans le Dieu fait homme. Prenons garde de ne pas mesurer la richesse de la réalité à l'étroitesse de nos formules ; tâchons, au contraire, de multiplier ou d'élargir nos formules pour les rendre de moins en moins inadéquates, et de plus en plus proportionnées à la richesse de la réalité. Pour cela, remettons-nous devant le Cœur de Jésus, vivant et concret ; ou si l'on veut, devant Jésus qui nous montre son cœur. Étudions ce cœur en lui-même, ce qu'il est et ce qu'il signifie. Ainsi nous comprendrons mieux que par l'analyse des formules, si admirables soient-elles d'ampleur et de valeur expressive, ce qu'est la dévotion au Sacré-Cœur et quel en est l'objet propre.

Il faut des formules pourtant. Voici celles qui résument ce que nous avons dit sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur.

Cet objet est le cœur de chair de Jésus, vivant dans sa poitrine et battant d'amour pour les hommes.

C'est ce cœur de chair, symbole effectif et vivant de l'amour que Jésus a eu et a encore pour les hommes. Ainsi ce cœur nous apparaît avant tout comme en rapport de vie et d'expression avec l'amour du Verbe incarné pour nous.

C'est par là surtout que se définit la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est la dévotion à l'amour de Jésus pour nous, à l'amour dont il nous a aimés comme homme, et aussi dans une certaine mesure, si nos remarques à ce sujet sont justes, à l'amour dont il nous a aimés comme Dieu. Et si elle se plaît à étudier cet amour libéral et généreux dans tous ses bienfaits, elle s'arrête de préférence à ses principales manifestations, à la passion et à l'eucharistie.

Mais au lieu de trop serrer la dévotion dans ce symbolisme de l'amour, au risque peut-être d'oublier ou de ne plus voir assez nettement cet amour comme vivant, agissant, au risque peut-être de perdre contact avec ce cœur réel et vivant, la dévotion revient au cœur aimant pour y voir tout l'intime de Jésus, ses vertus et ses perfections, en même temps que ses douleurs et son amour. La vision de l'amour n'en est que plus nette et les amabilités y éclatent d'autant mieux.

De là, par une transition insensible, et sans perdre de vue le cœur de chair, elle va à la personne de celui qui nous montre ainsi son cœur tout aimant et tout aimable pour le trouver lui-même tout aimant et tout aimable dans le cœur qu'il nous présente, c'est-à-dire qu'il nous montre et qu'il nous offre.

II. Les fondements de la dévotion. — 1° *Fondements historiques.* — En fait, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'elle a été acceptée par l'Église, a reçu le branle de la B. Marguerite-Marie, et de ses révélations. Nous verrons qu'elle était en l'air, qu'elle se cherchait, pour ainsi dire. Mais il reste que, dans la pensée des dévots, la B. Marguerite-Marie a été l'instrument providentiel choisi pour faire éclore la dévotion, pour propager le culte et obtenir la fête. L'Église ne s'est pas appuyée, à proprement parler, sur la vérité des visions pour approuver le culte et instituer la fête. Ce sont choses qui tiennent par elles-mêmes. Mais il reste que la dépendance historique est réelle. Si donc les révélations faites à Marguerite-Marie étaient fausses, la fête, sans manquer d'appui, manquerait de fondements historiques, et l'on pourrait dire que, en fait, nous la devrions aux rêveries d'une visionnaire. L'Église l'entend ainsi. Aussi, dans des cas semblables, s'entoure-t-elle de toutes les garanties humaines pour s'assurer de la vérité des faits. Les visions de la Bienheureuse ont ces garanties; quels qu'en soient la nature et le comment, que Jésus se soit servi d'un instrument maladif ou d'un instrument parfaitement sain, les faits sont suffisamment prouvés, et suffisamment prouvé leur caractère surnaturel, pour appuyer une certitude humaine, pour qu'on puisse marcher et agir suivant cette certitude. Des faits aussi bien constatés font foi en cas ordinaires; l'Église n'a pas cru jusqu'ici que leur caractère surnaturel, dûment constaté lui aussi, fût une raison suffisante pour ne pas agir en ce cas comme on agit humainement en cas semblables, et elle va de l'avant. Elle n'y engage pas son infaillibilité; mais elle y engage son renom de prudence, de discrétion, de sérieux. Les révélations de la Bienheureuse, examinées comme elles doivent l'être, par des juges compétents, supportent la lumière; et s'il y a quelque part trace de légèreté, d'ignorance et de préjugés, ce n'est pas chez les juges ecclésiastiques qui les ont admises après mûr examen; c'est chez ceux qui les rejettent sans examen, ou après un examen fait dans des conditions telles qu'il ne saurait fonder une décision sérieuse. Qu'on lise les écrits de la Bienheureuse, sa vie, son procès de béatification et l'on verra si les garanties de sérieux et de science sont avec ceux qui ont dit oui ou avec ceux qui disent non. Nous dirons un mot des faits en étudiant l'histoire de la dévotion.

2° *Fondements dogmatiques.* — Ils ressortent déjà de ce qui a été dit plus haut. Le Cœur de Jésus est digne d'adoration, comme tout ce qui appartient à la personne de Jésus; non pas, sans doute, si on le considérait comme séparé de cette personne, sans rapport avec elle. Mais ce n'est pas ainsi qu'on le considère. Aux accusations des jansénistes on avait toujours répondu qu'on regardait le Sacré-Cœur comme uni à la personne du Verbe; Pie VI l'a expliqué authentiquement dans la bulle *Auctorem fidei*. Ainsi tombent toutes les préventions de nestorianisme, d'idolâtrie, etc.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas que le culte du Cœur de Jésus; elle est le culte de l'amour. Et certes, de ce chef, elle serait une invention de génie, si elle n'était l'effet de l'action du Saint-Esprit toujours vivant et agissant dans l'Église. Quelle idée admirable de dégager ainsi l'amour de Jésus dans chaque acte de sa vie, dans chacune de ses paroles, dans toute sa personne! Quelles convenances de cette dévotion avec l'idée même de Dieu qui est amour et bonté, avec l'idée de Jésus apparition vivante de la bénignité de Dieu et de son amour paternel, avec l'idée même du christianisme qui se présente dans son fond comme un grand effort de l'amour divin pour nous. Nous aurons peut-être occasion d'y revenir. Mais comment ne pas noter ici, à l'adresse de ceux qui cherchent l'essence du christianisme, que l'essence du christianisme c'est l'amour de Dieu pour l'homme manifesté en Jésus, et que la dévotion au Sacré-Cœur va saisir en Jésus même cet amour pour y rallumer notre amour.

Y a-t-il rien qui nous aide mieux à réaliser le vœu que saint Paul formait pour les fidèles : « Je fléchis les genoux devant le Père, de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre, afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être revêtus de force par son Esprit, en vue de l'homme intérieur; et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, enracinés et fondés dans la charité, vous puissiez comprendre avec tous les saints ce qu'il y a de largeur et de longueur, de hauteur et de profondeur, connaître l'amour du Christ qui dépasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu? » Eph., III, 14-20. De ce côté donc, la dévotion au Sacré-Cœur mérite tous les enthousiasmes et tous les éloges — et Dieu sait si elle a eu le don d'éveiller les enthousiasmes et d'attirer les éloges.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas seulement le culte du Cœur de Jésus; ni seulement le culte de l'amour qui nous a aimés jusqu'à ne vivre que pour nous, jusqu'à mourir pour nous, jusqu'à se donner à nous dans l'eucharistie. C'est le culte de l'amour dans celui du cœur; c'est le culte du cœur pour honorer l'amour, et c'est dans ce rapport établi entre le cœur et l'amour qu'est la principale difficulté soulevée contre la dévotion. Ce rapport n'est-il pas une erreur des vieux temps. Peut-on encore soutenir rien de semblable? Ceci nous amène à notre troisième question.

3° *Fondements philosophiques.* — On ne peut le nier, il n'y a pas toujours eu accord sur ce point entre les théologiens du Sacré-Cœur, et tous ne se sont pas tirés avec honneur des difficultés soulevées de ce chef contre leur chère dévotion, quelques-uns même ont donné à ce sujet des explications mauvaises, auxquelles il faut franchement renoncer. Mais d'autres, ce me semble, y renoncent avec trop de sans-gêne, et en substituent d'autres, qui laissent peut-être la dévotion traditionnelle en mauvaise posture.

Ces difficultés ne sont pas d'aujourd'hui et on n'a pas attendu le progrès de la physiologie moderne pour les soulever. Quand le P. de Galliffet en 1726 « postula » pour l'établissement de la fête, et remit aux cardinaux et consulteurs de la S. C. des Rites, d'abord son beau livre *De cultu sacrosancti cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi*, puis des *Excerpta* du même livre *ad pleniorem cognitionem causæ necessaria*, on trouva son travail, nous dit Benoît XIV, de tous points excellent, *omnibus numeris absolutæ*. *De servorum Dei beatificatione*, l. IV, part. II, c. XXXI, n. 20, Prato, 1831, t. IV, p. 702. Le promoteur de foi, qui était Prosper Lambertini lui-même, le futur pape Benoît XIV, quoique personnellement favorable à la cause, nous dit le P. de Galliffet, fit consciencieusement ses objections « d'avocat du diable ». L'une d'elles ne fut proposée que de vive voix; et ce fut elle, semble-t-il, qui émut le plus la S. C. « J'ajoutai de vive voix, écrit le pape, que

les postulateurs posaient comme principe que le cœur est, comme on dit, le *comprincipe* sensible de toutes les vertus et affections, et comme le centre de toutes les joies et des peines intimes, mais il y avait là un problème philosophique, puisque les philosophes modernes placent l'amour, la haine, et les autres affections de l'âme (*animi*), non pas dans le cœur, comme dans leur siège, mais dans le cerveau. » Et il renvoie à Muratori. *Loc. cit.*, n. 25, p. 704. « C'est pourquoi, continue le pape, racontant son avis motivé, comme il n'y avait pas encore de décision de l'Église sur la vérité de l'une ou l'autre de ces opinions, et que l'Église s'est toujours prudemment abstenue et s'abstient encore de prononcer sur ces questions, j'insinuai respectueusement qu'il ne fallait pas accorder une demande fondée surtout sur les opinions des anciens philosophes, en contradiction avec les modernes. » *Loc. cit.*, p. 705. En conséquence (*his cohærenter*), la réponse fut ajournée, ce qui était une façon d'épargner un refus (1727). Les postulateurs ayant poussé leur pointe, le refus ne tarda pas à venir (1729). On constate, en effet, que le P. de Galliffet faisait très grande la part du cœur dans la production même des affections. On fut plus prudent plus tard. On distingua les faits tenus pour certains de l'explication incertaine. Voir dans Nilles, l. I, part. I, c. II, § 4, 8, n. 4, p. 73; c. III, § 2, p. 150. Même dans l'exposition de ces faits donnés pour certains, il se mêlait, sans qu'on s'en doutât, des assertions erronées; mais le principe était nettement posé que l'Église pouvait prononcer sur la dévotion au Sacré-Cœur sans prononcer sur les opinions contestées. C'est ce qu'elle a fait. Il était difficile cependant que rien ne trahît, dans les exposés des motifs, qu'elle joint d'ordinaire aux grands actes de son autorité, les flux et reflux de l'opinion scientifique en ces matières. On peut, en effet, en saisir quelque trace légère dans tel mot, dans la préférence donnée à telle expression. En général, elle a évité les expressions contestées comme *comprincipium,* comme aussi, je crois, *organum;* nous l'avons vue substituer en un cas le mot *symbolum,* aux mots *fons* et *origo,* qui lui étaient proposés; elle a employé le mot *sedes* comme exprimant un fait d'expérience, le contre-coup de nos affections dans le cœur. Grâce à cette prudence, les opinions nouvelles en physiologie se sont substituées peu à peu aux opinions anciennes, sans que la dévotion au Sacré-Cœur se soit trouvée directement en cause. On a laissé les savants substituer au cœur, pour l'explication de la sensibilité, le cerveau et le système nerveux, l'un faisant fonction de récepteur et de transmetteur, l'autre servant de fil de transmission; et l'on a continué de parler comme autrefois du cœur qui souffre et qui aime, qui s'émeut en battant plus fort, qui se glace en se resserrant, parce que le langage courant ne prétend pas donner des explications scientifiques, mais exprimer de façon intelligible ce que l'on ressent et ce que l'on éprouve. Ainsi la science et la dévotion allaient chacune son chemin sans presque se connaître; et si elles se rencontraient quelquefois, c'était sans presque jamais se heurter. Quelques médecins matérialistes lançaient bien de temps en temps quelque grossière injure à la dévotion; mais on était si habitué à l'injure et à l'ignorance de ce côté-là, que l'on n'y faisait pas attention. De temps en temps, quelques théologiens essayaient d'expliquer le culte du Sacré-Cœur, en fonction des données nouvelles de la science. Ainsi le P. Jungmann, professeur à l'université d'Inspruck, dans ses *Fünf Sätze.* Ainsi son frère, l'abbé Bernard Jungmann, professeur à l'université de Louvain, dans ses thèses sur le Sacré-Cœur. Ces retouches aux vieilles explications étaient faites de main légère et discrète, et l'ensemble des théologiens en profitaient pour éviter quelques erreurs d'expression, pour délimiter avec plus de précision le sens et la portée du culte. En février 1870, le P. de Bigault exposait, dans les *Études*, les idées du P. Jungmann et personne n'y trouva à redire.

Le choc eut lieu cependant entre la science et la piété. C'est presque toujours la condition d'un accord durable où chacune apprend à connaître les limites de son domaine et s'y contienne pour laisser sa voisine évoluer à son aise dans le sien. L'occasion du choc furent les ouvrages de M. Riche, prêtre de Saint-Sulpice, *Les merveilles du cœur*, Paris, 1877, *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, 1878. Le P. Lamière crut sa chère dévotion compromise et partit en guerre contre M. Riche. Celui-ci répliqua. La polémique eut, comme c'est l'ordinaire, des vivacités regrettables; les âmes dévotes furent troublées. Pie IX intervint pour « qu'on cessât toute polémique sur le Sacré-Cœur, jugeant le moment inopportun pour entretenir entre catholiques des discussions sur ce sujet ». Cité par Riche, *Les fonctions de l'organe cardiaque,* Paris, 1879, p. XIV. La polémique a eu, comme il arrive, de bons résultats. Personne, je pense, n'écrira plus que « le Cœur de Jésus est le principal organe des affections sensibles du Verbe incarné; qu'il est le co-principe de ses vertus, le foyer et la source de sa charité. La fonction éternelle du cœur, c'est de recevoir les impressions de cet amour et d'en produire les actes », cité dans Terrien, p. 53; ni ceci: « De même que l'âme pense et juge par le cerveau, c'est elle qui sent, qui aime et qui s'émeut par le cœur, comme c'est elle encore qui voit par les yeux. » *Ibid.* Personne surtout ne s'avisera de soutenir que la dévotion au Sacré-Cœur est essentiellement intéressée à cela: « La divergence des opinions sur ce point n'a servi qu'à retarder le triomphe de la B. Marguerite-Marie et l'établissement du règne social du Sacré-Cœur de Jésus, » ni que c'est là « venger la tradition, l'Église et ses docteurs, Jésus-Christ lui-même et la Bienheureuse, Pie IX et les théologiens qui ont enseigné cette vérité ». *Ibid.*, p. 54.

A ces affirmations peu mesurées, il suffit d'opposer les textes. C'est comme symbole d'amour, non comme organe d'amour, que la dévotion a été approuvée et a fait son chemin. Le cardinal Gerdil, qui combattit d'ailleurs les explications du P. Feller, d'accord sur ce point avec les jansénistes, sur le sens purement métaphorique à donner au mot cœur dans la dévotion, écrivait: « L'unique raison pour laquelle la S. C. a cru devoir accorder l'office et la messe propres du Sacré-Cœur, c'est qu'il est le symbole de l'amour de Jésus-Christ. » Cité par Terrien, p. 61. Les tenants mêmes des vieilles opinions en conviennent. Ainsi le P. Emmanuel Marquez, *Defensio cultus SS. Cordis*: « La fête du Sacré-Cœur nous le présente comme un symbole d'amour; car, à vrai dire, elle n'est pas autre chose qu'une fête où la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son divin Cœur. Or une fête où la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son cœur ne suppose rien de faux ni d'incertain. En effet, pour la justifier, que faut-il? Une seule chose, à savoir que ce cœur symbolise réellement la charité de Jésus. » Cité par Terrien, p. 62. Et répondant directement à l'objection que le cœur pourrait bien n'être pas l'organe de l'amour sensible, il écrit: « La réponse est aisée. Ni la fête, ni la dévotion du Cœur de Jésus ne reposent sur l'opinion qui donne au cœur le rôle d'organe dans la production de nos sentiments. En effet... et la fête et le culte supposent comme unique condition le symbolisme du Cœur de Jésus. Or c'est là ce qui n'est aucunement contestable, quelque opinion d'ailleurs qu'on embrasse sur le rôle du cœur. Que celui-ci soit ou ne soit pas l'organe de l'amour, il en demeure le naturel symbole, en vertu de l'étroite affinité qui l'y attache. » *Ibid.*

Et qu'on ne parle pas ici de recul, après coup, devant la science. L'Église a si bien tenu compte, dès les dé-

buts, des hypothèses de la science — ce n'étaient que des hypothèses d'ailleurs peu exactes elles-mêmes, aux temps de Galliffet et de Lambertini — qu'elle n'a voulu se prononcer pour le culte que quand elle a bien vu qu'elle pouvait le faire sans s'inféoder à des opinions variables et incertaines. Que les premiers théologiens de la dévotion — et encore plusieurs d'entre eux, comme le P. Croiset, sont-ils fort réservés sur ce point — aient trop donné au cœur, soit ; mais ils l'ont fait beaucoup plus dans leurs développements sur l'excellence de la dévotion que dans leurs explications sur l'objet propre de la dévotion.

Il reste que la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée, si le cœur est vraiment l'emblème de l'amour. Et qui peut nier qu'il le soit?

J'ai peur cependant que quelques-uns ne soient amenés par cette idée d'emblème ou à sacrifier le rapport réel du cœur de chair à l'amour, fondement du symbolisme, ou à ne plus donner à la dévotion toute son ampleur et toute sa portée, en restreignant par trop le champ du symbolisme et la valeur représentative du cœur. N'oublions jamais que la dévotion au Sacré-Cœur ne serait plus ce qu'elle est, si elle perdait contact avec le cœur réel, et si le cœur de Jésus n'était pas conçu comme en rapport réel avec la vie effective de Jésus, et par là avec tout l'intime de Jésus.

Voici donc, si je ne me trompe, comment à peu près on peut formuler les rapports de la dévotion au Sacré-Cœur avec la science du cœur.

Le cœur de Jésus est un cœur humain parfait; le cœur est chez lui ce qu'il est normalement chez nous. Or *nous sentons* notre cœur intéressé dans nos états affectifs et jusque dans nos dispositions morales; nous sentons nos états affectifs et jusqu'à nos dispositions morales reliés avec certains états et certains mouvements de notre cœur. Ce n'est pas seulement par métaphore que nous disons : Le cœur me battait fort; j'avais le cœur gros; j'en ai encore le cœur serré; mon cœur se dilatait; il était comme liquéfié; il a le cœur chaud. Ces expressions traduisent pour nous une réalité physiologique en même temps qu'une réalité psychique. En quoi consiste cette réalité physiologique, nous ne saurions le dire, et nous laissons aux physiologistes le soin de l'expliquer. Mais cette correspondance est pour nous un fait d'expérience, et c'est sur ce fait d'expérience que repose le symbolisme du cœur, que repose toute la dévotion au Sacré-Cœur.

Pour nous rendre compte des choses en elles-mêmes, nous recourons aux philosophes et aux savants. Les philosophes nous disent que le cœur ne saurait être l'organe d'un amour spirituel; ils ajoutent qu'un amour vraiment humain a naturellement quelque chose de sensible en même temps que de spirituel, l'homme étant un animal raisonnable, et qu'un amour sensible doit être en rapport avec un organe corporel. Ici le physiologue intervient, et tout en nous disant que l'organe propre de nos émotions sensibles n'est pas le cœur, mais que « le cœur, organe principal de la circulation du sang, est encore un centre où viennent retentir toutes les impressions nerveuses sensitives ». Claude Bernard, cité par Terrien, p. 137. Voir Riche, *Les fonctions cardiaques*, c. IV, p. 98 sq. Et certes, il est intéressant d'entendre les savants nous expliquer ce que nous éprouvons, et nous redire, ce que nous savions bien, que « l'amour qui fait palpiter le cœur n'est... pas seulement une formule poétique, c'est aussi une réalité physiologique ». Claude Bernard, cité par Riche, *op. cit.*, p. 105. Nous les écouterons de même avec intérêt, quand ils nous diront que la vie végétative et notamment la circulation du sang, dont le cœur est l'organe principal, est en rapport étroit de cause et d'effet avec la vie affective. Mais nous n'oublierons pas que notre dévotion repose sur des expériences immédiates antérieures à la science; qu'elle n'est donc pas solidaire des découvertes de la science, moins encore de ses tâtonnements et de ses hypothèses changeantes. Elle se meut dans un autre domaine, quelques faits d'expérience quotidienne suffisent pour fonder le symbolisme du cœur et pour établir qu'il est en rapport réel avec notre vie affective. Avec cela la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée en physiologie. La science vient après et vient à côté. Les théologiens du Sacré-Cœur l'ont oublié parfois. Espérons qu'ils ne l'oublieront plus.

III. L'ACTE PROPRE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — Une dévotion se spécifie surtout par son objet; mais elle est, en elle-même, un ensemble d'idées, de sentiments, de pratiques, en rapport avec cet objet. Pour achever de la connaître, il faut donc l'étudier aussi de ce côté, en nous demandant quel est l'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur.

La réponse peut se déduire de l'objet et de la fin de la dévotion, cette fin étant elle-même déterminée par la nature de l'objet. Mais pour ne pas procéder uniquement *a priori,* nous devrons examiner aussi les textes et les faits.

La question de l'acte propre pourrait tout aussi bien s'exprimer ainsi : Quel est l'esprit et le caractère propre de la dévotion au Sacré-Cœur, quelles en sont les pratiques spéciales suivant cet esprit et ce caractère? On peut tout ramener à ces deux chefs : fin et acte propre de la dévotion, en expliquant l'esprit, les pratiques, le caractère.

1° *Fin de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quand Jésus montrait à la B. Marguerite-Marie son cœur brûlant d'amour pour les hommes, et ne pouvant plus contenir les flammes qui le dévoraient, voulant faire part à tous des richesses infinies de son Cœur, que voulait-il? Attirer l'attention des hommes sur cet amour, les amener à lui rendre hommage, les inviter à puiser dans ce Cœur infiniment riche. Si, suivant les paroles de la Bienheureuse, « il prend un singulier plaisir à être honoré sous la figure de son Cœur de chair, » quel but veut-il que nous nous proposions en lui rendant cet honneur? Il s'agit de la fin précise et prochaine de la dévotion, non pas de la fin dernière et générale, qui est évidemment la gloire de Dieu et la sanctification des âmes. Il veut que nous nous proposions d'honorer son amour, et d'y répondre en lui rendant amour pour amour. La manifestation du Sacré-Cœur à la B. Marguerite-Marie est la manifestation de l'amour. La réponse qu'elle demande est évidemment une réponse d'amour. On peut donc ramener toute la dévotion à ceci. D'un côté, un amour qui appelle l'amour, un amour tendre et débordant qui appelle un amour proportionné; de l'autre côté, l'amour qui répond à l'appel de l'amour, l'amour soucieux de n'être pas trop en reste avec l'amour immense qui l'a prévenu et qui le provoque. Si la dévotion au Sacré-Cœur se ramène, suivant le mot de Pie VI, à vénérer l'immense charité et l'amour prodigue (*effusum*) de Notre-Seigneur pour nous, il est clair que c'est pour allumer notre amour à ce foyer d'amour. La chose va de soi. Quelques textes seulement pour montrer qu'il en est bien ainsi. La Bienheureuse écrit au P. Croiset : « Il m'était montré un Cœur toujours présent, jetant des flammes de toute part avec ces paroles : Si tu savais combien je suis altéré de me faire aimer des hommes, tu ne négligerais rien pour cela... J'ai soif, je brûle d'être aimé. » *Lettres inédites,* lettre VI, p. 180. Elle avait écrit précédemment à la Mère de Saumaise : « Il régnera malgré ses ennemis, et se rendra le maître et le possesseur de nos cœurs; car c'est sa principale fin dans cette dévotion que de convertir les âmes à son amour. » Lettre LVII, *Vie et œuvres,* t. II, p. 115; 2e édit., lettre LVIII, p. 152.

Et encore au P. Croiset : « Il me fit voir que l'ardent

désir qu'il avait d'être aimé des hommes, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. Tous ceux qui voudraient lui rendre et procurer tout l'amour, l'honneur et la gloire qui serait en leur pouvoir, il les enrichirait avec abondance et profusion de ces divins trésors du Cœur de Dieu, qui en était la source. Pour cela « il fallait l'honorer sous la figure de ce Cœur de chair. Cette dévotion était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles d'une telle rédemption amoureuse, pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour, qu'il voulait rétablir dans le cœur de tous ceux qui voudraient embrasser cette dévotion ». *Lettres inédites,* lettre IV, p. 142. C'est bien ainsi que l'entendaient les promoteurs de la dévotion : « La fin de la nouvelle dévotion, disait le postulateur de 1697, est de payer un tribut d'amour à la source même de l'amour. » *Memoriale.* « La première fin qu'on ait en vue, disait le postulateur de 1727, le P. de Galliffet, est de répondre à l'amour du Christ. » Et le P. Croiset : « Ce n'est ici proprement qu'un exercice d'amour : l'amour en est l'objet, l'amour en est le motif principal, et c'est l'amour qui doit en être la fin. » Ire part., c. I, p. 3-4. C'est bien ainsi que l'entend l'Église. Elle dit, par exemple, dans l'hymne de laudes, *Quis non amantem redamet? Quis non redemptus diligat?* Elle dit dans la secrète de la messe *Egredimini :* « Nous vous supplions, Seigneur, que le Saint-Esprit nous enflamme de l'amour que Notre-Seigneur Jésus-Christ a fait jaillir de son Cœur sur la terre, et dont il a voulu qu'elle s'embrase. » Quand Pie IX, en 1856, étendait la fête du Sacré-Cœur à l'Église entière, c'était pour « fournir aux fidèles des stimulants (*incitamenta*) pour aimer et payer d'amour (*ad amandum et redamandum*) le Cœur de Celui qui nous a aimés et lavés de nos péchés dans son sang ». Dans Nilles, l. I, part. I, c. IV, § 1, t. I, p. 167. Quand il élève la fête à un rite supérieur, c'est pour que « la dévotion d'amour au Cœur de notre rédempteur se propage toujours plus, et descende plus avant dans le cœur des fidèles, et qu'ainsi la charité, qui chez plusieurs s'est refroidie, se ranime aux feux du divin amour ». *Ibid.,* § 4, p. 170. Il dit dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : « Jésus n'a rien de plus à cœur que d'allumer dans le cœur des hommes la flamme d'amour dont son propre Cœur était embrasé. Pour y mieux réussir, il a voulu que s'établît et se propageât dans l'Église le culte de son très saint Cœur. » Dans Nilles, l. I, part. II, c. II, § 2, t. I, p. 346. La médaille commémorative de la béatification représentait Jésus montrant son Cœur, avec cette légende : *Cor ut redametur exhibet.* Voir Terrien, p. 180, note. Léon XIII a répété les mêmes enseignements. Dans son encyclique du 28 juin 1889, il écrit : « Le désir le plus ardent de notre Sauveur, c'est de voir naître et grandir chez les fidèles le feu d'amour dont son propre Cœur est dévoré. Allons donc à Celui qui ne nous demande comme prix de sa charité que la réciprocité de l'amour. » D'après Terrien, p. 180.

On peut dire que tous les documents nous ramènent à cette idée. Il n'y a qu'à choisir.

Ajoutons que la dévotion étant un retour d'amour à l'amour méconnu et outragé, cet amour se présente naturellement comme un amour de réparation. Aussi, comme nous le verrons, les documents nous parlent-ils de réparation en même temps que d'amour.

2° *L'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur; esprit, caractère, pratiques.* — C'est une question sur laquelle on a parfois discuté. Pour nous, elle est résolue par ce qui précède : l'acte propre de la dévotion est évidemment l'acte d'amour. Jésus donne son cœur pour avoir le nôtre. La dévotion à l'amour est par essence une dévotion d'amour. Sa devise est : *Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos,* I Joa., IV, 19, ou bien encore : *Sic nos amantem quis non redamaret?*

A l'amour nous répondons par l'amour. Mais, si tout le bien, par cela même qu'il se présente comme une réponse à l'amour, cet amour a des caractères spéciaux, déterminés pour une bonne part par l'amour qu'il doit reconnaître en y répondant. Je ne parle pas de la nuance indescriptible que lui donnera le sentiment toujours présent de la distance entre lui et nous, de ce qu'il est et de ce que nous sommes, qui nous met à son égard dans une attitude analogue à celle des apôtres après la résurrection, au matin de la pêche miraculeuse, mangeant sous son regard le petit déjeuner qu'il leur a préparé lui-même, et n'osant lui demander qui il est, sachant bien que c'était Jésus, qui déteint sur toutes les relations entre lui et nous pour fondre ensemble la condescendance infinie, qui sans déchoir descend à la plus intime familiarité, et le respect affectueux qui ose aimer simplement sans oublier l'audace qu'il y a d'aimer si haut. Il faut indiquer certains traits plus spéciaux de cet amour tel que le demande cette dévotion. C'est un amour réciproque et qui n'oublie jamais qu'il est aimé. S'il était tenté de l'oublier, un regard sur le Sacré-Cœur le lui rappelle aussitôt. Cet amour réciproque est, malgré les distances, un amour d'amitié, un amour de familiarité, avec la nuance que nous avons dite. Cela tient en partie, sans doute, à ce que l'amour du Sacré-Cœur pour nous se présente comme un amour humain, sous des formes sensibles, à la mesure, pour ainsi dire, de notre cœur. Mais cela tient surtout à ce que cet amour étant celui de Jésus, du Verbe incarné, nous ne pouvons oublier qu'il a voulu être de notre famille pour nous faire de la sienne, qu'il a voulu, étant Dieu, se faire homme, pour faire de l'homme un Dieu.

Cet amour réciproque n'oublie pas qu'il a été prévenu; que Jésus a fait toutes les avances et que lui n'a qu'à répondre. Il s'arrête donc à étudier cet amour prévenant et tout ce qu'il a fait, et il essaie, tout en sachant bien qu'il n'y arrivera jamais, de répondre aux tendresses et aux ardeurs de cet amour par tout ce qu'il a de tendresse et d'ardeur, à sa générosité par tout ce qu'il a de dévouement désintéressé, etc. Bref, il s'efforce, dans une lutte inégale, de répondre par la perfection de l'amour à l'amour parfait qui l'a prévenu.

Mais l'amour de Jésus, tel qu'il s'est montré à la Bienheureuse, est un amour méconnu et outragé. Et c'est ce qui donne son importance à l'acte de réparation dans le culte du Sacré-Cœur. Cette place de la réparation y est telle que parfois on semble la présenter comme l'acte premier et essentiel de la dévotion. Il n'en est rien cependant. Et d'abord, la réparation telle qu'elle nous apparaît ici est une réparation d'amour, non une réparation de justice ou d'expiation; elle se traduit par l'amende honorable, qui s'adresse précisément à l'amour méconnu et outragé. L'amour vient donc en première ligne. Ajoutons que la réparation est mise au second rang dans les textes. Il y est dit que la fin principale de la dévotion est l'amour; la réparation ne vient qu'après et comme acte spécial d'amour envers l'amour méconnu et outragé. L'amour, la consécration ou don complet de soi au Sacré-Cœur, tient infiniment plus de place dans les écrits et les préoccupations de la B. Marguerite-Marie que la réparation et l'amende honorable. Il en serait autrement qu'il ne faudrait pas pour cela mettre celle-ci en premier lieu. Par la force des choses, elle ne vient qu'après, comme acte spécial d'amour.

D'autres actes, d'autres pratiques sont chers aux dévots du Sacré-Cœur : communion réparatrice et dévotion à l'eucharistie, heure sainte et dévotion à la passion, etc. Tout cela découle de la nature propre de

cette dévotion. Ce sont des effets de l'amour. Rien ne lui est étranger de ce qui traduit l'amour. Mais tout ce qu'on fait et tout ce qu'on souffre s'y rapporte à l'amour comme à sa source, à l'amour comme à son terme. Lisez ce que saint Paul dit de la charité, I Cor., XIII, 5 sq., vous y trouverez comme une description de la vraie dévotion au Sacré-Cœur, parce que vous y trouverez une description du véritable amour. L'esprit de la dévotion est donc l'esprit d'amour. Toutes les pratiques en sont animées; toutes en partent. Partout où nous trouvons la dévotion au Sacré-Cœur nous remarquons ce caractère d'amour.

C'est par amour qu'elle s'attache à Jésus pour y étudier son amour depuis la crèche jusqu'au Calvaire, s'arrêtant aux faits extérieurs, mais pour y chercher les traces de l'amour; c'est pour mieux aimer qu'elle cherche à le mieux connaître. C'est par amour qu'elle compatit à ses peines, qu'elle lui rend hommage en le voyant méconnu, qu'elle jouit de ses joies et de ses triomphes comme si c'étaient les siens, qu'elle vit de lui enfin, et qu'elle s'efforce de lui plaire en l'aimant de plus en plus pour lui montrer son amour, et de se rendre de plus en plus aimable à ses yeux pour contenter cet amour.

C'est aux prédicateurs et aux auteurs ascétiques qu'il appartient de développer toutes ces choses. Il fallait les indiquer ici pour aider à se faire une idée plus juste et plus vivante de la dévotion.

IV. CONCLUSION. — *Cette dévotion comparée à d'autres; son rapport avec le fond du christianisme en tant que le christianisme est la religion de Jésus et la religion de l'amour.* — Toutes les dévotions, qui ont pour objet les mystères de Jésus, s'adressent à la personne de Jésus; mais elles le visent dans un état spécial ou dans un fait de sa vie. A Noël, nous honorons Jésus naissant; dans la passion, Jésus souffrant; à Pâques, Jésus ressuscité, etc. La dévotion au Sacré-Cœur ne s'attache à aucun mystère spécial de Jésus, ni à aucun de ses états. Mais tous sont de son ressort, dans ce qu'ils ont de plus intime, en tant qu'elle y étudie son cœur, son amour, ses sentiments intimes et ses vertus. Elle va donc au fond de chaque mystère pour en chercher l'âme, pour en dégager l'esprit, pour en avoir l'explication dernière. « Ainsi, disait le postulateur de 1765, par la fête du Cœur de Jésus — il faut en dire autant de la dévotion — on ne nous représente pas seulement quelque grâce spéciale, on nous ouvre toute grande la source de toutes les grâces. On n'y rappelle pas un mystère particulier; on propose à méditer et à adorer le principe de tous les mystères. Tout ce qu'il y a de grâces et de mystères dans l'intime de Jésus et dans les secrets de son cœur; tous les biens qui ont découlé pour les hommes de cet amour du très aimant rédempteur; tout ce que la passion intérieure du Christ... offre à notre regard et à notre amour, tout cela nous est représenté par la fête du Sacré-Cœur de Jésus, y est rappelé, y est honoré. » *Replicatio*, n. 20, dans Nilles, l. I, part. I, c. III, § 3, t, I. p. 146.

On comprend, d'après cela, ce que nous disent les prédicateurs des convenances liturgiques de la fête et de sa place dans le cycle annuel, après tous les mystères spéciaux dont elle rappelle le souvenir en en dégageant comme la quintessence. On comprend ce qu'ils nous disent de l'excellence de cette dévotion, soit qu'on en regarde l'objet, soit qu'on en regarde la fin, soit qu'on en regarde l'acte propre. Sans les suivre dans ces développements, contentons-nous d'y voir un résumé clair et profond, une expression vive et parlante, la formule la plus heureuse de l'essence même du christianisme.

Qu'est-ce en effet que le christianisme dans son fond le plus intime? C'est la religion de Jésus et c'est la religion de l'amour.

La religion de Jésus. Regardons les choses du côté de Dieu. Il ne nous connaît, pour ainsi dire, et ne nous aime qu'en Jésus, dans le seul médiateur; il n'agrée nos hommages que présentés par Jésus; pas d'autre commerce entre lui et nous que par l'intermédiaire de Jésus; nous n'existons, on peut dire, pour lui, dans l'ordre surnaturel, qu'en Jésus et par Jésus. Regardons-les de notre côté. Nous ne sommes sauvés qu'en Jésus; nous ne connaissons Dieu que par Jésus; nous ne pouvons l'aimer que par Jésus; nous ne vivons de la vie surnaturelle qu'en tant et dans la mesure où nous sommes un avec Jésus. Il est vraiment le tout de notre religion, le tout de la vie chrétienne. Eh bien! rien ne nous donne Jésus, ne nous le fait connaître et aimer dans son fond, ne nous met en rapport intime et personnel avec lui, ne nous fait vivre de lui et en lui comme la dévotion au Sacré-Cœur. N'est-elle pas entre lui et nous la fusion des cœurs, qui de deux ne fait qu'un? Avec le Sacré-Cœur nous avons tout Jésus. De ce chef peut-on trouver rien de plus expressif, rien de plus efficace? Saint Jean Chrysostome résumait saint Paul en disant : Le cœur de Paul, c'est le cœur du Christ. La dévotion au Sacré-Cœur fait du cœur chrétien le cœur de Jésus.

Religion d'amour. On a défini la religion comme la rencontre de deux amours. Comme religion, elle n'est pas proprement cela; elle est affaire de devoir, reconnaissance des relations essentielles entre Dieu et nous; et ces relations ne sont pas, à ne regarder que la nature des choses, des relations d'amitié, ce sont des relations de maître à serviteur, de créateur à créature. Pour que soient possibles ces relations d'amitié entre lui et nous, il faut une volonté spéciale de Dieu nous élevant à l'ordre surnaturel, une effusion de l'esprit d'adoption nous permettant de dire mon Père, à celui qui, nous adoptant, veut bien nous appeler ses fils.

Mais si la religion, comme telle, ne peut pas se définir la rencontre de deux amours, le christianisme le peut, et c'est là une des plus belles idées et des plus vraies que l'on en puisse donner. Du côté de Dieu, c'est un grand effort d'amour, pour gagner notre amour. On l'a défini, une grande pitié venant au secours d'une grande misère. Mais cette pitié même d'où vient-elle? De l'amour. Le premier, comme le dernier mot, des voies de Dieu sur nous, c'est l'amour. A quoi devons-nous Jésus? A l'amour. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Joa., III, 16. A quoi la passion et la rédemption? A l'amour : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me.* Gal., II, 20. Tout le mystère de Jésus se présente comme un suprême effort de l'amour : *Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos.* Joa., XIII, 1. L'Église tout entière, avec ses sacrements, et sa magnifique organisation pour propager dans le monde la grâce et la vérité, est un don de l'amour, et Dieu a voulu que la première loi de son gouvernement fût la loi d'amour, l'amour de Dieu débordant en amour sur les hommes : *Amas me?... pasce agnos meos,* Joa., XXI, 17; que la première loi imposée aux fidèles fût la loi d'amour. C'est le grand commandement. Si l'on accomplit celui-là, tout ira bien : *Dilige et fac quod vis.*

Du côté des fidèles, tout se ramène également à l'amour. La loi, nous venons de le voir, se résume dans l'amour; la foi chrétienne, c'est saint Jean qui nous le dit, se caractérise comme la foi en l'amour : *Et nos credidimus caritati,* Joa., IV, 16; toute la vie chrétienne consiste à vivre en Jésus par l'amour; et la perfection chrétienne se définit par l'union d'amour et la transformation amoureuse en Jésus. Il est donc vrai, la religion chrétienne se résume en l'amour. C'est dire qu'elle se résume dans le Sacré-Cœur, puisque la dévotion au Sacré-Cœur est tout entière dévotion à l'amour, dévotion d'amour.

Enfin, le christianisme n'est pas Jésus et l'amour

comme deux choses distinctes. C'est l'amour de Jésus pour nous et notre amour pour Jésus; c'est l'amour de Dieu pour nous en Jésus, et notre amour pour Dieu en Jésus. N'est-ce pas redire, en autres termes, que le christianisme est tout entier dans le Sacré-Cœur?

Sans doute, ce n'est pas là une formule nécessaire. Mais qui peut nier que ce soit une formule admirable, courte, claire, singulièrement expressive, parlant à la fois au cœur et à l'esprit, à l'âme et aux sens?

Il n'y a pas lieu de s'étonner, s'il en est ainsi, des magnifiques promesses de Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie, en faveur des dévots à son Sacré-Cœur. Que ne peut-on attendre d'un tel amour? Ni s'étonner des fruits singuliers qu'elle attache à cette dévotion. Que ne fera pas dans l'âme, si une fois elle s'y implante, la dévotion de l'amour répondant à un tel amour?

Cela peut nous aider à comprendre le mot singulièrement bardi de la B. Marguerite-Marie, que le Sacré-Cœur était comme un nouveau médiateur. Comment nouveau médiateur? Comme manifestation nouvelle de l'éternel et unique médiateur, nous faisant comme un nouveau don de lui-même en nous donnant son Cœur à découvert.

Cela peut nous aider à comprendre aussi que Léon XIII ait désigné le Sacré-Cœur comme le *labarum* des temps nouveaux. Non pas que la croix doive disparaître et s'effacer devant le Cœur. Mais le Cœur nous fera mieux comprendre et connaître la croix; il nous fait entrer dans le fond même du mystère de la rédemption; il en fait déborder jusqu'à nous les fruits de salut. Le règne du Sacré-Cœur assure le règne de Dieu sur la terre.

II. Développement historique de la dévotion. — On a débité à ce sujet bien des insanités, le mot n'est pas trop fort. La *Realencyklopädie für protestantische Theologie,* si sérieuse d'ordinaire et si bien informée quand il ne s'agit pas de choses spécifiquement catholiques, commence son article sur le Cœur de Jésus en disant que la dévotion au Sacré-Cœur est une invention des jésuites. Dans le courant du XVIIIe siècle, le bruit fut répandu que le P. de la Colombière avait pris l'idée de la dévotion en Angleterre près d'un certain Thomas Goodwin, socinien et quaker, et qu'à son retour en France, il avait persuadé à Marguerite-Marie de s'en faire la propagatrice. Cf. Nilles, l. I, part. I, parergon I, § 1, t. I, p. 220, note.

D'autre part, on a beaucoup disputé, parmi les catholiques, si la dévotion était ancienne ou nouvelle, quelle part revenait à la B. Marguerite-Marie, quelle à ses « précurseurs », etc. Tel auteur pieux regarde comme un des principaux mérites de son ouvrage d'être remonté dans l'histoire de la dévotion jusqu'à la création du monde et l'éternel amour qui nous a tirés du néant, au lieu de s'arrêter comme on avait fait jusqu'à lui, à Marguerite-Marie ou à ses précurseurs, en tout cas aux origines du christianisme. Nous essayerons de donner quelques idées précises sur les principaux points en disant ce qu'a été la dévotion au Sacré-Cœur avant la B. Marguerite-Marie, ce qu'a fait la Bienheureuse et comment s'est développé le culte depuis sa mort jusqu'à nos jours.

1. Avant la B. Marguerite-Marie. — 1° *Premiers siècles. Éléments de culte : l'amour, la plaie du côté et son symbolisme, le cœur métaphorique. Pas trace de culte au Sacré-Cœur.* — L'amour de Dieu pour l'homme remplit l'histoire de l'humanité et nous avons vu que le christianisme particulièrement est un grand effort d'amour pour appeler l'amour. Mais que Dieu nous aime et que nous l'aimions, ce n'est point là la dévotion au Sacré-Cœur. On s'en rapproche quand on voit Dieu nous dire son amour, et quand on voit l'homme exalter cet amour de Dieu ou de Jésus pour nous, afin de nous exciter à lui rendre amour pour amour. Or de ces peintures de la charité divine pour nous, et de ces exhortations à rendre amour pour amour, la tradition chrétienne est remplie. Qui ne sait les beaux élans d'un saint Jean Chrysostome sur la φιλανθρωπία de Dieu ou de Jésus, sur sa συγκατάβασις! Et Chrysostome n'était en cela que l'écho de saint Paul et de saint Jean. Toute la théorie du christianisme, amour mutuel entre Dieu et l'homme, est fondée sur des textes très nets de l'Écriture, que les saints Pères ont magnifiquement exploités, que les théologiens ont enchâssés avec les textes des Pères, dans leurs synthèses théologiques. Il suffit de citer les noms de saint Augustin et de saint Bernard, de saint Thomas et de saint Bonaventure, de rappeler telle méditation de saint Anselme ou d'Eckbert de Schonau, le *Stimulus amoris*, longtemps attribué à saint Bonaventure, ou le *De diligendo Deo* de saint Bernard. Mais tout cela n'est pas la dévotion au Sacré-Cœur, puisqu'on n'y voit pas trace de culte rendu au cœur de chair comme symbole d'amour.

Certains passages de l'Écriture, comme ceux-ci du Cantique : *Vulnerasti cor meum*, IV, 9; *In foraminibus petræ, in caverna maceriæ*, II, 14; *Pone me ut signaculum super cor tuum*, VIII, 6; comme celui-ci d'Isaïe : *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris*, XII, 3, en particulier certains passages de l'Évangile, celui notamment où Jésus se présente comme le maître doux et humble de cœur, Matth., XI, 29; celui où il parle de l'homme de bien tirant du bon trésor de son cœur le vieux et le nouveau, Luc., VI, 45; ceux où il est parlé du disciple que Jésus aimait et qui reposa sur sa poitrine, Joa., XXI, 20; celui surtout où saint Jean nous parle, en termes qui éveillent si bien l'idée du mystère, du côté de Jésus ouvert par la lance, Joa., XIX, 34, mettaient les fidèles tout près, si je puis dire, du trésor caché. Mais rien ne montre qu'ils l'aient soupçonné. Ils ont chanté le mystère de l'eau et du sang sortant du côté ouvert, ils ont vu des intentions dans le mot de l'évangéliste : *vigilanti verbo evangelista usus est,* nous dit saint Augustin, *In Joa.*, tr. CXX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1953. Mais ils ne semblent pas avoir pensé explicitement à la blessure du cœur. Car le mot *pectus*, qu'ils emploient, signifie *poitrine* plutôt que *cœur;* l'organe paraît être désigné surtout par le mot *cor*. Mais quoi qu'il en soit du mot *pectus*, et de la blessure du *cœur,* on ne voit pas ni qu'ils aient regardé *la blessure du côté* comme emblème du *cœur blessé d'amour*, ni songé explicitement à désigner le cœur de chair de Notre-Seigneur comme symbole de son amour pour nous, ni rendu aucun culte à ce cœur de chair. Voir Galliffet, Addition au l. II, a. 2. Les textes *précis* sur la blessure du *cœur* sont rares dans les dix premiers siècles, si tant est qu'il y en ait; de culte à cette blessure, nulle trace.

Le mot *cœur* s'employait à peu près dans les mêmes sens qu'aujourd'hui pour désigner l'intime, les sentiments, l'amour peut-être. Mais on n'a pas jusqu'à présent, que je sache, relevé un seul témoignage précis, dans les dix ou onze premiers siècles du christianisme, du symbolisme du cœur de chair appliqué au cœur de Jésus, ni de la blessure du côté expliquée comme emblème de la blessure d'amour.

Peut-être finira-t-on par en trouver. Jusqu'ici l'enquête ne paraît pas avoir été faite avec assez de soin pour affirmer qu'il n'y en a pas. Ce que l'on voit, c'est que les textes apportés généralement par les auteurs ne disent pas ce qu'on voudrait y voir, ou ne sont pas de ceux auxquels on les attribue. Voir Nilles, l. I, part. III, p. 419 sq.; Baruteil, *Pièces justificatives*, p. 173 sq. Quelques-uns paraissent dégager le symbolisme du cœur, comme celui où le Vénérable Bède, expliquant le mot du Cantique, *Vulnerasti cor meum*, dit qu'on pourrait voir « dans cette mention du cœur blessé la grandeur de l'amour que l'époux a pour son

Église ». *P. L.*, t. XCI, col. 1139. Mais rien ne nous autorise à voir là ni un culte, ni une dévotion spéciale au Sacré-Cœur. Concluons avec l'abbé Thomas : « L'élément spirituel de la dévotion au Sacré-Cœur est bien nettement marqué dans la préparation évangélique. Je ne parle pas de l'objet sensible, c'est-à-dire du Cœur sacré. S'il est compris dans le culte primitif, ce n'est que d'une manière purement intellectuelle et par un effort de notre volonté. Or cela ne suffit point pour qu'il ait reçu des anciens une vénération spéciale. Si l'on essayait de faire remonter ce culte, dans sa forme actuelle, à une époque où l'on n'en soupçonnait pas l'existence, la méprise serait grande. » *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur*, p. 46 sq. M. Thomas ne parle ici que de l'Ancien Testament. Mais ce qu'il dit est vrai du Nouveau, vrai aussi des premiers siècles chrétiens. On voyait dans le côté percé d'où sortaient l'eau et le sang une source de grâces; on semble y avoir vu un refuge, un lieu de repos et d'union à Jésus. On était donc tout près du Sacré-Cœur; on ne le distinguait pas encore dans la poitrine ouverte.

2° *XIe et XIIe siècles. Passage de la plaie du côté à la plaie du cœur; symbolisme du cœur percé.* — C'est au XIe siècle ou au XIIe que nous trouvons les premières traces du Sacré-Cœur, qui peu à peu se montre à l'âme dévote dans le côté percé, et se montre percé lui-même, comme pour inviter à entrer plus avant, à l'union avec ce Cœur divin. C'est donc par la plaie du côté que la dévotion a trouvé le cœur. Le culte du Sacré-Cœur semble être sorti de la dévotion à la plaie du côté. Le passage nous apparaît comme fait déjà, ou du moins comme en train de se faire, dans un mot de la 10e méditation anselmienne : *Dulcis Jesus... in apertione lateris; apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suæ, caritatem scilicet cordis sui erga nos. P. L.*, t. CLVIII, col. 762. Cette méditation est-elle de saint Anselme? Peut-être, mais on ne peut l'affirmer. L'auteur, en parlant du cœur aimant, *caritatem cordis*, avait-il *distinctement* en vue le *cœur de chair?* On peut le soutenir, mais ce n'est pas évident.

Saint Bernard est-il plus clair, j'entends en ce qui est vraiment de lui, puisque la *Vitis mystica* ou traité *De passione* ne paraît pas en être? Il me semble qu'il l'est, au moins une fois : « Le fer a transpercé son âme, il a eu accès à son cœur, pour qu'il sache désormais compatir à mes infirmités. Le secret du cœur est découvert par les trous du corps (*patet arcanum cordis per foramina corporis*); découvert ce grand sacrement de bonté, les entrailles miséricordieuses de notre Dieu. » *In Cant.*, serm. LXI, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1072.

Avec Guillaume de Saint-Thierry († vers 1150), l'ami de saint Bernard, le doute ne paraît plus possible : « Quand je brûle de m'approcher de lui,... c'est lui tout entier que (*comme Thomas*) je désire voir et toucher; plus encore, m'approcher de la sacro-sainte blessure de son côté, de cette porte de l'arche faite au flanc (*ostium arcæ quod factum est in latere*), non pas seulement pour y mettre mon doigt ou ma main, mais pour entrer tout entier jusqu'au Cœur même de Jésus, dans le Saint des Saints, dans l'arche du Testament; jusqu'à l'urne d'or, l'âme de notre humanité, contenant en soi la manne de la divinité. » *De contemplando Deo*, c. I, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 368. Mêmes idées et presque mêmes expressions ailleurs : « Ces ineffables richesses de votre gloire, Seigneur, étaient cachées dans le ciel de votre être mystérieux (*in cælo secreti tui*) jusqu'à ce que, la lance du soldat ayant ouvert le côté de votre Fils Notre-Seigneur et Rédempteur sur la croix, il s'en écoula les sacrements de notre rédemption, de façon que nous ne mettions pas seulement dans son côté notre doigt ou notre main, comme Thomas, mais que par la porte ouverte, nous entrions tout entiers jusqu'à votre Cœur, ô Jésus, ce siège assuré de la miséricorde (*in apertum ostium toti intremus usque ad Cor tuum, Jesu, certam sedem misericordiæ*), jusqu'à votre âme sainte, pleine de toute la plénitude de Dieu, pleine de grâce et de vérité, pleine de notre salut et de notre consolation. Ouvrez, Seigneur, la porte latérale de votre arche (*ostium lateris arcæ tuæ*), afin qu'y entrent tous vos élus..., ouvrez-nous le côté de votre corps (*latus corporis tui*), afin qu'y entrent ceux qui désirent voir les secrets du Fils; qu'ils reçoivent les flots mystérieux qui en découlent (*profluentia ex eo sacramenta*), et le prix de leur rédemption. » *Meditativæ orationes*, VI, *P. L.*, t. CLXXX, col. 225-226.

Le postulateur de 1697, citait, comme une autorité de première valeur, un texte de Gilbert de Holland (Angleterre), sur le cœur de notre divin Salomon, qui est Jésus. *In Cant.*, serm. XXI, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 113. Et d'autres l'ont repris. Mais à bien regarder, il ne s'agit pas, au moins directement, du Cœur de chair de Jésus; ce sont les âmes d'élite, qui, membres plus nobles de ce corps précieux, qui est le corps mystique, peuvent en être regardées comme le cœur. Gilbert cependant a au moins une belle page sur le Cœur de Jésus. C'est à propos du texte, *Vulnerasti cor meum*, Cant., IV, 9 : « La blessure du cœur marque la vivacité de l'amour. O cœur vraiment doux, qui se laisse émouvoir par notre amour pour nous repayer d'amour... Nous avons beau aimer, ce n'est jamais qu'une réponse (*quantumcumque amat, non amat, sed redamat*)... Vous ne pouvez, épouse, vous acquitter pleinement. Il ne cesse pourtant d'ajouter à son amour. Ce qu'il vous a avancé n'est pas rendu encore; il veut bien cependant se tenir pour obligé. Ce que vous lui rendez en amour, il ne le prend pas comme son dû; il le tient pour don gratuit. Il se sent comme provoqué à aimer, quand il dit que son cœur est blessé. Quelle merveille, mes frères, ne la trouvez-vous pas bienheureuse, l'âme qui perce et pénètre le Cœur même de Notre-Seigneur Jésus-Christ par ses tendres affections ? » *Serm.*, XXX, n. 1, 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 155. Tout le passage est très beau dans sa pieuse subtilité. Il faut reconnaître pourtant que rien ne s'y applique directement au Cœur de chair de Jésus. Mais la difficulté même de distinguer si c'est l'*amour* qui est visé ou si c'est le *cœur aimant*, montre l'unité intime de la dévotion, et comment l'élément sensible et l'élément spirituel se fondent en un tout dont on ne sait presque plus s'il est sensible ou spirituel.

Avec le B. Guerric d'Igny († vers 1160), le pieux disciple de saint Bernard, nous nous retrouvons certainement devant le cœur de chair : « Béni soit-il, lui qui, pour que je puisse faire mon nid dans les trous de la pierre, s'est laissé percer les mains, les pieds et le côté; qui s'est ouvert tout entier à moi, pour que j'entre dans le lieu du tabernacle admirable, et trouve protection dans le secret de sa tente... Ces trous béants de tant de blessures offrent le pardon aux coupables et versent la grâce aux justes... Fuyez de lui à lui-même... Non seulement *à* lui, mais *en* lui ; entrez dans les trous de la pierre..., cachez-vous dans ses mains percées, dans son côté ouvert. Car la blessure au côté du Christ, qu'est-ce autre chose que la porte au flanc de l'arche ?... Bon et plein de pitié, il a ouvert son côté pour que le sang de sa blessure te vivifie, que la chaleur de son corps te réchauffe, que le souffle de son cœur t'aspire, pour ainsi parler, en t'ouvrant libre passage (*spiritus cordis quasi patenti et libero meatu aspiret*). » *In dominica palmarum*, serm. IV, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 140. Il semble bien que Guerric donne au cœur le rôle du poumon. Mais le cœur y est, et comme symbole d'amour. Il y est comme ouvert par la blessure, en rapport étroit avec les autres plaies.

Ainsi s'unissent peu à peu les divers éléments qui

font la dévotion au Cœur de Jésus, par un passage insensible de la plaie du côté à la plaie du cœur, de l'amour blessant le cœur au cœur blessé qui aime. Pour que se fît le passage, les textes du livre de l'amour, du Cantique (*Vulnerasti cor meum*, *in foraminibus petræ*, *in caverna maceriæ*), se sont unis avec ceux du disciple de l'amour (*aperuit latus ejus*); le souvenir de l'arche antique avec sa porte au flanc (*ostium in latere arcæ*), mêlé à celui de l'arche d'alliance où Dieu reposait dans le fond du sanctuaire, dans le Saint des Saints, mêlé parfois à celui de Moïse faisant jaillir avec sa verge l'eau du rocher, est venu se fondre avec le symbolisme que les Pères avaient vu dès les premiers siècles dans l'eau et le sang sortant du côté ouvert de Jésus; cette eau et ce sang, image des deux principaux sacrements autour desquels se groupaient tous les autres, du baptême et de l'eucharistie, ont rappelé les eaux vives de la grâce cachées « dans les sources du Sauveur », et jaillissant de la plaie du côté; ils ont représenté l'Église sortant de ce côté ouvert, comme Ève avait été tirée autrefois du côté d'Adam endormi.

Quand et par qui s'est faite la synthèse de ces divers éléments de la dévotion au Sacré-Cœur? Nous ne saurions le dire; et il est probable que celui qui l'a faite n'a pas eu conscience d'avoir introduit dans l'Église de Dieu aucune idée nouvelle. Peut-on même dire que c'est un tel qui l'a faite? Elle s'est faite comme d'elle-même dans la conscience sociale de l'Église, sous l'influence du Saint-Esprit qui vit en elle.

Trois choses sont visibles. — 1. Elle s'est faite dans la chaude atmosphère de l'amour. C'est l'amour méditant sur l'amour de Jésus qui a vu dans son cœur le symbole de cet amour, comme l'amour de Jésus avait voulu dire son dernier mot en ouvrant la poitrine de Jésus pour faire jaillir du cœur l'eau et le sang, pour ouvrir les chemins de ce cœur. — 2. Elle s'est faite en méditant sur la plaie du cœur. La dévotion au Sacré-Cœur est née de la dévotion à la plaie du cœur. — 3. Nous la voyons *faite* vers le milieu du XIIe siècle, aux temps de saint Bernard, dans ces foyers de vie pieuse et contemplative allumés ou ranimés par le souffle ardent de saint Bernard lui-même. *Il semble* que nous la voyions *se faire* en ces mêmes temps, dans ce même milieu. Mais il ne paraît pas possible, pour le moment, de préciser davantage.

3° *XIIe et XIIIe siècles. Le culte du Sacré-Cœur : premières traces et développement; saint Bonaventure et la Vigne mystique; sainte Mechtilde; sainte Gertrude. Perspectives d'avenir.* — A partir du XIIe siècle, les textes se multiplient, qui nous montrent dans le cœur ouvert de Jésus, le refuge des âmes, le trésor des richesses divines, où, comme dira plus tard Marguerite-Marie, « plus on prend, plus il reste à prendre, » le symbole expressif de l'amour appelant l'amour. M. Baruteil en a recueilli un bon nombre : de Richard de Saint-Victor, d'Eckbert de Schönau (à qui on attribue maintenant le sermon sur la passion du Christ qu'on trouve souvent attribué soit à saint Anselme, *Medit.*, IX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 748, soit à saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 953); de Pierre de Blois, qui redit les pensées et jusqu'aux paroles de saint Bernard, etc.

Ces textes nous présentent le Sacré-Cœur, mais nous nous n'y voyons pas encore le *culte* du Sacré-Cœur. Quelques-uns portent trace de *dévotion* au Sacré-Cœur, ceux de Guerric notamment et ceux de Guillaume de Saint-Thierry; mais ces traces sont légères encore : ce ne sont guère que des indications fugitives. C'est dans la *Vigne mystique*, c'est aussi avec sainte Mechtilde et sainte Gertrude que la *dévotion* semble prendre corps, que la piété se nourrit de ce qu'elle sait.

De qui est la *Vitis mystica*, et de quand? On l'a souvent attribuée à saint Bernard, et c'est sous son nom que l'Église en a inséré des extraits dans l'office du Sacré-Cœur, leçons du second nocturne; d'autres la disent de saint Bonaventure. Il est donné raison à ceux-ci, au moins pour la partie qui nous intéresse, et cela avec bonnes preuves à l'appui, dans la belle édition du docteur séraphique publiée à Quaracchi, *S. Bonaventuræ opera omnia*, 1898, t. VIII, p. LIII sq. Voir t. II, col. 973. On y trouve en même temps un texte bien meilleur, *loc. cit.*, p. 159 sq. C'est ce texte que nous suivrons, *loc. cit.*, p. 163, 164. Il faudra, d'après cela, mettre saint Bonaventure en première ligne parmi les dévots du Sacré-Cœur. Il aura fourni aux promoteurs de la dévotion un de leurs textes les plus expressifs et les plus pieux; et l'on comprend que l'Église l'ait adopté. On y indique nettement la blessure du cœur, et on la rapproche de la blessure d'amour : *Foderunt ergo et perfoderunt non solum manus, sed et pedes, latus quoque et sanctissimi cordis intima furoris lancea perforaverunt, quod jamdudum amoris lancea fuerat perforatum.* Suit le texte du Cantique, IV, 9 : *Vulnerasti cor meum*, avec développements qui d'ailleurs nous font perdre un peu de vue le cœur blessé. Mais l'auteur y revient, et c'est là que la *dévotion* apparaît : « Mais puisque nous sommes venus au cœur très doux de Jésus, et qu'il est bon d'y rester, ne nous en éloignons pas facilement... Nous nous approcherons donc de vous et nous nous réjouirons en vous, en souvenir de votre cœur. Comme il est bon, comme il est doux d'habiter en ce cœur. Le bon trésor, la perle exquise que votre cœur, ô bon Jésus! Qui ne voudrait de cette perle? Bien plutôt, je donnerai tout le reste, je donnerai en échange toutes mes pensées et toutes les affections de mon âme, jetant toute ma pensée dans le cœur du bon Jésus. » Ne sont-ce pas là des exercices de dévotion envers le Sacré-Cœur : y demeurer, se l'approprier, etc? La suite est plus claire encore en ce sens : « J'irai prier dans ce temple, dans ce Saint des Saints, près de cette arche du Testament, disant avec David : *J'ai trouvé mon cœur pour prier mon Dieu.* Moi aussi j'ai trouvé le cœur du Seigneur, mon roi, mon frère et mon ami, le bon Jésus. Et ne prierai-je pas? Oui, je prierai. Car son cœur est à moi, je le dis hardiment. » Suit la preuve. On conclut : « Il est donc bien à moi. Et voici que j'ai un seul cœur avec Jésus... Ayant donc ainsi trouvé votre cœur, ô Jésus, et mon cœur, je vous prierai comme mon Dieu. Accueillez mes prières dans le sanctuaire où vous exaucez, ou plutôt tirez-moi moi-même tout entier en votre cœur. » La prière se poursuit belle et touchante pour que l'âme purifiée par Jésus puisse s'approcher de lui, demeurer toujours dans son cœur, voir et faire toujours sa volonté. Il faut encore citer textuellement la suite, car on ne trouvera pas mieux pour exprimer la dévotion : « Votre côté a été percé, c'est pour que, à l'abri de tous les orages du dehors, nous puissions demeurer en cette vigne. Pourquoi encore blessé? Pour que par la blessure visible nous voyions la blessure invisible de l'amour... Comment mieux montrer cet amour ardent, qu'en laissant blesser non seulement le corps, mais aussi le cœur? La blessure de la chair montre la blessure spirituelle. » Suit le texte *Vulnerasti cor meum*, avec un beau développement sur l'amour de l'Époux, qui finit ainsi : « Je t'aime à l'extrême, comme une fiancée d'amour chaste, comme une sœur; voilà pourquoi mon cœur a été blessé pour toi. » La conclusion est celle qu'il fallait attendre, celle de la dévotion au Sacré-Cœur : « Qui n'aimerait ce cœur ainsi blessé? Qui ne lui rendrait amour pour un tel amour? Qui n'embrasserait un Époux si chaste ?... Nous donc..., autant que possible, rendons amour pour amour; embrassons notre cher blessé..., et prions pour qu'il enlace du lien de son amour notre cœur dur encore et impénitent, pour qu'il le blesse d'une flèche d'amour. »

Vitis mystica, c. III, *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 641-644. Ce texte nous donne bien la dévotion au Sacré-Cœur. Tout y est : le double objet dans l'unité du symbolisme, la fin, l'esprit et l'acte propre de la dévotion, plusieurs des exercices de la dévotion.

Dans la *Vigne mystique,* la dévotion existe; mais les exercices ne sont qu'indiqués. Dans les œuvres de sainte Mechtilde († 1298) et de sainte Gertrude († 1302), nous voyons la dévotion vivante, et, pour ainsi dire, en acte dans une foule d'exercices, et dans les relations les plus familières avec Jésus. Mechtilde, sur l'invitation même de Jésus, entre pour y reposer dans le Sacré-Cœur. *Livre de la grâce spéciale,* trad. franç., l. II, c. XVII, p. 183. Jésus lui donne son cœur en gage d'alliance éternelle, l. I, c. XX, p. 89; cf. l. II, c. XIX, p. 187; elle lui parle comme à l'ami le plus tendre, et il lui semble qu'un jour le Maître lui prend « le cœur de son âme » et le presse contre le sien de sorte qu'ils ne font plus qu'un, l. III, c. XXVII, p. 273; un autre jour, il lui dit comment il faut demander à son Cœur tout ce dont on a besoin, « comme un enfant qui demande à son père tout ce qu'il désire. » L. IV, c. XXVIII, p. 339. Elle lui parle; elle fait des conventions avec lui; elle le salue le matin, le salue le soir. Un jour qu'elle craint d'avoir été négligente envers la sainte Vierge, Notre-Seigneur lui dit de venir désormais puiser dans son Cœur tout ce qu'elle désirera offrir à Marie. L. I, c. XLVI, p. 159.

Dans ces relations intimes, sa dévotion au Sacré-Cœur grandissait sans cesse; « et presque à chaque fois que le Seigneur se montrait à elle, elle en recevait quelque cadeau. » L. II, c. XIX, p. 187. Il se faisait lui-même son maître; admise un jour à reposer sur la poitrine de son bien-aimé, elle entendit dans les profondeurs du Cœur divin comme trois battements sonores. Il veut bien lui en expliquer le symbolisme. L. II, c. XX, p. 189. Bref, elle disait elle-même : « S'il fallait écrire tous les bienfaits que j'ai reçus du Cœur tout aimant de Dieu, il y faudrait un livre plus gros que celui de matines. » L. II, c. XIX, p. 188. Voir *Sanctæ Mechtildis liber specialis gratiæ,* Paris, 1877; trad. franç., *Les révélations de sainte Mechtilde,* Paris, 1878.

Avec sainte Gertrude, nous sommes davantage encore peut-être dans le monde des relations les plus intimes entre l'âme et le Sacré-Cœur, avec, de part et d'autre, des inventions exquises de l'amour le plus ingénieux et le plus délicat. Voir Cros, *Le cœur de sainte Gertrude.*

Le livre où sont consignées ces choses est vraiment le *Héraut de l'amour divin, Legatus divinæ pietatis,* ou, pour rendre autant qu'il est possible la nuance indéfinissable du mot *pietatis,* le *Héraut de la bonté aimante de Dieu.* Gertrude, comme dit son éditeur bénédictin, « semble constituée la prophétesse de l'amour divin pour les derniers temps. » *Révélations de sainte Gertrude,* Paris, 1878, préface, p. XV. Et cet amour divin se personnifie pour elle dans le Sacré-Cœur. Elle eut « pour mission de révéler le rôle et l'action du Cœur divin dans l'économie de la gloire divine et de la sanctification des âmes ». Et il faut dire, proportions gardées, la même chose de sainte Mechtilde. On ne peut les comparer, à cet égard, qu'à la B. Marguerite-Marie. Voici comment l'éditeur bénédictin résume les manifestations du Sacré-Cœur à Gertrude; le résumé conviendrait presque textuellement à sainte Mechtilde : « Tantôt le Cœur divin lui apparaît comme un trésor où sont renfermées toutes les richesses; tantôt c'est une lyre touchée par l'Esprit-Saint, aux sons de laquelle se réjouissent la très sainte Trinité et toute la cour céleste. Puis c'est une source abondante dont le courant va porter le rafraîchissement aux âmes du purgatoire, les grâces fortifiantes aux âmes qui militent sur la terre et ces torrents de délices où s'enivrent les élus de la Jérusalem céleste. C'est un encensoir d'or d'où s'élèvent autant de divers parfums d'encens qu'il y a de races d'hommes pour lesquelles le Sauveur a souffert la mort de la croix. Une autre fois, c'est un autel sur lequel les fidèles déposent leurs offrandes, les élus leurs hommages, les anges leurs respects, et le prêtre éternel s'immole lui-même. C'est une lampe suspendue entre ciel et terre; c'est une coupe où s'abreuvent les saints, mais non les anges, qui néanmoins en reçoivent des délices. En lui la prière du Seigneur, le *Pater noster,* a été conçu et élaboré...; par lui est suppléé tout ce que nous avons négligé de rendre d'hommages dus à Dieu, à la sainte Vierge et aux saints. Pour remplir toutes nos obligations, le Cœur divin se fait notre serviteur, notre gage; en lui seul nos œuvres reçoivent cette perfection, cette noblesse qui les rend agréables aux yeux de la majesté divine; par lui seul découlent et passent toutes les grâces qui peuvent descendre sur la terre. A la fin, c'est la demeure suave, le sanctuaire sacré qui s'ouvre aux âmes à leur départ de ce monde pour les y conserver dans d'ineffables délices pour l'éternité. » *Loc. cit.,* p. XVII, XVIII. Voir la *Table des personnes et des choses,* au mot *Cœur.*

Mechtilde et Gertrude ont-elles bien en vue le cœur de chair? Oui, sans nul doute. Mais il est comme sublimé dans le symbolisme de l'amour, il se perd, pour ainsi dire, dans le rayonnement lumineux de la personne de Jésus. Dans la *Vigne mystique,* la dévotion s'attache encore à la plaie du côté. Ici, elle va au Cœur par tous les chemins; et elle le trouve toujours vivant et glorieux. C'est même ce rayonnement de gloire et de joie qui me paraît différencier, pour une bonne part, la dévotion telle qu'elle apparaît chez Gertrude ou Mechtilde, d'avec la dévotion telle qu'elle nous est présentée dans Marguerite-Marie. Non pas qu'il n'apparaisse aussi glorieux et rayonnant chez celle-ci; mais l'idée de l'amour qui n'est pas aimé, de l'amour qui a tant souffert, s'il ne souffre plus, assombrit presque toujours le ciel de la voyante de Paray; à Helfta, nous sommes presque toujours sous un ciel rayonnant de joie et de gloire : le Sacré-Cœur s'y montre aimant et glorieux, nous l'y voyons délicieusement aimé, le culte du Sacré-Cœur y respire, de part et d'autre, la joie de l'amour heureux. On a remarqué que cette vue du Christ glorieux et triomphant est celle où se complaît l'art du XIII[e] siècle; la croix même y est un trône.

Je n'ai rien dit encore de la vision célèbre où Gertrude eut comme l'intuition des destinées futures de la dévotion au Sacré-Cœur. Cette vision mérite une attention spéciale. Elle fait époque dans l'histoire de la dévotion, en dehors et à côté du développement qu'elle a dans la vie de nos deux saintes. Elle eut lieu, comme plus tard la première grande vision de Marguerite-Marie, en la fête de saint Jean l'évangéliste, aux matines. « Comme elle était, selon sa coutume, tout entière à sa dévotion, le disciple que Jésus aimait si bien, et qui pour cela doit être aimé de tous, lui apparut la comblant de mille marques d'amitié... Celle-ci lui dit : « Et quelle grâce « pourrai-je obtenir, moi chétive, en votre très douce fête? » Il répondit : « Viens avec moi; tu es l'élue de mon Sei- « gneur; reposons ensemble sur le doux sein du Seigneur, « dans lequel sont cachés les trésors de toute béatitude. » Et, la prenant avec lui, il la conduisit auprès de notre tendre Sauveur, la plaça à droite (*on mettait souvent la plaie au côté droit*), et se retira pour se placer à gauche. Et comme ils reposaient ainsi tous deux avec suavité au sein du Seigneur Jésus, le bienheureux Jean, touchant du doigt avec une respectueuse tendresse la poitrine du Seigneur, dit : « Voici le Saint des Saints, « qui attire à soi tout le bien du ciel et de la terre. » L. IV, c. IV, t. II, p. 26.

Saint Jean lui explique ensuite pourquoi il l'a mise à droite, du côté de la plaie, tandis que lui a pris la gauche : « Devenu un même esprit avec Dieu, je peux

pénétrer subtilement où la chair ne saurait atteindre. J'ai donc choisi le côté fermé. Mais toi, vivant de la vie terrestre, tu ne pourrais comme moi pénétrer à l'intérieur..., je t'ai donc placée à l'ouverture du Cœur divin, afin que tu puisses en tirer plus aisément la douceur et la consolation que, dans son bouillonnement perpétuel, l'amour divin répand avec impétuosité sur tous ceux qui le désirent. » *Loc. cit.*, p. 27. Pouvait-on mieux représenter et la nécessité d'un objet sensible pour notre dévotion, et le rapport de la dévotion au Sacré-Cœur avec la vue du côté percé? Mais ce n'est que la première partie de la scène : « Comme elle éprouvait une jouissance ineffable aux pulsations très saintes, qui faisaient battre le Cœur divin sans interruption, elle dit à saint Jean : « Est-ce que vous n'avez « pas, bien aimé de Dieu, senti le charme de ces suaves « pulsations, qui ont pour moi en ce moment tant de dou- « ceur, lorsque vous reposiez à la cène sur ce sein béni? » Il répondit : « J'avoue que je l'ai senti et ressenti, et « la suavité en a pénétré mon âme, ainsi que le doux « hydromel imprègne de sa douceur une bouchée de « pain frais ; de plus, mon âme en a été aussi échauffée que « le devient une chaudière bouillante, au-dessus d'un « feu ardent. » *Loc. cit.*, p. 27. C'est la seconde phase de la grande manifestation. Le divin Cœur bat d'amour, et l'âme qui entend ce battement en est toute ravie à la fois et tout échauffée. De plus, la dévotion est rattachée au passé dans la dévotion même de l'évangéliste de l'amour qui, suivant la parole liturgique, « but à la source sacrée du Cœur divin les flots jaillissants de l'Évangile. » La troisième phase de la scène regarde surtout l'avenir. « Elle reprit : « Pourquoi donc avez- « vous gardé là-dessus un silence si absolu que vous « n'avez jamais rien écrit, si peu que ce fût, qui le donnât « à entendre, au moins pour le profit de nos âmes? » Il répondit : « Ma mission était de présenter à l'Église « dans son premier âge, sur le Verbe incréé de Dieu le « Père, une simple parole, qui suffirait jusqu'à la fin du « monde à satisfaire l'intelligence de la race humaine « tout entière, sans toutefois que personne parvînt jamais « à la pleinement comprendre. Quant à ce qu'expriment « de douceur ces pulsations, il est réservé aux derniers « temps de le faire connaître, afin que le monde, engourdi « par l'âge, reprenne dans l'amour divin quelque chaleur, « en entendant ces mystères. » *Loc. cit.*, p. 28. N'est-ce pas que toute la dévotion au Sacré-Cœur est là, dans sa substance et dans son histoire? Cette page seule suffirait à mettre Gertrude tout près de Marguerite-Marie : elle n'a pas été choisie pour être l'apôtre du Sacré-Cœur, mais elle en a été, en même temps que l'amante radieuse, le poète exquis et le prophète.

4° *XIIIe-XVIe siècle. Propagation du culte ; les âmes privilégiées; pratiques et faveurs.* — La *Vigne mystique*, sainte Mechtilde et sainte Gertrude, résument, on peut dire, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'on la connut et la pratiqua au moyen âge. Cela nous dispense soit de recueillir les textes où il est question du Sacré-Cœur soit de rappeler les noms des âmes privilégiées qui furent, durant cette période, en communications intimes avec le Cœur de Jésus. On a déjà des listes nombreuses, et tous les jours il s'y ajoute ici des textes, là des noms. Voir Baruteil, *Liste chronologique, op. cit.*, p. 13-17; et commencement du culte privé, p. 69-94; Galliffet, Addition au livre II, a. 1, 2; Nilles, l. I, part. III, c. I.

Du XIIIe au XVIe siècle le culte se propage; on ne voit pas qu'il se développe en lui-même. Le plus souvent il se rattache à la plaie du cœur; çà et là il va au cœur indépendamment de la plaie, le cœur étant regardé comme organe de vie affective et symbole d'amour. Les faveurs faites aux privilégiés sont : d'être admis à coller ses lèvres sur la plaie du côté pour y puiser l'amour et les richesses du Cœur; de pénétrer dans ce Cœur pour s'y reposer comme dans une oasis, ou pour s'y promener comme dans un beau jardin, de s'y plonger comme dans une fontaine d'amour et de pureté, d'être embrasés d'une étincelle partie de ce Cœur, parfois d'échanger son cœur avec celui de Jésus et de ne vivre en quelque sorte que par le Cœur divin, de pouvoir s'unir à lui pour louer Dieu, ou même de sentir que nous pouvons l'offrir au Père céleste comme notre bien propre, etc.

Le symbolisme, on le voit, occupe une grande place dans ces faveurs et visions; il va toujours à montrer combien Jésus nous a aimés, comment nous pouvons et devons l'aimer en retour. Un mot de Jésus à sainte Catherine de Sienne résume bien l'idée dominante de la dévotion. Elle lui demandait pourquoi il avait voulu que son côté fût ouvert. « Je voulais surtout, lui répondit Jésus, révéler aux hommes le secret de mon Cœur, afin qu'ils comprissent que mon amour est plus grand que les signes extérieurs que j'en donne. Car mes souffrances ont eu un terme; mon amour n'en a pas. » Cité par Baruteil, p. 87.

5° *XVIe siècle. Nouvelle phase : la dévotion au Sacré-Cœur comme dévotion ascétique; Louis de Blois et Lansperge.* — Il semble que dans la seconde moitié du XVe siècle et dans la première du XVIe, la dévotion fasse un pas nouveau. On pourrait peut-être chercher des traces de ce progrès chez Denys le chartreux († 1471), ou chez Pierre Dorland († 1507). Voir dom Boutrais, *Un précurseur*, p. 183-184. Mais je les vois surtout chez le dévot Louis de Blois (*Blosius*), bénédictin, abbé de Lessies, en Hainaut († 1566), et chez le pieux Lansperge, de la chartreuse de Cologne († 1539). Ici la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement affaire de relations personnelles entre Jésus et l'âme; elle s'objective, en quelque sorte : c'est une dévotion que l'on propose avec exercices déterminés, dont on préconise la valeur, dont on conseille la pratique. La dévotion au Sacré-Cœur, ou du moins certains exercices de cette dévotion, passe, pour ainsi dire, du domaine de la mystique dans celui de l'ascétique chrétienne. Louis de Blois nous conseille de nous réfugier dans le Cœur de Jésus par la plaie ouverte de son côté dans les tentations, les misères et les afflictions de la vie pour y trouver force et miséricorde et y puiser la consolation et la joie. *Margaritum spiritale*, c. XIX, *Opera*, in-fol., Anvers, 1632, p. 505-507. Il recommande « d'offrir nos bonnes œuvres au très doux et très sacré Cœur de Jésus-Christ, afin qu'il les purifie et les perfectionne ». *Conclave animæ fidelis*, part. I, *Speculum spirituale*, c. VII, § 4, n. 4, *loc. cit.*, p. 568. Il a pour cet usage une formule très belle : « Je vous offre, ô Père céleste, l'amour embrasé et les désirs ardents du Cœur de Jésus votre Fils bien-aimé pour suppléer à l'aridité et à la froideur de mon chétif cœur. » *Conclave*, part. IV, *Scriniolum spirituale*, § 5, *loc. cit.*, p. 641. Il a pour saluer le cœur divin des mots d'une tendresse exquise : « Salut, cœur très aimant, très bon, très doux (*mellitissimum*), blessé pour moi. Salut, trésor (*gazophylacium*), incomparable de tout bien et de toute béatitude. De grâce (*eia*), soyez pour moi un agréable abri (*umbraculum*) à la mort et après la mort, ma demeure éternelle. » *Institutio spiritualis*, Appendix III, endologia 6, p. 341. Il nous recommande de nous approprier les intentions du Sacré-Cœur, et d'offrir toutes nos prières, actions et peines en union avec lui, pour la gloire de Dieu et le salut de son Église. *Institutio spiritualis*, c. IX, p. 318. Voir les textes et les indications bibliographiques dans Galliffet, l. III, c. III, et dans Nilles, l. I, part. III, c. I, § 1, p. 424-425. C'est la pratique que l'*apostolat de la prière* devait vulgariser, un jour, à travers le monde.

Lansperge indique des exercices tout semblables. Il a des modèles admirables de prières et d'affections au Sacré-Cœur. Le premier, peut-être, il a parlé d'images à en avoir. Pour le détail, je renvoie à dom Boutrais. Mais comment ne pas citer au moins quelques lignes

pour faire voir avec quelle insinuante piété il recommande sa chère dévotion, laquelle est pour lui la dévotion à Jésus « débordant d'amour et de miséricorde », et cherche un stimulant dans l'image sensible du cœur. « Appliquez-vous à honorer le cœur très tendre (*piissimi*) de Jésus ; ayez la dévotion de le saluer souvent : baisez-le, entrez-y d'esprit. Par lui faites vos demandes et offrez vos exercices, il est le trésor de toutes les grâces, la porte par où nous allons à Dieu et Dieu vient à nous. Ayez donc une image du Cœur divin (*dominici Cordis*), ou des cinq plaies, ou de Jésus sanglant et tout blessé; mettez-la en quelque lieu où vous passez souvent, pour qu'elle vous rappelle votre pratique et votre exercice d'amour envers Dieu... A cette vue..., élevez votre cœur vers Dieu, et d'esprit seulement, sans bruit de paroles, ou aussi de bouche, si cela vous aide, criez vers lui, désirant que votre cœur soit purifié et que votre volonté s'unisse au Cœur du Christ et à son divin bon plaisir. Vous pourriez aussi, si la dévotion vous y pousse, baiser cette image, j'entends du Cœur de Jésus, comme si c'était le vrai et divin Cœur de Jésus que vous presseriez de vos lèvres, avec le désir d'y imprimer votre cœur, d'y plonger votre esprit et de vous y absorber; avec le sentiment d'attirer de son Cœur gracieux dans le vôtre, son esprit, ses grâces et ses vertus, tout ce qu'il contient, dans son immensité, de salutaire pour vous; car le Cœur de Jésus déborde de tout cela. Il est donc utile et très pieux d'honorer dévotement le Cœur du Seigneur Jésus. Ayez-y recours en toute nécessité, puisez-y consolation et secours de toute sorte. Que tous les cœurs vous abandonnent et vous trompent, soyez sans crainte, ce Cœur très fidèle ne vous décevra ni ne vous délaissera. » *Exercitium ad piissimum fidelissimumque cor Jesu,* dans *Pharetra divini amoris,* in-12, Paris, 1576, sans pagination. Suit une prière au Cœur de Jésus. L'*exercitium ad quinque vulnera Christi* contient une 5ᵉ prière *ad cor.* Lansperge indique encore deux autres manières d'honorer les cinq plaies, dont la cinquième est toujours la plaie du cœur, *vulnus cordis Jesu.*

A ces conseils il faut joindre, ne fût-ce que comme échantillon, quelques extraits des pieuses aspirations qu'il nous propose : « O Jésus tout aimable, quand m'ôterez-vous mon cœur si vil et me donnerez-vous votre Cœur? Quand mon cœur sera-t-il embaumé de l'odeur de vos vertus, tout enflammé de l'amour des choses célestes ! Ah! très doux Jésus, enfermez mon cœur dans votre Cœur; demeurez-y tout seul, soyez-en le seul maître; de la noblesse de votre Cœur que mon cœur soit ennobli et embelli... Imprimez, de grâce, en mon cœur toutes les blessures de votre Cœur blessé, pour que j'y lise sans cesse l'amour immense de votre Cœur pour moi et ses vives douleurs, » etc. Recueilli dans *Thesaurus Patrum,* Paris, 1823, t. III, p. 156.

Je ne pense pas qu'il y ait, maintenant encore, rien de plus pieux en l'honneur du Sacré-Cœur, rien de plus pénétrant que ces prières et ces aspirations de Lansperge. Ce sont vraiment des flèches d'amour.

6° *XVIᵉ et XVIIᵉ siècles. Développement du culte privé. Étude ascétique du Sacré-Cœur ; prières et pratiques; livres et images. Saint François de Sales et la Visitation; saints et ascètes de la Compagnie de Jésus. Les mystiques, et les âmes pieuses; Marguerite-Marie préparée.* — Avec Lansperge et Louis de Blois, la dévotion était entrée dans l'ascétisme. Elle s'y développa rapidement. Il n'y a dans les *Exercices* de saint Ignace aucune mention explicite du Sacré-Cœur; mais on peut dire qu'ils y orientent les âmes par la façon humaine de leur présenter Jésus, qui appelle leur dévouement et leur amour; par l'étude attentive et amoureuse de Jésus dans sa vie et dans sa mort; par le ressort qui met tout en jeu, l'amour passionné pour Jésus répondant à l'amour de Jésus pour nous. A chaque instant, nous y sommes tout près du Sacré-Cœur et comme sous sa chaude influence; la prière *Anima Christi* (qui n'est pas de saint Ignace, elle est, paraît-il, de Jean XXII, mais qui est si souvent recommandée dans les *Exercices*) ne contient pas le mot *cœur,* mais elle est pleine de la chose; la demande, si souvent, si instamment répétée, « de connaître Jésus intimement, afin de l'aimer davantage, et de le suivre toujours mieux, » est une demande de dévotion au Sacré-Cœur; la conformité de vie et l'union de cœur avec Jésus, qui sont l'âme des *Exercices,* préparent le retraitant à entrer en commerce intime avec le Sacré-Cœur, dès que ce Sacré-Cœur lui sera découvert. Nous avons de saint François de Borgia une admirable invocation à la plaie du côté; le Cœur de Jésus n'y est pas nommé, mais il n'y manque que le mot. Voir Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur,* t. I, p. 47. Le B. Canisius est plus explicite. Il écrit dans son *Mémorial :* « Vous m'avez entr'ouvert votre cœur adorable, et vous m'avez permis d'y plonger mon regard; vous m'avez invité à puiser en vous les eaux du salut, ordonné de boire à vos fontaines sacrées. Comme je désirais avec ardeur être inondé des flots d'amour, d'espérance et de foi que j'en voyais jaillir!... Enfin, approchant mes lèvres brûlantes de votre cœur très doux, j'osai me désaltérer à cette source divine. » D'après Letierce, *loc. cit.,* p. 50. Il priait souvent le Sacré-Cœur et il nous reste de lui de belles prières à « ce cœur très doux et très aimant de Jésus-Christ, son très fidèle ami »; il engageait ses frères à lui donner leur cœur, comme il nous a le premier donné le sien; à rendre grâces avec lui et par lui, à s'y réfugier dans les difficultés. *Loc. cit.,* p. 51. Saint Louis de Gonzague, d'après ce qu'en dit sainte Madeleine de Pazzi, « décochait sans cesse des flèches d'amour au Cœur du Verbe. » Voir Croiset, *loc. cit.,* IIᵉ partie, c. IV, § 6, p. 141. Nous avons de saint Alphonse Rodriguez des notes personnelles, où il explique « comment l'âme habite dans le Cœur de Jésus par la ferveur de sa contemplation, et comment Jésus, cédant à l'amour qu'il lui porte, l'introduit dans son cœur ». La page est pleine du Sacré-Cœur. Voir Letierce, *loc. cit.,* p. 52. Les ascètes de la Compagnie adressent fréquemment l'âme au Sacré-Cœur pour y lire ses vertus et son amour, pour y puiser la connaissance et l'amour de Dieu, pour s'y cacher et y converser intimement avec Jésus. Voir dans Letierce, *loc. cit.,* p. 54-64, les textes d'Alvarez de Paz, du V. Louis du Pont, de Saint-Jure, de Nouet. En les groupant, on aurait tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, théorie et pratique.

Ce traité fut écrit, en Hongrie, par le P. Mathias Hajnal († 1644), et en Pologne par le P. Gaspar Druzbicki († 1662). Le P. Hajnal publiait, en 1629, à Vienne, *Le livre des amants du Sacré-Cœur de Jésus,* avec gravures accompagnées d'explications et de prières. L'ouvrage était écrit en hongrois; on y voyait partout l'image du Cœur environné de flammes; il contenait une suite de « méditations sur le Sacré-Cœur de Jésus » avec prières dignes de sainte Gertrude ou de la B. Marguerite-Marie. Voir Letierce, *loc. cit.,* p. 70.

L'opuscule du P. Druzbicki est intitulé : *Meta cordium, cor Jesu.* Les exercices y tiennent plus de place que la théorie; mais l'idée de la dévotion est nettement indiquée dès la préface : « Les exercices que je place entre vos mains et sous vos yeux s'adressent particulièrement au cœur matériel de Jésus, mais en tant que le cœur de chair est vivifié par sa très sainte âme, reçoit les impulsions du cœur spirituel auquel il est uni, et subsiste personnellement dans le Verbe divin, » etc. Voir Letierce, *loc. cit.,* p. 66. Pour avoir la théorie complète, il ne restait qu'à dégager le symbolisme du cœur de chair; ce symbolisme, d'ailleurs, est l'âme de tout le petit traité et de tous les exercices qu'il nous donne.

En même temps qu'ils aimaient à parler du Sacré-

Cœur, les jésuites aimèrent à en représenter l'image sur leurs livres. Ce n'est pas une image du Sacré-Cœur comme tel, mais c'est, avec le monogramme IHS, une image des cinq plaies concentrées, pour ainsi dire, dans la représentation du cœur percé de trois clous. Voir Grimouard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur*, Paris, 1880; Letierce, *loc. cit.*, t. II, p. 505-516.

Ainsi les jésuites répandaient, pour leur part, par le livre et par l'image, le culte du Sacré-Cœur; ils se préparaient eux-mêmes à la mission que Jésus devait leur confier un jour. Mais rien n'indique qu'ils en aient eu conscience.

Beaucoup plus nettes sont les intuitions de saint François de Sales et des visitandines.

Saint François de Sales n'a, que je sache, rien d'explicite sur le Sacré-Cœur dans ses traités ascétiques. Mais il avait grande dévotion au divin Cœur, et nous en avons dans ses lettres maint témoignage exquis. Voir Nilles, l. I, part. I, c. I, § 2, p. 16; part. III, c. I, § 1, p. 437. Mais en cela il n'a rien qui lui soit personnel, sauf sa manière et son style.

Il suffit donc de citer quelques lignes. Il écrit à sainte Chantal, vers Noël : « Vous êtes bien... auprès de ceste creche sacrée... Son petit cœur pentelant d'amour pour nous devroit bien enflammer le nostre. Mais voyez combien amoureusement il a escrit votre nom dans le fond de son divin cœur, qui palpite là sur la paille pour la passion affectueuse qu'il a de votre avancement : et ne jette pas un seul soupir devant son Père, auquel vous n'ayez part, ni un seul trait d'esprit que pour vostre bonheur. L'aymant attire le fer, l'ambre attire la paille et le foin : ou que nous soyons fer par dureté, ou que nous soyons paille par imbécilité, nous nous devons joindre à ce souverain petit poupon qui est un vrai tire-cœur. » *Épistres spirituelles*, l. VII, épistre VI, *Œuvres*, Paris, 1637, t. I, p. 631. Et la veille de Sainte-Catherine de Sienne : « Que ne nous arrive-t-il comme à ceste benite saincte... que le Sauveur nous ostast notre cœur et mist le sien en lieu du nostre. Mais n'aura-t-il pas plus tost fait de rendre le nostre tout sien?... O! qu'il le fasse, ce doux Jésus, je l'en conjure par le sien propre, et par l'amour qu'il y enferme, qui est l'amour des amours, » etc. *Loc. cit.*, épistre LXII, p. 662.

Là où il a une place à part, c'est en ce qui regarde la mission et l'esprit de la Visitation. On dirait qu'il a vu d'avance les relations de la congrégation avec le Sacré-Cœur. Mgr Bougaud a recueilli (il est vrai, en les arrangeant un peu) nombre de textes intéressants à ce sujet. « Ne voulez-vous pas, disait-il à ses religieuses, être filles adoratrices et servantes du Cœur amoureux de ce divin Sauveur? » *Abrégé de l'esprit intérieur des religieuses de la Visitation*, recueilli par Mgr de Maupas, Rouen, 1644, c. VI, p. 34. Cf. Bougaud, c. VIII, p. 181. Et une autre fois : « Les religieuses de la Visitation qui seront si heureuses que de bien observer leurs règles pourront véritablement porter le nom de filles évangéliques, établies en ce dernier siècle pour être les imitatrices du Cœur de Jésus dans la douceur et l'humilité, base et fondement de leur ordre, qui leur donnera la grâce incomparable de porter le nom de filles du Sacré-Cœur de Jésus. » Cité par les contemporaines, *Vie et œuvres*, t. I, p. 229; 2e édit., p. 258. Enfin voici ce qu'il écrivait à sainte Chantal le 10 juin 1611, c'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, jour destiné à la future fête du Sacré-Cœur. « Dieu m'a donné ceste nuict la pensée que nostre maison de la Visitation est par sa grace assez noble et assez considérable pour avoir ses armes, son blason, sa devise et son cri d'armes. J'ai donc pensé, ma chère Mère, si vous en estes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes, un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'épines; ce pauvre cœur servant dans l'enclavure à une croix qui le surmontera, et sera gravé des noms sacrés de Jésus et de Marie. Ma fille, je vous dirai à nostre première vue mille petites pensées qui me sont venues à ce sujet, car vrayment nostre petite congrégation est un ouvrage du Cœur de Jésus et de Marie. Le Sauveur mourant nous a enfantés par l'ouverture de son Sacré-Cœur. » Cité par Bougaud, *op. cit.*, p. 181.

On sait qu'ainsi fut fait. La Visitation était comme consacrée d'avance au Sacré-Cœur.

Il semble que les visitandines eussent conscience de leur mission longtemps avant Marguerite-Marie. Dans le livre dit des *Petites méditations*, souvent attribué à sainte Chantal, la Mère L'Huillier, qui en est l'auteur, cf. Letierce, t. I, p. 27, écrivait ce qui suit : « Notre doux Sauveur... nous oblige spécialement nous autres de la Visitation par le don et faveur qu'il a fait à nostre ordre de son Cœur ou, pour mieux dire, des vertus qui y résident, puisqu'il a fondé nostre très aymable institut sur ces deux principes : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.* C'est le partage qui nous est escheu de tous ses thrésors... Si que nous pouvons avoir cette satisfaction, si nous apprenons et pratiquons bien la leçon que cet amoureux Sauveur nous donne, que nous aurons l'honneur de porter le titre de filles du Cœur de Jésus. » Suit ce cri de reconnaissance : « Cela est bien doux, ô ma chère âme, que ce débonnaire Jésus nous ait choisies pour nous faire les filles de son Cœur. Pourquoi, ô mon Sauveur, n'en avez-vous point favorisé quelqu'autre en vostre Église? Qu'avons-nous fait à vostre bonté de nous avoir destiné ce thrésor de toute éternité en ces derniers siecles. » *Exercices spirituels pour les dix jours de la solitude, selon l'esprit du B. François de Sales, tirés pour la plupart de ses escrits*, s. d. n. l., VIIIe *méditation, De l'amour que Jésus-Christ nous porte*, considération 4e. Cf. Bougaud, *op. cit.*, c. VIII, p. 188, qui d'ailleurs se trompe sur l'attribution, p. 187. La Mère L'Huillier mourut en 1655.

On relève dans les Annales de la Visitation le nom de plusieurs religieuses favorisées de grâces insignes du Sacré-Cœur. Voir Bougaud, *op. cit.*, c. VIII, p. 190 sq.; Letierce, t. I, p. 28 sq. Mais il y a plus que cela. La Mère Anne-Marguerite Clément, morte à Melun, le 3 janvier 1661, eut comme sainte Catherine de Sienne, l'impression que Jésus lui ôtait son cœur et mettait le sien à la place. Ravie en extase, elle vit... saint François de Sales faire son séjour dans le Sacré-Cœur de Jésus, et y recevoir l'inspiration de dresser un ordre qui n'aurait qu'un but, honorer le divin Cœur de Jésus. *Vie de la Vénérable Mère Anne-Marguerite Clément*, Paris, 1686, IIe partie, c. XIV, p. 226, cité par les contemporaines, dans *Vie et œuvres, loc. cit.* Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 96-102.

De tous côtés rayonnait le Sacré-Cœur. Pendant que les ascètes en parlaient, les mystiques en recevaient les communications intimes. En Espagne, c'est Marine d'Escobar († 1633), qui voit « à travers la poitrine entr'ouverte le Cœur (de Jésus) embrasé d'amour pour ses créatures ». Elle ajoute : « Les clartés resplendissantes de ses divines flammes me disaient les ardeurs dont il est embrasé. C'était comme s'il m'avait dit : *Regarde, voilà l'amour, voilà le cœur que j'ai pour toi.* Et bientôt il me communiqua une étincelle de cet amour, et j'en étais embrasée. » Voir Letierce, *Étude*, t. I, p. 57. Ne croirait-on pas lire une page de la B. Marguerite-Marie? A Vannes, meurt en 1671 une pauvre servante, vénérée encore aujourd'hui sous le nom de « la bonne Armelle ». Elle vivait dans des relations intimes avec le Sacré-Cœur, y allant et venant comme chez elle, disant à ses amis : « Si vous voulez me trouver, ne me cherchez pas ailleurs que dans le cœur de mon divin amour. » Letierce, *Étude*, t. I, p. 74-77. En 1672, mourait au Canada une religieuse ursuline, la V. Marie de l'Incarnation; Bossuet l'a nommée la Thérèse du Nouveau-Monde.

et l'Église probablement ne tardera pas à l'élever sur les autels. Elle a raconté elle-même à son fils comment Dieu lui inspira, vers 1630, une pratique spéciale de dévotion au Sacré-Cœur. Un jour que Dieu semblait sourd à ses prières, elle entendit une voix intérieure qui lui disait : « Demande-moi par le Cœur de mon Fils. » Aussitôt « tout mon intérieur se trouva dans une communication intime avec cet adorable Cœur, en sorte que je ne pouvais plus parler au Père éternel que par lui ». Depuis elle fut toujours fidèle à cette pratique. « Voici, dit-elle, à peu près comme je m'y comporte, lorsque je suis libre, en parlant au Père éternel : C'est par le Cœur de mon Jésus, ma voie, ma vérité et ma vie, que je m'approche de vous, ô Père éternel. Par ce divin Cœur, je vous adore pour tous ceux qui ne vous adorent pas, » etc. Lettre du 16 septembre 1661. Dès 1649, elle écrivait à son fils : « Vivons en notre Jésus, que les approches de son Sacré-Cœur fassent découler dans les nôtres la vraie sainteté. » Voir Letierce, *loc. cit.*, t. I, p. 79 sq. En Belgique, la mère Delelot est aussi très dévote au Sacré-Cœur. B. Destrée. *Une mystique inconnue du XVIIe siècle,* Bruges, 1905.

Ainsi la dévotion au Sacré-Cœur est partout. Mais le culte public est dû au P. Eudes.

7° *Le P. Eudes* (1601-1680). *Le culte public du Cœur de Jésus et de Marie.* — On regarde généralement la B. Marguerite-Marie, non pas comme la première dévote du Sacré-Cœur, mais comme l'apôtre et l'évangéliste de la dévotion, choisie spécialement par Notre-Seigneur pour la propager et en obtenir la reconnaissance publique par l'Église. Comment concilier ce fait avec ce que nous savons maintenant du P. Eudes, de ses écrits et de son apostolat? Il y a là un problème intéressant sur lequel le R. P. Le Doré appelait l'attention dès 1870, par son ouvrage sur *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie,* Paris, 1870.

Né à Caen, en 1601, le P. Eudes eut dès l'enfance le plus tendre amour pour Notre-Seigneur et pour sa sainte mère ; dans ses vingt ans de séjour à l'Oratoire, sa piété se nuança quelque peu d'après celle de Bérulle et de Condren. Il lut aussi sainte Mechtilde et sainte Gertrude. Est-ce là qu'il puisa sa dévotion au Cœur de Marie et de Jésus? On ne sait rien de précis à ce sujet.

A partir de 1640 environ, nous le voyons tout dévoué au saint Cœur de Jésus et de Marie ; il lui consacre les deux congrégations qu'il fonde, 1641 et 1643; il le leur donne comme écusson, sous l'influence, semble-t-il, du texte de saint François de Sales que nous avons cité. Voir Le Doré, *op. cit.*, p. 17. Il leur prescrit des exercices spéciaux en l'honneur de ce très saint Cœur, notamment la salutation célèbre : *Ave Cor sanctissimum..., Ave Cor amantissimum Jesu et Mariæ. Op. cit.*, p. 18. Dès 1646, il leur fait célébrer solennellement la fête du Saint-Cœur de Marie — on verra tout à l'heure que pour le P. Eudes, le Cœur de Marie ne va pas sans le Cœur de Jésus — d'abord le 20 octobre, qu'il consacrera plus tard au Cœur de Jésus, puis le 8 février, qui restera réservé au Cœur de Marie ; il composa pour cette fête un office, qui est approuvé dès 1648 par quelques évêques. La fête ne reste pas dans l'intérieur des communautés. En 1648, le P. Eudes la célèbre solennellement dans la cathédrale d'Autun. Le mouvement se propagea dans plusieurs diocèses, en Bourgogne notamment et en Normandie, sous l'influence du P. Eudes et de ses congrégations. Une sorte de tiers-ordre qu'il fonde vers 1650, les confréries du Saint-Cœur qu'il établit en maint endroit contribuent à répandre et à faire connaître la chère dévotion. Le livre se joint à la parole et à l'action. Dès 1648, le P. Eudes publie à Autun son ouvrage de *La dévotion du très saint Cœur et du très saint Nom de la B. Vierge Marie;* il le réédite à Caen, en 1650. En 1654, les eudistes, établissent dans leur collège de Lisieux une congrégation de la sainte Vierge, sous l'invocation de son saint Cœur, avec petit office, *Op. cit.*, p. 58. En 1655, ils inauguraient, dans leur séminaire de Coutances, la première église bâtie en l'honneur du *Cœur de Jésus et Marie,* ou, comme on disait plus souvent, du *Cœur de Marie. Op. cit.*, p. 60. La dévotion se répandit aussi à Paris, dans quelques groupes choisis, toujours sous l'influence et la parole ardente du P. Eudes. Malgré les obstacles de toute sorte et les calomnies, beaucoup d'évêques établirent la fête ; le livre recevait des approbations, les églises se bâtissaient, les confréries se multipliaient, 1650-1668. *Op. cit.*, c. IV, v. Tout cela se faisait en dehors de Rome; mais Rome tolérait ces initiatives épiscopales. En 1668, on obtint une approbation du cardinal de Vendôme, légat *a latere.* Il est vrai que Rome, en 1669, refusait la sienne. *Op. cit.*, p. 117. Mais le culte n'en continuait pas moins de se répandre en France.

Il reçut, à partir de 1670, un développement *intérieur* considérable. Jusque-là, le P. Eudes n'avait proposé qu'une fête, n'avait composé qu'un office. Le Cœur de Jésus y était honoré *dans* et *avec* le Cœur de Marie, et l'office mentionnait souvent le Cœur de Jésus. A partir de 1660 environ, ces mentions du Cœur de Jésus tiennent moins de place, et l'office est plus exclusivement celui du Cœur de Marie. Le P. Eudes pensait dès lors à fêter à part et par un office spécial le Cœur de Jésus. En 1670, il publiait *La dévotion au Cœur adorable de Jésus,* avec, à la fin, messe et office propres. La même année, les évêques de Rennes, de Coutances, d'Évreux, approuvent messe et office, et permettent de célébrer la fête. Celle-ci fut d'abord placée au 31 août; mais à partir de 1672, elle fut fixée au 20 octobre. Les considérants de quelques-uns des actes épiscopaux sont fort intéressants : c'est la première fois que l'Église enseignante parle du Sacré-Cœur. L'évêque de Coutances, Mgr de Loménie de Brienne, écrit dans sa lettre du 29 juillet 1670 : « Le Cœur adorable de notre rédempteur étant le premier objet de la dilection et complaisance du Père des miséricordes et étant réciproquement tout embrasé du saint amour vers ce Dieu de consolation, comme aussi étant tout enflammé de charité vers nous, tout brûlant du zèle de notre salut, tout plein de miséricorde vers les pécheurs, tout rempli de compassion vers les misérables, et le principe de toutes les gloires et félicités du ciel et de toutes les grâces et bénédictions de la terre, et une source inépuisable de toutes sortes de faveurs pour ceux qui l'honorent : tous les chrétiens doivent s'efforcer de lui rendre toutes les vénérations et adorations possibles. » Le Doré, *op. cit.*, p. 129. L'évêque d'Évreux, Mgr de Maupas du Tour, exprime des idées semblables, dans sa lettre du 8 octobre 1670 : « Le Cœur adorable de Notre-Seigneur étant une fournaise d'amour vers son Père et de charité vers nous, et une source d'une infinité de grâces et de faveurs au regard de tout le genre humain, tous les hommes, spécialement tous les chrétiens, ont des obligations infinies de l'honorer, louer et glorifier en toutes les manières possibles. » *Op. cit.*, p. 131. En 1671, l'archevêque de Rouen, les évêques de Bayeux et de Lisieux, l'ancien évêque de Rodez, Abelly, se joignaient aux trois autres pour approuver la fête et l'office. Enfin, le 29 juillet 1672, le P. Eudes adressait aux six maisons de sa Société une circulaire imprimée pour leur enjoindre de célébrer désormais comme fête patronale, le 20 octobre, la solennité du Sacré-Cœur de Jésus. Elle commence ainsi : « C'est une grâce inexplicable que notre très aimable Sauveur nous a faite, de nous avoir donné dans notre congrégation le Cœur admirable de sa très sainte Mère ; mais sa bonté qui est sans bornes, ne s'arrêtant pas là, a passé bien plus outre en nous donnant son propre Cœur, pour être, avec le Cœur de sa glorieuse Mère, le principe et la fin, le cœur et la vie de cette congrégation... Quoique jusqu'ici nous

n'avons pas célébré une fête propre et particulière du Cœur adorable de Jésus, nous n'avons pourtant jamais eu intention de séparer deux choses que Dieu a unies si étroitement ensemble, comme sont le Cœur très auguste du Fils de Dieu et celui de sa bénite Mère. Au contraire, notre dessein a toujours été, dès le commencement de notre congrégation, de regarder et honorer ces deux Cœurs comme un même Cœur en unité d'esprit, de sentiment, de volonté et d'affection. » *Op. cit.*, p. 143.

Le pieux fondateur explique ensuite « comment la divine providence... a voulu faire marcher la fête du Cœur de la Mère avant la fête du Cœur de Jésus pour préparer les voies dans les cœurs des fidèles à la vénération de ce Cœur adorable », et comment « cette ardente dévotion des vrais enfants du Cœur de la Mère d'amour... l'a obligée d'obtenir de son Fils bien-aimé cette faveur très signalée qu'il fait à son Église, de lui donner la fête de son Cœur royal, qui sera une nouvelle source d'une infinité de bénédictions, pour ceux qui se disposeront à la célébrer saintement ». *Op. cit.*, p. 144-145. Suit un beau développement sur l'excellence de la fête et sur l'excellence de son objet. « Quel cœur plus adorable, plus admirable et plus aimable que le Cœur de cet Homme-Dieu qui s'appelle Jésus? Quel honneur mérite ce Cœur divin qui a toujours rendu et rendra éternellement à Dieu (*tant*) de gloire et d'amour!... Quel zèle devons-nous avoir pour honorer ce Cœur auguste, qui est la source de notre salut, qui est l'origine de toutes les félicités du ciel et de la terre, qui est une fournaise immense d'amour vers nous et qui ne songe nuit et jour qu'à nous faire une infinité de biens, et qui enfin s'est rompu... de douleur pour nous en la croix! » *Op. cit.*, p. 145. Conclusion : « Reconnaissons donc... la grâce infinie et la faveur incompréhensible dont notre bon Sauveur honore notre congrégation, de lui donner son très adorable Cœur avec le Cœur très aimable de sa sainte Mère. Ce sont deux trésors inestimables, qui comprennent une immensité de biens célestes et de richesses éternelles, dont il la rend dépositaire, pour ensuite la répandre par elle dans les cœurs des fidèles. » *Op. cit.*, p. 147. Marguerite-Marie ne sera guère plus explicite, quand elle parlera de la mission confiée à la Visitation et à la Compagnie de Jésus. Sur ce don du Sacré-Cœur à ses congrégations, voir encore le testament du P. Eudes écrit en 1671, art. 10, 11. *Op. cit.*, p. 130.

La fête que le P. Eudes promulguait ainsi fut adoptée par quelques congrégations religieuses, notamment, dès 1674, par les bénédictines du saint-sacrement; l'office composé par lui se répandit également, et c'est celui dont se servaient les visitandines dans plusieurs de leurs monastères jusqu'à l'approbation de la fête et d'un office propre par Clément XIII (1765).

La fête venait naturellement avec la confrérie. Or, le P. Eudes et les siens profitaient de toutes les occasions pour en établir. C'est ici que le pape intervient. Le P. Eudes obtint en 1674-1675 six brefs de Clément X en faveur de ces confréries. *Op. cit.*, p. 165. C'était une approbation, au moins indirecte, de la dévotion au Sacré-Cœur, et les postulateurs qui viendront plus tard le feront remarquer.

Cependant le P. Eudes travaillait à son grand ouvrage où il devait mettre le meilleur de son âme, et résumer l'œuvre de toute sa vie. Moins d'un mois avant de mourir, il écrivait : « Aujourd'hui, 25 juillet 1680, Dieu m'a fait la grâce d'achever mon livre du *Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu.* » L'auteur mourut le 19 août suivant, et l'ouvrage ne parut qu'en 1682. C'est le premier traité de la dévotion au Sacré-Cœur. Non pas que la dévotion au Sacré-Cœur en fasse l'objet principal. Comme l'indique le titre, il y est question surtout du Cœur de Marie. Mais, des douze livres qui le composent, le douzième est tout consacré au Cœur de Jésus. Il est divisé en vingt chapitres, et comprend environ 100 pages in-4° sur 700 environ. En joignant à ce livre les notions générales données au livre premier, on a, comme dit le P. Le Doré, « un excellent traité de la dévotion au Sacré-Cœur du Fils de Dieu. » *Op. cit.*, p. 234.

On voit que pour le P. Eudes, la dévotion au Cœur adorable de Jésus s'épanouit, pour ainsi dire, sur la dévotion au Cœur admirable de Marie ; elle s'en est dégagée peu à peu. Dès les débuts, elle y était, mais un peu, suivant la pensée du P. Le Doré, comme le précieux sang dans le calice : elle y était, mais dans l'unité morale, dans l'unité d'amour, dans la conformité de vie et d'affection, entre le Cœur du Fils et celui de la Mère. C'est ce Cœur moral, si je puis dire, que le P. Eudes a surtout en vue : le Cœur de Jésus et le Cœur de Marie ne font pour lui qu'un seul cœur. Aussi, dit-il, *le Cœur* de Jésus et de Marie, et non *les Cœurs*. Il a été amené cependant à s'occuper distinctement des deux cœurs. Alors il a vraiment en vue le cœur de chair, non pas en lui-même et pour lui-même, mais comme symbole ; symbole et foyer d'amour pour Dieu autant que d'amour pour les hommes, symbole et foyer de toute la vie intime du Christ.

La dévotion, telle que l'entend le P. Eudes, fond et confond dans l'ampleur de son objet plus de choses que n'en comprend celle de la B. Marguerite-Marie : son objet est moins précis, moins saisissable. C'est une des raisons qui devaient l'empêcher de devenir populaire : la phraséologie de l'auteur et tout un langage qui se ressent des *précieuses* y contribuent aussi.

Mais le P. Eudes a préparé le terrain; il a créé une agitation, un mouvement d'opinion dans le sens de la dévotion, il en a été le premier théologien et le premier chantre liturgique; les confréries qu'il a établies ont aidé à en établir d'autres ; enfin il a obtenu et propagé la fête, il a été, comme dit le décret du 6 janvier 1904, qui introduit sa cause et le déclare Vénérable, *auctor liturgici cultus SS. Cordium Jesu et Mariæ.* Le culte, tel qu'il s'est propagé dans le monde, tel qu'il est approuvé par l'Église universelle, est celui qui fut révélé à Marguerite-Marie ; et, pour conclure avec le P. Le Doré, « la B. Marguerite-Marie est, par excellence, l'apôtre du Sacré-Cœur de Jésus. C'est pour être celui du Cœur de Marie que le P. Eudes a été choisi avant tout ; mais il serait injuste de refuser à l'ardent missionnaire la gloire d'avoir servi de puissant auxiliaire et de digne précurseur à la Bienheureuse visitandine. » *Op. cit.*, p. 186. Voir, outre le P. Le Doré dont le livre est si riche de renseignements précieux, Baruteil, *loc. cit.*, p. 98-108 ; Letierce, *Étude*, t. I, p. 105-114 ; Nilles, passim, voir la table au mot *Eudes ;* Nilles donne, l. III, part. I, c. I, § 1, p. 11 ; § 2, p. 48, 148, les messes et les offices composés par le P. Eudes.

II. LA B. MARGUERITE-MARIE (1647-1690). — 1° *État de la dévotion au moment où Notre-Seigneur se révéla à la B. Marguerite-Marie. Quelques contemporains.* — La dévotion au Sacré-Cœur existait donc avant la B. Marguerite-Marie. Avant de se révéler à elle, Jésus avait découvert son cœur à des âmes de choix et leur en avait montré les richesses. La piété chrétienne, en méditant sur la plaie mystérieuse du côté, y avait vu le cœur blessé ; vu toutes les grâces en sortir avec l'eau et le sang ; vu le refuge qu'il offrait à l'âme coupable ou harassée, et les trésors qu'il renfermait ; vu la blessure d'amour dans la plaie matérielle ; vu enfin le Cœur divin tout aimable et tout aimant, symbole expressif d'amour, résumé vivant des vertus et de la vie du Christ. L'objet du culte était donné. Le culte lui-même existait avec la plupart des pratiques. Les ascètes étaient venus après les mystiques : ils avaient, sinon organisé la dévotion, au moins indiqué les divers éléments qui devaient en faire le fond, marqué les divers exercices

qui lui convenaient. Le P. Eudes enfin avait présenté le Sacré-Cœur aux foules, d'abord dans et à travers le Cœur de Marie, puis dans une fête spéciale du Cœur adorable, de sorte que, ici comme ailleurs, on allait naturellement de Marie à Jésus.

Le culte existait donc, très net pour quelques âmes privilégiées qui en vivaient, mais un peu confus, tel qu'il se présentait aux foules dans les livres et dans la prédication du P. Eudes et de ses disciples, mêlé aussi d'éléments caducs, qui ne pouvaient entrer dans le mouvement de la piété chrétienne. Ce mouvement même était peu étendu; il ne se dessinait pas d'une manière précise, et il est probable qu'il ne se fût guère répandu dans l'Église, après la disparition de celui qui l'avait produit, si Jésus n'était intervenu pour le ranimer, l'orienter, lui donner son caractère de dévotion viable, à la fois large et précise; précise dans son objet, sa fin, son esprit, quelques-unes de ses pratiques, destinées à donner le ton; large dans ses manifestations et dans le choix de ses moyens. Tout cela avec un mélange admirable d'idéal et d'ambitions les plus élevées, d'exercices les plus simples, d'attraits les plus vifs pour les âmes les plus diverses.

En même temps, le souffle du Saint-Esprit et l'action discrète de Jésus préparaient l'éclosion du culte. Les précurseurs s'étaient multipliés. Au moment même où Jésus va se révéler à Paray, beaucoup d'âmes vivaient encore, auxquelles il se communiquait confidentiellement, un peu comme un poète lit à quelques amis la pièce qu'il va donner au public. Dans les mêmes temps les auteurs en parlent davantage. On ne sait parfois s'il faut voir ici ou là une aurore, ou un rayonnement discret du soleil déjà levé; une influence du P. Eudes ou un écho de Paray. En Bretagne, le P. Huby, mort à Vannes en 1693, fut un apôtre infatigable du Sacré-Cœur. Il faisait frapper des médailles du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie; il a des prières embrasées au Sacré-Cœur; il propageait une sorte de chapelet du Sacré-Cœur, admirablement mêlé, comme le chemin de croix, de méditation à la portée des plus humbles et de prière vocale. Eut-il connaissance des apparitions de Paray? Que dut-il au P. Eudes? Que dut-il à ses prédécesseurs? On ne saurait le dire. La dévotion semblait éclore comme spontanément dans les âmes. Voir Letierce, t. I, p. 71-74.

Vers le même temps, le P. Philippe Jeningen, en Souabe, recevait d'insignes faveurs du Sacré-Cœur et s'en faisait non seulement le disciple dévot, mais l'ardent apôtre. Sut-il quelque chose de Paray ou du mouvement suscité en Normandie par le P. Eudes, en Bretagne par le P. Huby? On ne saurait le dire. Il mourut en 1704. Voir Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 211-217.

Nous sommes mieux renseignés sur le saint archidiacre d'Évreux, M. Boudon (1624-1702). Disciple du P. Eudes, il arrive, comme lui, par le Cœur de Marie au Cœur de Jésus. Nous avons de lui une consécration aux deux saints Cœurs, qui est de toute beauté. Elle est datée du jour de l'Immaculée-Conception, 1651. Mais il eut connaissance aussi des révélations de Paray, et il devint l'apôtre de la nouvelle dévotion. Il a sur ce sujet quelques-unes des pages les plus belles et les plus enflammées qui en aient été écrites. Cf. Letierce, *loc. cit.*, p. 114-119.

Précurseur aussi en même temps que contemporaine de la B. Marguerite-Marie et toute dévouée au Sacré-Cœur, sœur Jeanne Bénigne Goyos (1625-1692), de la Visitation de Turin; elle semble avoir prédit sa glorieuse sœur et les choses merveilleuses que Dieu devait faire par elle. On ne saurait dire avec certitude si elle sut, avant de mourir, que sa prédiction était accomplie. Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 112-113.

2° *Formation de la B. Marguerite-Marie. Quelles influences elle put subir dans le sens de la dévotion au Sacré-Cœur. Elle ne dépend de personne.* — Pendant que Notre-Seigneur préparait ainsi les voies à la B. Marguerite-Marie, il se la préparait lui-même dans le secret, la prévenait dès sa plus tendre enfance et l'enveloppait de son amour, attentif aux premiers battements de son cœur pour qu'ils fussent à lui tout seul. Le 20 juin 1671, elle entrait à la Visitation de Paray, et Jésus commença bientôt de lui révéler les secrets de son Cœur.

Marguerite-Marie eut-elle connaissance du Sacré-Cœur avant les révélations de Paray? Fut-elle sous l'influence de quelques-uns de ceux que l'on nomme maintenant ses précurseurs? Connut-elle les révélations faites à sainte Gertrude, lut-elle quelques-unes des pages où il était question du Sacré-Cœur? Rien ne l'indique; tout indique le contraire. Avant d'entrer au couvent, elle dut entendre parler du Cœur admirable de Marie, que le P. Eudes avait obtenu, dès 1648, de faire honorer dans le diocèse d'Autun. C'est « un jour de la fête du Cœur de la très sainte Vierge », la remarque est d'elle-même, qu'elle vit son propre cœur, tout petit « et presque imperceptible » entre les Cœurs de Jésus et de Marie, et pendant qu'elle entendait ces paroles: *C'est ainsi que mon pur amour unit ces trois cœurs pour toujours*, « les trois cœurs n'en firent qu'un. » *Vie et œuvres*, t. I, p. 91; 2e édit., p. 121. Il se pourrait qu'il y ait là une influence des idées du P. Eudes. C'est la seule trace que nous en ayons.

Dans les pratiques de dévotion envers le Sacré-Cœur, écrites de sa main, il en est qui sont empruntées à des livres de piété qu'elle lisait au couvent, au P. Saint-Jure, au P. Nouet, au P. Guilloré. Voir abbé Marcel, *Correspondance des associés de la communion réparatrice*, t. III, p. 20. Cf. Letierce, *Étude*, t. I, p. 64, note. Mais cela est postérieur aux révélations. Rien n'indique même qu'elle ait connu d'abord les passages de saint François de Sales sur le Sacré-Cœur, ou du moins qu'elle en ait été frappée. Vers la fin de sa vie, elle eut connaissance de la vie et des prédictions de la Mère Anne-Marguerite Clément et elle en parle dans une lettre au P. Croiset. *Lettres inédites*, lettre III, p. 125. Mais elle en parle comme d'une découverte qu'elle vient de faire, sans doute en lisant ou entendant lire la vie de la Vénérable Mère qui venait d'être publiée en 1686.

On ne risque donc pas de se tromper en affirmant que la Bienheureuse ne dut pas à des influences extérieures sa dévotion du Cœur de Jésus. Elle ne paraît pas y avoir songé avant son entrée en religion; c'est de Notre-Seigneur qu'elle l'apprit.

Il y a en Marguerite-Marie la dévote du Sacré-Cœur et l'apôtre du Sacré-Cœur. De sa dévotion nous n'avons à nous occuper que dans la mesure nécessaire pour éclairer sa mission et son apostolat. C'est pourquoi nous ne dirons rien de ses premières relations avec le Sacré-Cœur, pour arriver d'emblée aux grandes révélations qui lui étaient faites en vue du culte public que Notre-Seigneur voulait établir par son entremise.

3° *Première des grandes apparitions, 27 décembre* (très probablement en 1673). *Les secrets du Sacré-Cœur devoilés; la disciple et l'évangéliste du Sacré-Cœur.* — Marguerite-Marie, dans sa lettre au P. Croiset, datée du 3 novembre 1689, signale comme « première grâce spéciale... reçue pour cela », celle du jour de Saint-Jean l'évangéliste. Elle ne dit pas la date, mais ce dut être en 1673. Comme sainte Gertrude à pareil jour, elle fut admise « à reposer plusieurs heures sur cette sacrée poitrine » et reçut « de cet aimable Cœur des grâces, dont le souvenir, dit-elle, me met hors de moi-même ». Elle ajoute qu'elle ne croit pas « nécessaire de les spécifier ». *Lettres inédites*, lettre IV, p. 141. Elle en parle aussi dans une lettre à la Mère de Saumaise, écrite en janvier 1689: « Ce divin Époux, dit-elle, me fit la grâce incompréhensible de me faire reposer sur son sein

avec son bien-aimé disciple et de me donner son cœur, sa croix et son amour. » Lettre XVIII, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 187; 2e édit., p. 222. Mais nous avons mieux que ces allusions et ces impressions personnelles, où rien n'indiquerait une mission spéciale. Le *Mémoire*, écrit par ordre du P. Rolin, donne quelques détails précis. C'était devant le saint-sacrement. Notre-Seigneur la « fit reposer longtemps sur sa divine poitrine » et lui « découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son Sacré-Cœur, qu'il m'avait, dit-elle, tenus cachés jusqu'alors ». Il lui « ouvrit son Cœur », et lui dit: « Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes et pour toi en particulier que ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton moyen, et qu'il se manifeste à eux pour les enrichir de ses précieux trésors... Je t'ai choisie, ajouta-t-il, comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, afin que tout soit fait par moi. » Suit une de ces scènes symboliques fréquentes dans la vie des saints. Jésus prit le cœur de sa servante et « le mit dans le sien adorable ». Il l'en retira « comme une flamme ardente en forme de cœur » et le remit en place, ajoutant : « Jusqu'à présent tu n'as pris que le nom de mon esclave; je te donne celui de la disciple bien-aimée de mon Sacré-Cœur. » *Mémoire,* dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 325; 2e édit., p. 379.

4° *Seconde grande apparition, 1673 ou 1674. L'image symbolique; dernier effort de l'amour : rédemption amoureuse par le Sacré-Cœur; mission de Marguerite-Marie.* — Après avoir dit au P. Croiset, dans la lettre citée, qu'elle ne croit pas nécessaire de rien spécifier, Marguerite-Marie ajoute aussitôt : « Après cela, ce divin Cœur, » etc. Suit une description détaillée et le récit d'une vision. On s'est demandé s'il y avait là une scène distincte de la précédente, ou seulement des détails nouveaux sur la même scène. Les vraisemblances sont pour une scène distincte, puisque ici la Bienheureuse spécifie, et que les circonstances sont tout autres. Mais peu importe le temps, pourvu qu'on remarque la progression de la manifestation du Sacré-Cœur. Nous avons maintenant une vision symbolique du Cœur lui-même, en dehors du corps, qui n'apparaît pas. Il est « comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines » et surmonté d'une croix. Après avoir expliqué le symbolisme des épines et de la croix, la Bienheureuse ajoute : « Il me fit voir que l'ardent désir qu'il avait d'être aimé des hommes et de les retirer de la voie de perdition où Satan les précipite en foule, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. » Pour avoir part « à ces divins trésors du cœur de Dieu » que faut-il? « L'honorer sous la figure de ce cœur de chair. » Suivent des promesses de grâces et de bénédictions pour ceux qui rendraient honneur à l'image même de ce Sacré-Cœur. « Cette dévotion, reprend la Bienheureuse en rapportant les paroles de Notre-Seigneur, était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles » d'une sorte de « rédemption amoureuse, pour les retirer de l'empire de Satan et pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour ». « Voilà, conclut Notre-Seigneur, les desseins pour lesquels je t'ai choisie. » *Lettres inédites,* lettre IV, p. 141-142. Voilà donc le Sacré-Cœur découvert; voilà le désir d'un culte spécial nettement manifesté, avec promesses pour une des formes de ce culte (l'honneur rendu à l'image); voilà le but de Jésus indiqué, avec la mission de Marguerite-Marie annoncée et spécifiée. Tout cela va se préciser de plus en plus.

5° *Troisième des grandes apparitions, probablement en 1674. Le Sacré-Cœur rayonnant d'amour; culte d'amour réparateur : communion fréquente, communion des premiers vendredis, heure sainte.* — Jusqu'à présent, les grandes apparitions nous ont montré le Sacré-Cœur plein d'amour, plein de grâces, qu'il ne veut que répandre, appelant un culte d'amour et d'honneurs. Nous allons voir cet amour comme méconnu, appelant un culte d'amour réparateur. C'est encore par le *Mémoire* que nous connaissons cette nouvelle apparition. Nulle date. Mais le contexte semble indiquer un premier vendredi du mois, et il est dit expressément que le saint-sacrement était exposé. Quelques auteurs la mettent un jour dans l'octave du Saint-Sacrement, d'autres un 2 juillet, fête de la Visitation, 1674. Je ne sais s'ils sont arrivés là en tenant compte des deux données indiquées en même temps que des usages de la Visitation. De notre point de vue, la date précise importe peu.

Un jour donc que le saint-sacrement était exposé, Notre-Seigneur se présenta à elle « tout éclatant de gloire, avec ses cinq plaies brillantes comme cinq soleils... De cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine, qui ressemblait à une fournaise ». La poitrine s'ouvrit, laissant à découvert le « tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes ». Notre-Seigneur lui fit voir « les merveilles inexplicables de son pur amour, et jusqu'à quel excès il l'avait porté d'aimer les hommes ». Mais il n'en recevait en retour « que des ingratitudes et des méconnaissances. » Et cela, lui dit le divin Maître, lui était beaucoup plus sensible que tout ce qu'il avait souffert en sa passion : « d'autant, ajouta-t-il, que s'ils me rendaient quelque retour d'amour, j'estimerais peu tout ce que j'ai fait pour eux, et voudrais, s'il se pouvait, en faire davantage; mais ils n'ont que des froideurs et des rebuts de tous mes empressements à leur faire du bien. » Cet amour méconnu demande réparation. Il la demande d'abord à sa servante bien-aimée. Toi, du moins, « donne-moi ce plaisir de suppléer à leur ingratitude autant que tu en pourras être capable. » En même temps, pour suppléer à tout ce qui lui manque, il ouvre son Cœur, et « il en sortit une flamme si ardente » qu'elle pensa en être consumée. Viennent alors des pratiques précises à faire en cet esprit d'amour réparateur. « Premièrement, tu me recevras dans le saint-sacrement autant que l'obéissance te le voudra permettre... Tu communieras de plus tous les premiers vendredis de chaque mois. » Enfin Notre-Seigneur veut qu'elle ait part à la mortelle tristesse qu'il sentit au jardin des Oliviers. « Pour m'accompagner dans cette humble prière que je présentai alors à mon Père parmi toutes mes angoisses, tu te lèveras entre onze heures et minuit, pour te prosterner pendant une heure avec moi la face contre terre, tant pour apaiser la divine colère en demandant miséricorde pour les pécheurs, que pour adoucir en quelque façon l'amertume que je sentais de l'abandon de mes apôtres... Et pendant cette heure tu feras ce que je t'enseignerai. » *Mémoire, Vie et œuvres,* t. II, p. 327-328; 2e édit., p. 381-382. Ici, on le voit, la dévotion se dessine comme un amour de réparation envers l'amour méconnu, comme un amour de compassion affectueuse à l'amour souffrant, et aussi, en quelque sorte, comme un amour d'union à Jésus victime pour l'amour des hommes, demandant pour eux pitié et pardon. Notre-Seigneur ne fait ici la demande qu'à Marguerite-Marie. Mais ces pratiques, de la communion fréquente en esprit d'amour et de réparation, de la communion des premiers vendredis ou *communion réparatrice*, de la veillée au jardin ou *heure sainte*, se sont généralisées dès les débuts, comme répondant à l'esprit de la dévotion.

Nous les retrouverons sur notre route. Notre-Seigneur va d'ailleurs généraliser lui-même et préciser encore.

6° *La grande apparition, dans l'octave du Saint-Sacrement (1675). Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes; une fête de réparation. Le P. de la Colombière.* — Nous arrivons à celle qu'on peut appeler la grande apparition parmi les grandes apparitions. Le P. de la Colombière, qui y était intéressé, en eut connaissance dans les premiers jours qui suivirent l'événement, et en fit écrire le récit par la Bienheureuse. C'est ce récit qui, transcrit par lui dans sa retraite de Londres, février 1677, fut publié avec le journal de ses retraites spirituelles, et livra au public le secret des apparitions, sans désigner d'ailleurs aux non-initiés ni le monastère, ni la voyante. C'est ce même récit qu'on retrouve, avec quelques légères variantes, dans le *Mémoire* autographe, transcrit, sans doute, par la Bienheureuse sur l'imprimé du P. de la Colombière. Elle eut lieu dans l'octave du Saint-Sacrement. L'année n'est pas indiquée. Mais comme le P. de la Colombière était à Paray, ce ne peut être qu'en 1675 ou 1676. Tout indique 1675, date donnée par les contemporaines. *Vie et œuvres,* t. I, p. 94; 2e édit., p. 125. Comme d'ailleurs on peut croire, d'après les usages de la Visitation, qu'elle eut lieu le dimanche, on peut la dater, comme on fait souvent, du 16 juin 1675.

Elle était devant le saint-sacrement, et Dieu la comblait « des grâces excessives de son amour ». Comme elle désirait « lui rendre amour pour amour », pour le payer de « quelque retour », il lui dit : « Tu ne peux m'en rendre un plus grand qu'en faisant ce que je t'ai déjà tant de fois demandé. » A quoi au juste font allusion ces paroles, rien ne l'indique nettement. On devine qu'il s'agit de répondre aux intentions du Maître, en établissant le culte du Sacré-Cœur; peut-être est-il question, plus au précis, de s'ouvrir à sa supérieure ou à son directeur des volontés du Sauveur à ce sujet. Notre-Seigneur va, du reste, manifester nettement ce qu'il désire. Lui découvrant son Cœur, il lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour. Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible, est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » Jusqu'à présent, rien de bien nouveau dans cette apparition. Ce qui suit l'est tout à fait. Notre-Seigneur ajoute : « C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fête particulière, pour honorer mon Cœur en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable, pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels. » Notre-Seigneur demande donc un culte public, qui ait sa fête, et qui ait ses pratiques déterminées. « Je te promets, ajoute-t-il, que mon Cœur se dilatera pour répandre avec abondance les influences de son divin amour sur ceux qui lui rendront cet honneur et qui procureront qu'il lui soit rendu. » *Mémoires,* dans *Vie et œuvres,* t. II, p. 355; 2e édit., p. 413. Mais le moyen d'établir cette fête? C'est la troisième phase de l'apparition. Dans son *Mémoire,* la Bienheureuse abrège un peu. Dans le récit écrit pour le P. de la Colombière, la scène est très vivante : « Mais, mon Seigneur, à qui vous adressez-vous? » Et elle insiste sur son indignité de « chétive créature et pauvre pécheresse ». « Hé! pauvre innocente que tu es, lui dit Notre-Seigneur, ne sais-tu pas que je me sers des sujets les plus faibles pour confondre les forts? — Donnez-moi donc, lui dit-elle, le moyen de faire ce que vous me commandez. — Adresse-toi à mon serviteur (Jésus nomma le P. de la Colombière, qui était alors supérieur de la petite résidence des jésuites à Paray) et lui dis de ma part de faire son possible pour établir cette dévotion et donner ce plaisir à mon divin Cœur. » Notre-Seigneur ajouta que les difficultés ne manqueraient pas; « mais il doit savoir que celui-là est tout-puissant qui se défie de soi-même, pour se confier uniquement en moi. »

Avec cette apparition, la dévotion entre dans une phase nouvelle, et cela de deux façons. D'abord, Notre-Seigneur demande un culte public, en particulier l'établissement d'une fête. Puis, les desseins de Jésus se manifestent. Jusque-là, Marguerite-Marie en disait ou écrivait quelque chose pour sa supérieure et pour ceux que celle-ci voulut consulter, mais très discrètement, comme on le voit par les notes remises à la Mère de Saumaise et conservées par celle-ci. La communication faite au P. de la Colombière fut pleine et nette. Et dès lors, comme nous allons le voir, les desseins de Notre-Seigneur entrèrent en voie d'exécution, la dévotion commença de se propager.

7° *Les commencements de la dévotion nouvelle. Apostolat du P. de la Colombière et publication de ses retraites spirituelles. Apostolat de Marguerite-Marie; ses premières conquêtes, 1672-1688.* — Elle commença bien petitement, et parmi combien de difficultés! Le P. de la Colombière ne se contenta pas de rassurer Marguerite-Marie, et sa supérieure la Mère de Saumaise. Sans tarder il se consacra lui-même au Sacré-Cœur. Les contemporaines nous disent que ce fut le vendredi, 21 juin 1675 : c'était le jour après l'octave du Saint-Sacrement, le jour désigné par Notre-Seigneur pour la fête à établir. *Vie et œuvres,* t. I, p. 94; 2e édit., p. 126. Elles ajoutent que dans le peu de temps qu'il resta à Paray, « il ne laissa pas d'inspirer cette dévotion à toutes ses filles spirituelles. » *Loc. cit.,* p. 95; 2e édit., p. 127. Vers la fin de septembre 1676, le P. de la Colombière quittait Paray : il était nommé prédicateur de la duchesse d'York, future reine d'Angleterre, et le 13 octobre, il arrivait à Londres, où l'appelait son emploi. Il y fit connaître et aimer le Sacré-Cœur. Et d'abord de la duchesse elle-même que nous verrons intervenir auprès d'Innocent XII, pour l'établissement de la nouvelle dévotion, ensuite des âmes d'élite qui se mirent sous sa direction. Il en parla même dans quelques-uns de ses sermons de carême. Voir *Histoire du V. P. de la Colombière,* l. VIII, c. VII, p. 338 sq. Il écrit lui-même à la fin de sa retraite de Londres, 29 janvier (= 8 février 1677, qu'il l'a déjà inspirée à bien des gens en Angleterre et qu'il en a écrit en France et prié un de ses amis de la faire valoir à l'endroit où il est. *Œuvres complètes,* t. VI, p. 117. Banni d'Angleterre, et déjà malade, il passa par Paray, en allant à Lyon; il y revit Marguerite-Marie, la rassura, la fortifia; il rassura également la Mère Greyfié, qui avait succédé à la Mère de Saumaise. *Histoire du V. P. de la Colombière,* l. X, c. I, p. 459 sq. Il continua cet apostolat, discrètement comme il faisait toute chose, mais de façon fort persuasive. Quelques-unes de ses lettres ont pour suscription : « Ma chère sœur dans le Cœur de Jésus-Christ. » Voir par exemple, la lettre XCVII, *Œuvres complètes,* t. VI, p. 544. Parfois il termine par une formule comme celle-ci : « Croyez-moi, dans le Cœur de Jésus, tout à vous. » Lettre CXLV, *loc. cit.,* p. 706. Il ne manquait pas une occasion de recommander la communion réparatrice pour le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, et il demandait aux supérieures de l'établir dans leurs communautés, et cela de façon stable. Il assure que de grandes bénédictions sont attachées à cette pratique. Quand la discrétion le permet, il dit que cette pratique lui a été « conseillée par une personne d'une sainteté extraordinaire ». Lettre V, à sa sœur, *loc. cit.,* p. 261. Voir lettre XLV à la Mère de Saumaise, *loc. cit.,* p. 397; lettre LXXXI à la Mère

Fr. Lucr. de Thelis, *loc. cit.*, p. 503. Il exerçait le même apostolat près des jeunes religieux dont il avait, à Lyon, la direction spirituelle. C'est à lui que le P. de Galliffet fait remonter sa propre dévotion au Sacré-Cœur. La page où il explique l'*offrande* au Sacré-Cœur, *Œuvres*, t. VI, p. 179, ne semble pas avoir été écrite uniquement pour son propre usage. En tout cas, il dut l'expliquer à d'autres. Cet apostolat était fort restreint, car, depuis son retour en France, le Père ne fit que languir. Il était aussi tenu d'être discret; car on devine que cette dévotion nouvelle ne pouvait être du goût de tous. C'est surtout en mourant que le Père allait remplir sa mission. Dieu voulut qu'il vînt mourir à Paray, et qu'auparavant il pût voir encore et encourager Marguerite-Marie. Sa mort arriva le 15 février 1682.

Deux ans après, on publiait, à Lyon, ses sermons en 4 volumes et, dans un volume à part, le journal de ses retraites spirituelles. On y lisait ceci : « Finissant cette retraite (celle de Londres, 1677), je me suis fait une loi de procurer par toutes les voies possibles l'exécution de ce qui me fut prescrit par mon adorable Maître, à l'égard de son précieux Corps dans le saint-sacrement de l'autel. » Suivent de beaux élans sur la sainte eucharistie. Le Père reprend : « J'ai reconnu que Dieu voulait que je le servisse, en procurant l'accomplissement de ses désirs touchant la dévotion qu'il a suggérée à une personne à qui il se communique fort confidemment, et pour laquelle il a bien voulu se servir de ma faiblesse... Que ne puis-je, ô mon Dieu, être partout et publier ce que vous attendez de vos serviteurs et amis! Dieu donc s'étant ouvert à la personne qu'on a lieu de croire être selon son Cœur, par les grandes grâces qu'il lui a faites, elle s'en expliqua à moi, et je l'obligeai à mettre par écrit ce qu'elle m'avait dit, que j'ai bien voulu décrire moi-même dans mon journal de mes retraites. » *Retraite spirituelle*, Lyon, 1684, p. 244. Suivait le récit de la grande apparition. Voir col. 325. Cela fut beaucoup lu, car l'auteur était en grand renom de sainteté; et cela fit valoir ce que jusque-là il avait dit si discrètement en faveur de la nouvelle dévotion.

Mais cette publication eut un contre-coup imprévu sur l'apostolat même de la Bienheureuse. Ce ne fut pas sans des « confusions effroyables » pour elle-même, comme elle le dit plus d'une fois. On lut au réfectoire de Paray la *Retraite spirituelle* du P. de la Colombière. Dans la seconde, il est souvent question de billets mystérieux de la Bienheureuse, où le Père trouvait à point la solution de tous ses doutes et difficultés — sans parler du récit de la grande apparition et des mots qui l'introduisent. C'est sœur Péronne-Rosalie de Farges qui lisait — une de celles qui devaient travailler à la vie par les contemporaines; elle remarqua « que la vénérable sœur baissait les yeux, et était dans un profond anéantissement... En récréation, au sortir du réfectoire, elle dit à la sœur Alacoque : « Ma chère sœur, vous « avez bien eu votre compte aujourd'hui, et le R. P. de « la Colombière ne pouvait pas mieux vous désigner! » A quoi elle répondit qu'elle avait bien lieu d'en aimer son abjection ». *Vie et œuvres*, t. I, p. 202; 2e édit., 173. Des scènes analogues eurent lieu plus d'une fois; et elle en souffrait plus qu'on ne peut dire.

Mais elle en profitait pour faire valoir sa chère dévotion. Jusque-là, dit-elle, « je ne trouvais pas moyen de faire éclore la dévotion du Sacré-Cœur qui était tout ce que je respirais. » *Mémoire*, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 356; 2e édit., p. 413. Sans doute, elle parlait du Sacré-Cœur à quelques intimes; et elle le faisait en termes enflammés. Voir les lettres à la Mère de Soudeilles, septembre 1679, lettre IV; 6 juin 1680, lettre VII; 1er juillet 1682, lettre XIII; 2e édit., lettre XIV, etc. Mais elle ne pouvait trahir le mystère de ses relations intimes avec Jésus. On le soupçonnait bien à Moulins et à Dijon, où la Mère de Saumaise avait parlé d'elle et de la chère dévotion; à Semur, où la Mère Greyfié se rendit en quittant Paray, à Charolles, où le P. de la Colombière avait passé et avait jeté une étincelle, à Condrieu, où il la donnait à sa sœur en lui disant de la passer à ses amies, etc.

Mais on ne pouvait qu'entrevoir et deviner. La publication révélait les origines divines de la dévotion et une intention positive de Notre-Seigneur. La Bienheureuse n'était désignée que pour un petit cercle d'initiés, et sans trop se compromettre, elle était libre de donner cours à son zèle. Un passage d'une de ses lettres montre très bien comment elle s'y prenait. Elle avait souvent parlé du Sacré-Cœur à la Mère de Soudeilles, supérieure, à Moulins; elle l'avait poussée avec une singulière énergie à se consacrer tout entière à ce Sacré-Cœur, mais sans presque s'expliquer sur la dévotion. Elle n'osait même pas tout écrire à son ancienne supérieure la Mère de Saumaise; car, disait-elle, « le papier ne m'est pas fidèle, et m'a déjà trompée plusieurs fois. » Lettre XXV. *Vie et œuvres*, p. 50; 2e édit., lettre XXVI, p. 87. Maintenant, elle s'enhardit. Elle écrit à Moulins, le 4 juillet 1686 : « Je ne sais, ma chère Mère, si vous comprendrez ce que c'est que la dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont je vous parle, laquelle fait un grand fruit et changement en tous ceux qui s'y consacrent et adonnent avec ferveur. Je souhaite ardemment que votre communauté soit de ce nombre... Nous avons trouvé cette dévotion dans le livre de la Retraite du R. P. de la Colombière, que l'on vénère comme un saint. Je ne sais si vous en avez connaissance, et si vous avez le livre dont je vous parle; car je me ferais un grand plaisir de vous le faire avoir. » Lettre XLV, *Vie et œuvres*, t. I, p. 88; 2e édit., lettre XLVI, p. 125.

Ainsi l'action de la Bienheureuse et celle du P. de la Colombière s'unissaient intimement, comme Jésus avait voulu unir intimement leurs cœurs. Ainsi le P. de la Colombière continuait d'être l'apôtre du Sacré-Cœur.

Il l'était encore d'autre façon, par un apostolat mystérieux de prière et d'intercession dont parle fréquemment la Bienheureuse. Elle-même le priait et se recommandait à lui. Elle le voyait, faisant dans le ciel « par ses intercessions ce qui s'opère ici-bas en terre pour la gloire du Sacré-Cœur ». Lettre XCV, p. 192; 2e édit., lettre XCIV, p. 226. Elle explique au P. Croiset, 15 septembre 1689, que Notre-Seigneur « avait choisi le bienheureux ami de son Cœur pour l'accomplissement de ce grand dessein », et qu'il faut « s'adresser à son fidèle ami, le bon Père de la Colombière, auquel il a donné un grand pouvoir, et remis, pour ainsi dire, ce qui concerne cette dévotion... J'en reçois de grands secours, ajoutait-elle; car cette dévotion du Sacré-Cœur l'a rendu bien puissant dans le ciel ». *Lettres inédites*, lettre III, p. 125-126. Enfin nous verrons tout à l'heure comment elle relie la mission du P. de la Colombière à celle de la Compagnie de Jésus.

C'est à partir de 1685 et 1686 que la dévotion prit enfin son essor. Essor bien modeste d'abord et rabattu par de grands coups de vent. C'est le jour de sainte Marguerite, 20 juillet 1685, que dans la petite communauté de Paray furent rendus au Sacré-Cœur les premiers hommages publics. C'est une date dans l'histoire de la dévotion, et la Bienheureuse en a fait le récit plusieurs fois. D'abord dans son *Mémoire* : « Sainte Marguerite s'étant trouvée un vendredi, je priai nos sœurs novices, dont j'avais le soin pour lors, que tous les petits honneurs qu'elles avaient dessein de me rendre en faveur de ma fête, elles les fissent au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce qu'elles firent de bon cœur, en faisant un petit autel sur lequel elles mirent une petite image de papier crayonnée avec une plume, à laquelle nous tâchâmes de rendre tous les hommages que ce divin Cœur nous suggéra. » *Mémoire*, dans *Vie*

et œuvres, t. II, p. 356; 2ᵉ édit., p. 415. Elle rappelle le même fait au P. Croiset, sans autres détails précis, sur le fait lui-même. Nous savons par les contemporaines ce que fut cette journée de joie intime, la consécration et les prières au Sacré-Cœur, les prières pour les âmes du purgatoire, les effusions de la Bienheureuse. *Vie et œuvres,* t. I, p. 206 sq.; 2ᵉ édit., p. 237 sq. Ce fut pour elle « une joie des plus parfaites ». *Loc. cit.,* p. 207. Mais la journée finit dans l'orage. La dévotion était nouvelle, et saint François de Sales avait mis ses filles en garde contre les nouveautés en dévotion. Aussi « les plus vertueuses de la communauté parurent d'abord les plus opposées ». « Le Sacré-Cœur les y fera bien rendre, » dit la Bienheureuse. *Loc. cit.,* p. 209. Elles se rendirent, et l'année suivante, la sœur des Escures, la première aujourd'hui parmi les opposantes, prendra elle-même l'initiative. Le 20 juin 1686, octave du Saint-Sacrement, elle vint demander à sa sainte amie la petite image du Sacré-Cœur qu'elle avait au noviciat, c'était l'image envoyée par la Mère Greyfié. Celle-ci la donna, ne sachant ce qu'il allait advenir, priant et faisant prier. « Le lendemain, jour destiné à honorer ce divin Cœur, la sœur des Escures ne manqua pas de porter une chaise où elle mit un tapis fort propre, sur quoi elle posa cette petite miniature, qui était dans un cadre doré, qu'elle orna de fleurs. Elle la mit ainsi devant la grille avec un billet de sa main, pour inviter toutes les épouses du Seigneur à venir rendre leurs hommages à son Cœur adorable. » Contemporaines, dans *Vie et œuvres,* t. I, p. 241; 2ᵉ édit., p. 269. Cette fois, la communauté entière fut enlevée; et l'on ne discuta plus que du meilleur moyen de témoigner sa dévotion. On rêvait un beau tableau, et « il n'y eut pas jusqu'à nos sœurs du petit habit (*les pensionnaires*) qui ne voulurent y contribuer de l'argent que messieurs leurs parents leur donnaient pour leurs menus plaisirs ». *Loc. cit.,* p. 242. Bientôt, c'est une chapelle qu'il fallut, et la chapelle fut faite.

Semur s'était lancé avant Paray. On y prit la dévotion, dit la Bienheureuse, en entendant lire la Retraite du R. P. de la Colombière. Lettre XXXIX; 2ᵉ édit., lettre XL. La Mère Greyfié, si prudente, si réservée jusque-là, avait fait faire une image, et dédié un oratoire. C'est elle qui avait envoyé à la Bienheureuse pour les étrennes de 1686, la miniature qui allait bientôt recevoir les hommages de la communauté, en y joignant une douzaine d'images, pour les ferventes de la dévotion. Voir dans les contemporaines, *Vie et œuvres,* t. I, p. 223, 225; 2ᵉ édit., p. 252, 254, les lettres de la Mère Greyfié à ce sujet. Moulins était gagné avec la Mère de Soudeilles; gagnés aussi Charolles et Condrieu. A Dijon ce fut mieux encore. Pendant que la Mère de Saumaise et la Bienheureuse s'occupaient de faire graver une image du Sacré-Cœur, qu'on pût répandre à volonté, sœur Jeanne-Madeleine Joly faisait un petit livret de dévotions au Sacré-Cœur et le soumettait à la Bienheureuse avant de l'imprimer en 1686. Au dehors, la dévotion se répandait. Plusieurs Pères jésuites se mettaient en rapport avec l'ardente apôtre, et prêchaient la dévotion nouvelle. De 1686 à 1688, celle-ci multiplie ses lettres et ses démarches; elle enregistre les succès de la dévotion comme autant de victoires du Sacré-Cœur; elle répand l'image, la Retraite du P. de la Colombière, le *Livret* de la sœur Joly et l'office du P. Gette sous leurs différentes formes. Paray a déjà sa chapelle du Sacré-Cœur, 1688. Les frères de la Bienheureuse secondent les efforts de leur sainte sœur. Le maire fait bâtir aussi une chapelle et y met un tableau comme à Paray; le curé y fonde à perpétuité une messe tous les vendredis de l'année. Avec quelle joie la Bienheureuse voit et raconte ces succès! Mais il y avait aussi les oppositions et les échecs. On vient d'approuver la messe et l'office dans le diocèse de Langres. On s'est adressé à Rome. Mais la réponse de Rome est dilatoire, et il faut que Marguerite-Marie soutienne et ranime ses amies désappointées. Elle porte toute la chère dévotion dans son cœur, elle en vit.

8° *Développement interne, 1675-1688. Les pratiques et les promesses.* — Pendant ces années 1675-1688, on ne voit guère de développement interne. La Bienheureuse fait valoir son trésor, dans sa propre vie d'abord, et ensuite pour les autres; le trésor ne paraît pas s'accroître notablement. Deux choses seulement sont à noter, les pratiques et les promesses, et cela surtout à partir de 1685 et 1686. Avec ses novices, la Bienheureuse a mainte industrie, maint exercice de sa chère dévotion: elle en emprunte de ci de là ou elle en adapte, elle en invente aussi et parfois de fort belles. Voir dans le t. II de *Vie et œuvres,* ses avis et instructions, ses défis et écrits divers, le livret authographe de ses prières et exercices en l'honneur du Sacré-Cœur. A tous elle recommande la communion des premiers vendredis, la consécration et l'amende honorable, l'image, les petits billets, les offices, etc. Mais elle veut avant tout allumer dans les âmes l'amour du Sacré-Cœur, et les amener à ne vivre que de lui et pour lui. Que de belles pages il y aurait à recueillir dans ses lettres enflammées!

C'est aussi à partir de 1685 que les promesses faites au nom du Sacré-Cœur pour les dévots deviennent plus précises sinon plus magnifiques. Il y en a pour tous: pour les zélateurs de la dévotion et pour ses adeptes, pour ceux qui feront l'image, pour ceux qui la portent sur eux, pour les maisons où elle sera exposée et honorée, etc. Mère Melin, qui a entrepris de bâtir la chapelle du Sacré-Cœur dans l'enclos de Paray, aura pour récompense de mourir dans l'exercice actuel de l'amour; la communauté de Semur, qui la première a rendu hommage public au Sacré-Cœur, est devenue par là la bien-aimée de ce Cœur, etc. Ces promesses regardent généralement le bien spirituel, et la Bienheureuse fait remarquer expressément que Jésus ne lui a pas promis que ses bien-aimés n'auraient pas à souffrir. Souvent elles sont faites de la part de Notre-Seigneur; mais même quand la chose n'est pas dite expressément, on voit qu'elle est toujours sous-entendue. Voici, à titre de spécimen, ce qu'elle a écrit à la Mère de Saumaise, le 24 août 1685: « Il lui a... fait connaître derechef le grand plaisir qu'il prend d'être honoré de ses créatures, et il lui sembla qu'alors il lui promit que tous ceux qui seraient dévoués à ce Sacré-Cœur ne périraient jamais; et que, comme il est la source de toutes bénédictions, il les répandrait avec abondance dans tous les lieux où serait posée l'image de cet aimable Cœur pour y être aimé et honoré; et par ce moyen il réunirait les familles divisées; qu'il protégerait celles qui seraient en quelque nécessité; qu'il répandrait la suave onction de son ardente charité dans toutes les communautés où serait honorée cette divine image; qu'il en détournerait les coups de la juste colère de Dieu en les remettant en sa grâce lorsqu'elles en seraient déchues. » Lettre XXXII, *Vie et œuvres,* t. II, p. 64; 2ᵉ édit., lettre XXXIII, p. 101. Choses analogues dans une lettre à la Mère Greyfié. Lettre XXXIII, p. 68; 2ᵉ édit., lettre XXXIV, p. 105. Elle est plus explicite encore dans ses lettres au P. Croiset. Voir celle du 10 août 1689, *Lettres inédites,* lettre II, p. 87-91; celle du 15 septembre, *loc. cit.,* lettre III, p. 128-130. Mais nulle part l'ensemble de ces promesses n'est si bien présenté que dans une lettre citée par le P. Croiset: « Que ne puis-je raconter tout ce que je sais de cette aimable dévotion, et découvrir à toute la terre les trésors de grâces que Jésus-Christ renferme dans ce Cœur adorable, et qu'il a dessein de répandre avec profusion sur ceux qui la pratiqueront... Les trésors de bénédictions et de grâces que ce Sacré-Cœur renferme sont infinis. Je ne sache pas qu'il y ait nul exercice de

dévotion dans la vie spirituelle qui soit plus propre pour élever en peu de temps une âme à la plus haute perfection, et pour lui faire goûter les véritables douceurs qu'on trouve au service de Jésus-Christ. » Il faut le recommander aux personnes religieuses. « Elles en retireront tant de secours qu'il ne faudrait pas d'autre moyen pour rétablir la première ferveur et la plus exacte régularité. » Il faut la recommander aux personnes séculières : elles y trouveront « tous les secours nécessaires à leur état ». Suit le détail. Pour conclure : « C'est proprement dans ce Sacré-Cœur qu'elles trouveront leur refuge pendant toute leur vie, et principalement à l'heure de la mort. Ah! qu'il est doux de mourir après avoir eu une tendre et constante dévotion au Cœur de celui qui doit nous juger! » Il faut la recommander à ceux qui travaillent au salut des âmes : « Ils travailleront avec succès et auront l'art de toucher les cœurs les plus endurcis, » s'ils l'ont pour eux-mêmes, et s'ils s'efforcent de l'inspirer aux autres. Enfin, « il n'est personne au monde qui ne ressentît toute sorte de secours s'il avait pour Jésus un amour véritablement reconnaissant tel qu'on le lui témoigne par la dévotion à son Sacré-Cœur. » Croiset, *Abrégé*. Cf. Lettre CXXXII, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 285; 2e édit., lettre CXXXIV, p. 334. Voir aussi les contemporaines, t. I, p. 289; 2e édit., p. 317.

Il circule un petit recueil de promesses du Sacré-Cœur. Ce recueil n'est pas tel quel chez la Bienheureuse. Mais c'est partout sa pensée, quoique ce ne soit pas toute sa pensée. Il y manque notamment, au moins dans bien des cas, ce que l'on a nommé « la grande promesse ». Elle a sa place nécessaire dans une vue historique de la dévotion.

On la trouve dans une lettre à la Mère de Saumaise, que les éditrices mettent en mai 1688 : « Un jour de vendredi, pendant la sainte communion, il dit ces paroles à son indigne esclave, si elle ne se trompe : « Je « te promets, dans l'excessive miséricorde de mon « Cœur, que son amour tout-puissant accordera à tous « ceux qui communieront les neuf premiers vendredis « du mois, tout de suite la grâce finale de la pénitence : « ils ne mourront point en sa disgrâce ni sans recevoir « leurs sacrements, mon divin Cœur se rendant leur « asile assuré en ce dernier moment. » Lettre LXXXII, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 159; 2e édit., lettre LXXXIII, p. 176. Cf. contemporaines, *loc. cit.*, t. I, p. 391; 2e édit., p. 318.

La promesse est absolue, supposant seulement les communions faites, et bien faites évidemment. Ce qui est promis, ce n'est pas la persévérance dans le bien pendant toute la vie; ce n'est pas non plus la réception des derniers sacrements en toute hypothèse; c'est la persévérance finale, emportant la pénitence et les derniers sacrements dans la mesure nécessaire. La promesse regarde les pécheurs plus directement que les âmes pieuses; et elle ne fait que préciser, en l'attachant à une pratique déterminée, ce que la Bienheureuse a dit maintes fois, que les dévots du Sacré-Cœur ne sauraient périr. Ceux-là ne comprennent rien à la dévotion de l'amour, que ces grandes promesses scandalisent, ou qui n'y voient qu'un encouragement à mal faire.

Cet arrêt sur les promesses et sur les pratiques était nécessaire pour comprendre comment la dévotion grandit et devait grandir encore. Il faut la suivre maintenant dans un développement nouveau, grandiose et magnifique.

9° *Le message pour le roi. Le règne social du Sacré-Cœur; dévotion nationale.* — En 1689, de nouveaux horizons s'ouvrent. Jésus veut que la nouvelle dévotion soit proposée au roi; que Louis XIV se consacre au Sacré-Cœur; qu'il l'honore publiquement, qu'il lui bâtisse une chapelle, et qu'il fasse mettre son image dans les armes royales et sur les étendards. De ce nouveau désir du Sacré-Cœur la Bienheureuse ose à peine parler, même à sa confidente intime, la Mère de Saumaise, tant cela dépasse les possibilités humaines. Elle s'exécute pourtant, suivant le mouvement qui lui en est donné. C'est le 17 juin 1689, vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, aujourd'hui fête du Sacré-Cœur. Encore sous l'influence des lumières reçues, elle écrit : « Il régnera, cet aimable Cœur, malgré Satan et ses suppôts. » Et après avoir dit les grâces réservées à la Visitation et les desseins miséricordieux du Sacré-Cœur pour le salut des âmes, elle ajoute qu'il « a encore de plus grands desseins », il veut « entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois, pour y être honoré autant qu'il y a été outragé... en sa passion ». Elle a entendu sur ce sujet des paroles précises, destinées au roi : « Fais savoir au fils aîné de mon Sacré-Cœur... que, comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma sainte enfance, de même il obtiendra sa naissance de grâce et de gloire éternelle par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable, qui veut triompher du sien, et par son entremise de celui des grands de la terre. » Ici le message se précise : « Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards, et gravé dans ses armes. » Lettre XCVIII, *Vie et œuvres*, t. II, p. 200; 2e édit., lettre XCVII, p. 234. Elle finit en demandant le secret.

Mais le secret ne saurait être que relatif, puisqu'il y a un message à transmettre. Elle y revient donc, en août 1689, en précisant quelques points. Dieu veut « un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur, pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour »; le Sacré-Cœur a choisi le roi « comme son fidèle ami pour faire autoriser la messe en son honneur par le saint-siège apostolique, et en obtenir tous les autres privilèges, qui doivent accompagner la dévotion de ce divin Cœur ». En retour de ce service, il fait au monarque de magnifiques promesses de bien temporel et spirituel, pour ici-bas et pour le ciel. Lettre CIV, *Vie et œuvres*, t. II, p. 212; 2e édit., p. 260.

Mais comment faire arriver le message au roi? Dieu compte pour cela sur le P. de la Chaise, qui n'aura « jamais fait d'action plus utile à la gloire de Dieu ni plus salutaire à son âme, et dont il soit mieux récompensé et toute sa sainte congrégation ». L'entreprise est difficile. « Mais Dieu est au-dessus de tout. » La Mère de Saumaise avait émis l'idée d'en écrire à la supérieure de Chaillot. Celle-ci pouvait facilement amorcer la chose. L'idée est approuvée.

Un peu plus tard, 15 septembre 1689, elle en écrit encore au P. Croiset; mais comme elle ne s'est pas encore ouverte à lui de ses visions, elle se contente de lancer l'idée, et tout en disant qu'il faut « laisser agir la puissance de cet adorable Cœur », elle essaie de mettre son correspondant en quête de moyens pratiques. *Lettres inédites*, t. III, p. 122, 123, 131.

La démarche, on le sait, ou ne fut pas faite, ou n'eut pas de suite auprès de Louis XIV. Mais l'idée n'est pas morte. Et les dévots du Sacré-Cœur gardent l'espoir qu'un jour se réaliseront les desseins du Cœur de Jésus. La basilique de Montmartre, l'étendard de Patay, la consécration de 1873 à Paray-le-Monial, sont pour eux, en même temps qu'un commencement de réalisation, une promesse d'avenir. La demande du Sacré-Cœur à Louis XIV n'est pas pour eux un simple fait historique : ils la regardent comme toujours actuelle, comme toujours à réaliser. Il faut se rappeler cela pour comprendre l'histoire de la dévotion dans le passé; se le rappeler aussi pour s'expliquer son caractère social dans le présent et ses perspectives d'avenir.

10° *Vision du 2 juillet 1688. Mission confiée aux religieuses de la Visitation et à la Compagnie de Jésus.* —

Pour réaliser les desseins du Sacré-Cœur, il fallait des instruments. Notre-Seigneur avait choisi pour commencer une visitandine et un jésuite; il voulut que les visitandines et les jésuites fussent, comme d'office, les apôtres de la nouvelle dévotion. Sans exclure aucune bonne volonté, en faisant appel à tous, il donna commission spéciale à quelques-uns d'y travailler spécialement; il leur en fit un devoir de vocation, leur promettant, s'ils étaient fidèles à leur mission, une plus large part des trésors renfermés dans le Sacré-Cœur. Le choix divin était comme annoncé d'avance, et l'on en a recueilli après coup mille indices dans le passé. Mais rien n'est clair comme les paroles de la Bienheureuse. Sans nous arrêter aux préliminaires, arrivons au principal. C'est le jour de la Visitation, 2 juillet 1688. Marguerite-Marie a le bonheur de passer toute la journée devant le saint-sacrement, et son souverain, comme elle dit, « daigna bien gratifier sa chétive esclave de plusieurs grâces particulières de son Cœur amoureux. » Il lui fut représenté « un lieu fort éminent, spacieux et admirable en sa beauté, au centre duquel il y avait un trône de flammes ». Elle y vit « l'aimable Cœur de Jésus avec sa plaie ». Cette plaie « jetait des rayons si ardents et lumineux que tout le lieu en était éclairé et échauffé ». Cette fois-ci, le Sacré-Cœur n'est pas là tout seul. La très sainte Vierge était d'un côté, de l'autre saint François de Sales « avec le saint Père de la Colombière ». Puis les filles de la Visitation, « leurs bons anges à leur côté, qui tenaient chacun un cœur en main, » évidemment le cœur de leur protégée. « La sainte Vierge, dit la voyante, nous invitait par ces paroles maternelles : « Venez, mes filles bien aimées, approchez-vous, car je « veux vous rendre dépositaires de ce précieux trésor. » Suivent quelques développements, d'où il ressort nettement que le Cœur de Jésus c'est tout Jésus, et que le don du Cœur c'est le don de Jésus avec tout son amour, tous ses mérites et toutes ses richesses. « Cette reine de bonté, continuant de parler aux filles de la Visitation, leur dit en leur montrant ce divin Cœur : « Voilà ce « divin trésor qui vous est particulièrement manifesté. » Jésus aime leur institut « comme son cher Benjamin », et « le veut avantager de cette possession par-dessus les autres ». Mais elles ne l'ont pas pour elles seules; il faut « qu'elles distribuent cette précieuse monnaie ». Qu'elles tâchent « d'en enrichir le monde, sans craindre qu'il défaille; car plus elles y prendront, plus il y aura à prendre ». Voilà le lot des visitandines, voilà leur mission nettement indiquée par leur aimable mère et médiatrice.

Cette mère de bonté se tourne ensuite « vers le Père de la Colombière » et lui dit : « Et vous, fidèle serviteur de mon divin Fils, vous avez grande part à ce précieux trésor; car s'il est donné aux filles de la Visitation de le faire connaître, aimer et distribuer aux autres, il est réservé aux Pères de la Compagnie d'en faire voir et connaître l'utilité et la valeur, afin qu'on profite en le recevant avec le respect et la reconnaissance dus à un si grand bienfait. »

Bref, comme les visitandines doivent continuer Marguerite-Marie, les jésuites doivent continuer le P. de la Colombière. Ils seront récompensés comme lui. Car « à mesure qu'ils lui feront ce plaisir, ce divin Cœur, source de bénédictions et de grâces, les répandra abondamment sur les fonctions de leur ministère, qu'ils produiront des fruits au delà de leurs travaux et de leurs espérances, et même pour le salut et la perfection de chacun d'eux en particulier ».

La scène se termine par un discours exquis de saint François de Sales. Il les invite à venir « puiser dans la source de bénédiction les eaux du salut », et il leur explique comment la nouvelle dévotion est loin d'être contraire à leurs constitutions.

Idées analogues, mais d'après des lumières nouvelles, dans une autre lettre à la Mère de Saumaise, le 17 juin 1689. C'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement. Marguerite-Marie a vu la dévotion du divin Cœur « comme un bel arbre destiné de toute éternité » à la Visitation, afin que chaque maison « en pût cueillir les fruits à son gré et selon son goût ». Ce sont « des fruits de vie et de salut éternel ». Mais ces fruits ne sont pas pour les visitandines seules : elles doivent les distribuer « à tous ceux qui désireront en manger sans crainte qu'il leur manque ». Lettre XCVIII, t. II, p. 198; 2[e] édit., lettre XCVII, p. 232.

Suit le message pour le roi, dont il a déjà été question. Marguerite-Marie passe de là aux jésuites, dont la mission se présente toujours à elle comme complétant celle de la Visitation. Elle rattache cette mission aux prières du P. de la Colombière, comme elle rattache celle des visitandines à saint François de Sales. Voir la lettre du 15 septembre 1689 au P. Croiset, *Lettres inédites,* lettre III, p. 125. Grâce à lui, la Compagnie de Jésus sera gratifiée, avec la Visitation, « de toutes les grâces et privilèges particuliers de la dévotion du Sacré-Cœur. » Ce divin Cœur leur promet de répandre « avec profusion ses saintes bénédictions » sur leurs travaux. Il désire « être connu, aimé et adoré particulièrement de ces bons Pères ». Et s'ils tâchent « de puiser toutes leurs lumières dans la source inépuisable de toute la science et charité des saints », il donnera à leurs paroles « l'onction de son ardente charité » avec des grâces si « fortes et puissantes, qu'ils seront comme des glaives à deux tranchants qui pénétreront les cœurs les plus endurcis des plus obstinés pécheurs ». Lettre XCVIII, t. II, p. 200; 2[e] édit., lettre XCVII, p. 234. Voir encore la lettre CIV, t. II, p. 214; 2[e] édit., p. 262; la lettre au P. Croiset, 10 août 1689, *Lettres inédites,* lettre II, p. 95; celle du 15 septembre 1689, *loc. cit.,* lettre III, p. 130. « S'il est vrai, dit-elle encore dans cette lettre, que cette dévotion tant aimable a pris naissance dans la Visitation, moi je ne puis m'empêcher de croire qu'elle fera son progrès par le moyen des Révérends Pères jésuites. Et je crois que c'est pour cela qu'il avait choisi le bienheureux ami de son cœur (*le P. de la Colombière*) pour l'accomplissement de ce grand dessein. » *Loc. cit.,* p. 125.

Pourquoi ne peut-elle s'empêcher de le croire? Parce que Notre-Seigneur lui a « fait connaître, d'une manière à n'en point douter, que c'était principalement par le moyen des Pères de la Compagnie de Jésus qu'il voulait établir partout cette... dévotion, et par elle se faire un nombre infini de serviteurs fidèles, de parfaits amis, et d'enfants parfaitement reconnaissants ». Lettre citée par le P. Croiset, *Abrégé,* p. 57. Cf. *Vie et œuvres,* lettre CXXXII, t. II, p. 285; 2[e] édit., lettre CXXXIV, p. 334.

Ces assurances de la Bienheureuse dominent l'histoire de la dévotion. On ne s'explique pas sans cela que les visitandines et les jésuites aient tant pris à cœur de la propager.

11° *État de la dévotion au Sacré-Cœur à la mort de Marguerite-Marie, 17 octobre 1690.* — Pendant que Marguerite-Marie recevait ces dernières communications, elle se dépensait avec une activité incroyable pour répandre sa chère dévotion. Elle n'était plus en rapport seulement avec ses sœurs en religion. De tout côté, on lui écrivait, on venait la voir, et malgré ses répugnances, elle allait au parloir, elle multipliait ses lettres. Quelle joie en retour, quand elle apprenait quelque nouveau progrès de la dévotion! Un Père capucin la prêchait à Dijon; quelques jésuites, amis pour la plupart ou enfants spirituels du P. de la Colombière, se prenaient d'enthousiasme, l'inspiraient à leurs élèves, en parlaient à toute occasion; à Lyon, à Marseille surtout, c'était presque de l'engouement. Les dernières lettres de la Bienheureuse sont pleines de détails intéressants à ce sujet. On la voit elle-même tout occupée de livres à

écrire et à répandre. Celui de la sœur Joly ne suffisait plus; à Moulins, la Mère de Soudeilles l'avait réédité avec additions, et notamment avec le récit tiré de la Retraite du P. de la Colombière; à Lyon, le P. Croiset le rééditait en l'augmentant. Et les éditions étaient enlevées, comme les images. Sous l'influence de la Bienheureuse, le P. Froment, qui était à Paray, entreprit un livre sur le Sacré-Cœur; le P. Croiset s'y mit aussi : ce qui ne laissa pas de la jeter en quelque embarras. C'est au P. Croiset et à son livre qu'elle s'intéressa. Nous avons, en bonne partie au moins, sa correspondance avec lui sur ce sujet. Elle suggérait des idées, elle donnait, quoi qu'il lui en coutât, les détails nécessaires sur les origines de la dévotion; elle lisait le manuscrit à mesure qu'il avançait. Elle avait trouvé dans le P. Croiset comme un second Père de la Colombière, non plus tant pour la direction de son âme que pour l'apostolat du Sacré-Cœur.

Elle seule, disait-elle, mettait obstacle à la dévotion; mieux valait qu'elle mourût. C'était vrai, quoique en un sens différent du sien. Elle vivante, on ne pouvait tout dire. Le 17 octobre, sans qu'on se fût décidé à la croire sérieusement malade, elle alla, dans un acte d'amour, « s'abîmer dans le Sacré-Cœur. » Le livre du P. Croiset était presque fini. Il ajouta à la hâte un *Abrégé de la Vie d'une religieuse de la Visitation de laquelle Dieu s'est servi pour l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ, décédée en odeur de sainteté le 17 octobre de l'année 1690;* il y inséra de larges extraits des lettres qu'il avait reçues d'elle, et l'ouvrage parut à Lyon dès 1691.

On devine ce que la dévotion dut y gagner. Avant d'en suivre l'histoire, voyons rapidement où elle en était quand mourut la Bienheureuse.

La dévotion était constituée dans son intime. Très précise à la fois et très large, elle englobait tous les éléments existants, et les orientait vers un but très net, l'amour réparateur. Elle avait ses pratiques principales : toutes celles du passé s'y incorporaient sans peine, les nouvelles étaient simples et peu nombreuses. De petits livres existaient qui faisaient la fusion, et groupaient, à côté des exercices anciens, des prières nouvelles, litanies, petit office, etc. Mais c'était plus qu'un ensemble de pratiques, plus qu'un recueil d'exercices anciens ou nouveaux, c'était un esprit, toute une spiritualité d'amour tendre et solide pour Jésus tout aimant et tout aimable, toute une vie de relations intimes avec lui, une vie de cœur à cœur.

Elle était acceptée dans plusieurs monastères de la Visitation, et elle rayonnait au dehors dans plusieurs villes de France. Un peu mêlée parfois à la dévotion du P. Eudes, qu'elle était en train d'absorber, elle avait quelques confréries, et si Rome, sollicitée dès 1687, n'avait accordé ni messe, ni office, ni fête, elle avait renvoyé aux ordinaires, et les ordinaires, à Langres, par exemple, lui avaient fait bon accueil.

Quelques chapelles existaient, chez les visitandines ou ailleurs; les images et tableaux étaient répandus, les petits livrets étaient en vogue. Des prédicateurs en parlaient pour la recommander. Le feu sacré était allumé dans quelques âmes ardentes; et dans deux instituts religieux, une élite regardait comme un devoir d'état de la propager. Des livres se préparaient qui allaient l'expliquer clairement et dire ses origines célestes. La grâce de Dieu enfin était avec ses apôtres, et la transformation qu'elle faisait, en y entrant, dans les âmes et dans les communautés, portait un vivant témoignage à la parole et au livre. En mourant, Marguerite-Marie laissait la dévotion vivante, viable, pleine d'avenir.

Mais il y avait des obstacles formidables. Ni la Visitation comme corps, ni la Compagnie de Jésus n'étaient conquises à la nouvelle dévotion. Les contradictions qu'eurent à subir Marguerite-Marie et le P. de la Colombière ne devaient pas céder de sitôt. Au dehors les jansénistes, qui avaient déjà tant crié contre le P. Eudes, n'étaient pas près de désarmer devant Marie Alacoque et les jésuites. Rome enfin attendait, suivant son habitude, et observait : elle n'était pas hostile, mais elle n'était pas gagnée.

III. LA DÉVOTION, DEPUIS LA MORT DE MARGUERITE-MARIE JUSQU'À NOS JOURS, 1690-1905. — 1° Premiers développements, premières demandes à Rome. Recours public au Sacré-Cœur, la peste de Marseille, 1690-1725. — La mort de Marguerite-Marie, grâce, pour une bonne part, au livre du P. Croiset, ne fit que donner un nouvel élan à la dévotion. Le livre eut une diffusion prodigieuse, et il s'en fit des éditions et des adaptations en plusieurs villes de France; il fut aussi traduit en plusieurs langues. Partout il allumait le feu sacré, en faisant connaître, avec la valeur et l'utilité de la dévotion, ses origines célestes. Partout où il y avait un monastère de la Visitation ou un collège de jésuites, il se trouvait quelque âme ardente pour la propager. Ce n'était pas toujours sans difficulté. Car ni la Visitation ni la Compagnie de Jésus ne s'engagèrent à l'aveugle dans la dévotion nouvelle. Il y eut même des coups d'autorité, destinés à faire réfléchir les téméraires et les novateurs. Cependant les confréries se multipliaient, les pratiques essentielles étaient adoptées; des chapelles se bâtissaient; des autels étaient dédiés; les prédicateurs parlaient. De saints prêtres, comme M. Boudon, s'en faisaient les propagateurs zélés : « J'ai connu par mon expérience, écrivait-il, que Notre-Seigneur fera de grandes grâces à ceux qui auront dévotion à son Sacré-Cœur. » Et il ne cessait de recommander le livre du P. Croiset. Voir Letierce, t. I, p. 116-118. Simon Gourdan, chanoine de Saint-Victor, allait en faire l'éloge dans une consultation célèbre, 1711. *Op. cit.*, p. 120. Des congrégations religieuses lui ouvraient leurs portes toutes grandes : les bénédictines du Saint-Sacrement, les ursulines, les chartreuses.

Ce sont peut-être les chartreux qui les premiers ont adopté quasi officiellement la nouvelle dévotion. Vers 1692, des moniales de cet ordre demandaient à leur supérieur général, dom Innocent Le Masson, si elles pouvaient adopter les pratiques proposées dans un petit livre de la dévotion au Sacré-Cœur : le rendez-vous quotidien dans ce divin Cœur, des prières spéciales, une consécration, une amende honorable, une sorte de fête réparatrice en l'honneur du Sacré-Cœur, le vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement. Et elles lui envoyaient le livre. C'était, semble-t-il, *Le divin rendez-vous* de sœur Joly. Dom Le Masson répondit : « Je ne consens pas seulement..., je vous y exhorte. » Et il voulut écrire lui-même un *Exercice de dévotion au Sacré-Cœur pour les religieuses chartreuses*, qui parut en 1694. Voir dom Boutrais, *Mois du Sacré-Cœur de Jésus*, 4e édit., Montreuil, 1866, préface, p. 12 sq.

Des livres étaient en préparation. Le P. Froment avait commencé dès avant le P. Croiset, mais il ne publia qu'en 1699. Voir Letierce, *Étude*, t. II, p. 21-27. Le P. Bouzonié, à Poitiers, donnait le sien en 1698. Il semble aussi que le P. de Galliffet s'était de bonne heure mis à l'œuvre. Le P. Charrier dit avoir trouvé à Rome un manuscrit de l'ouvrage du P. de Galliffet sur le Sacré-Cœur, composé dès 1696. *Histoire du V. P. Cl. de la Colombière*, p. 482, note. Ce serait lui probablement dont il est question dans Letierce, t. II, p. 94. Si cela est, les reviseurs romains louèrent l'œuvre, mais trouvèrent la publication inopportune, 1697. C'était le temps où Rome s'occupait de la dévotion nouvelle.

C'est sous Innocent XII, en 1697, que la S. C. des Rites fut pour la première fois saisie de la question. Dès 1687, sous Innocent XI, les visitandines avaient fait des démarches, qui n'eurent pas de suite. Mais elles intéressèrent à la cause du Sacré-Cœur la reine détrônée

d'Angleterre, Marie d'Este, femme de Jacques II. C'était facile, car elle n'avait pu oublier son prédicateur de 1676, le P. de la Colombière. De son exil royal à Saint-Germain-en-Laye, elle écrivit au pape en 1697, lui demandant d'accorder aux monastères de la Visitation la fête du Sacré-Cœur, avec messe propre, le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu. Le pape, suivant l'usage, renvoya la cause à la S. C. des Rites. Le cardinal de Forbin Janson, évêque de Beauvais, alors ambassadeur de Louis XIV à Rome, s'en fit le ponent. Il prit pour postulateur ou avocat de la cause, Prigidiano Castagnori; celui-ci présenta un long mémoire à la S. C. pour exposer la question et obtenir la fête demandée. Le promoteur de la foi, Prosper Bottini, archevêque de Myre, fit les objections suivant l'usage. La principale était la nouveauté, puis aussi les conséquences qu'on en tirerait pour établir d'autres fêtes, notamment celle du Cœur de Marie. Le postulateur répliqua, résolvant les objections et rappelant les mérites de la reine d'Angleterre. La S. C. rendit son décret le 30 mars 1697. Elle accordait aux monastères de la Visitation la messe des Cinq Plaies pour la fête du Sacré-Cœur. Nilles, *loc. cit.*, p. 23.

Ce n'était qu'une demi-satisfaction. Dix ans plus tard, les visitandines renouvelèrent leurs instances auprès de Clément XI, pour avoir la messe propre. Le pape leur répondit, le 4 juin 1707, en louant leur zèle, leur piété, leur prudence dans la conduite de cette affaire, qu'elles attendissent donc en paix le jugement de l'Église; par cette soumission sincère elles arriveraient en droite ligne au Cœur même du Seigneur. Nilles, *loc. cit.*, p. 13.

Dans l'intervalle, le livre du P. Croiset avait été mis à l'Index, 1704. Pourquoi? Le P. de Galliffet l'expliquait ainsi à Mgr Languet, 20 ans plus tard: « La nouveauté de la chose, quelques manquements de formalités requises ici, et peut-être un peu de malignité de la part des hommes et beaucoup certainement de la part de l'enfer. » Cité par Letierce, t. II, p. 96. Le livre ne laissa pas de se propager: il fut traduit en italien en y corrigeant les défauts de formalités; même en France, il recevait de grands éloges de Mgr Languet, qui le recommandait, sans faire la moindre allusion à l'*Index*. Languet, *Vie*, édit. Gauthey, p. 432.

Malgré tous les obstacles, la dévotion continuait de se répandre dans le public. Les confréries se multipliaient avec approbation et indulgences de Rome. Les ursulines de Vienne imitaient les visitandines de France; la Pologne s'ouvrait toute grande au Sacré-Cœur.

La peste de Marseille, en 1720, fut peut-être la première occasion d'une consécration solennelle d'un culte public en dehors des communautés religieuses. On sait comment Marseille avait été chaud pour le Sacré-Cœur dès les temps de Marguerite-Marie. Depuis quelques années, une autre visitandine, Anne-Madeleine Rémusat, y soufflait la même dévotion. Elle avait annoncé le fléau de 1720. Quand il éclata, Notre-Seigneur lui indiqua le remède dans la dévotion à son Sacré-Cœur. Amende honorable et consécration furent faites par Mgr de Belzunce au milieu des larmes et des sanglots de tout un peuple; et la fête fut établie pour l'année suivante. Aussitôt la peste cessa. En 1722, elle reparut. Cette fois, les magistrats eux-mêmes firent un vœu solennel de fêter désormais le Sacré-Cœur par messe, communion, hommages et procession solennelle. D'autres villes, frappées ou menacées, recoururent de même au Sacré-Cœur: Aix, Arles, Avignon, Toulon. Ce fut une supplication générale. Ainsi la dévotion devenait populaire.

2° *La fête du Sacré-Cœur. Nouvel effort à Rome sous Benoît XIII, 1726-1729. Succès sous Clément XIII, 1765. Extension sous Pie IX, 1856, et sous Léon XIII, 1889.* — En 1726, on crut le moment venu de reprendre la cause à Rome. Le roi de Pologne, auquel s'adjoignit plus tard le roi d'Espagne, les évêques de Cracovie et de Marseille, les visitandines adressèrent une supplique à Benoît XIII pour obtenir la fête et l'office propres. On y montrait la dévotion répandue dans toute l'Église, chère aux évêques, chère aux peuples; on rappelait le désir exprimé par Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie. L'âme du mouvement était le P. de Galliffet, assistant de France à Rome, postulateur de la cause. Il publia en latin son livre sur le Sacré-Cœur et prépara toutes les pièces à la perfection.

On jugeait le succès assuré. Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV, était alors promoteur de la foi. Le P. de Galliffet le croyait favorable à la cause. Pape, il accepta la dédicace d'une édition nouvelle du livre de Galliffet, et donna libéralement des bulles en faveur des confréries du Sacré-Cœur. Il ne paraît pas qu'il fût pour une fête nouvelle. Il fit consciencieusement son rôle « d'avocat du diable ». Les objections furent les mêmes à peu près que trente ans plus tôt: la fête était nouvelle; le cas de Marguerite-Marie n'était pas tranché; une fois lancé dans cette voie où s'arrêterait-on? A tout cela Galliffet avait réponse. Mais Lambertini donna de vive voix, aux cardinaux, une raison qui les émut davantage. La cause supposait le cœur organe du sentiment. Or c'était là, dit Lambertini, une opinion philosophique discutable et discutée, où il ne fallait pas compromettre l'Église. Cela surtout fit hésiter. Pour ne pas dire: *Non*, la S. C. répondit le 12 juillet 1727: *Non proposita.* Malgré tout, on insista, on revint à la charge. Le 30 juillet 1729, la S. C. répondit: *Negative.* Ce fut grande déception. Cependant la dévotion faisait son chemin malgré les clameurs des jansénistes et des philosophes. La reine de France, Marie Leczinska, avait déjà écrit à Benoît XIV pour obtenir la fête; le pape se contenta de lui envoyer des images du Sacré-Cœur, brodées d'or et de soie. Nilles, l. I, part. I, c. III, § 1, p. 89, d'après Ferd. Tetamo. Les suppliques arrivaient de toute part, de Pologne, d'Espagne, d'Amérique, d'Allemagne, d'Italie, d'Orient. Nilles, *loc. cit.*, p. 87-100.

En 1765, Clément XIII reprit la cause. Le *Mémoire* des évêques polonais fut présenté à la S. C. des Rites par J. B. Alegiani. On peut le voir dans Nilles, *loc. cit.*, § 3 (c'est 2 qu'il faudrait), p. 100-144; avec les répliques aux « exceptions » du promoteur de la foi, c'est tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, largement inspiré de Galliffet. On y explique l'origine, le développement, la nature du culte. On y signale l'existence d'au moins 1090 confréries du Sacré-Cœur érigées dans le monde entier, la diffusion universelle du culte, les approbations épiscopales, l'acceptation par presque toutes les congrégations religieuses, § 3, n. 18-23. Nilles, p. 108-111. Le *Mémoire* se termine par la demande d'une fête avec messe et office propres. On voudrait bien que ce fût donné pour l'Église universelle ou du moins pour tous les royaumes, provinces ou diocèses qui ont exprimé le même désir. Mais pour être plus sûr d'obtenir, on se contente de la demander pour la Pologne, pour l'Espagne, pour l'archiconfrérie du Sacré-Cœur, établie à Rome et pour toutes les confréries affiliées; et l'on supplie que la fête soit fixée au vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement. *Memoriale*, § 8, n. 73-80, Nilles, p. 139-144. Le 25 janvier 1765, la S. C. des Rites donnait enfin le décret tant désiré. Considérant la diffusion universelle du culte, tant de brefs déjà donnés en sa faveur, tant de confréries érigées, on *ampliait* le culte déjà existant, en lui donnant une fête, après avoir expressément remarqué qu'on s'écartait du décret de juillet 1729. Le 6 février, Clément XIII approuvait le décret. Texte dans Nilles, *loc. cit.*, § 4, p. 152. Cf. Gardellini, *Decreta authentica*, 1857, n. 4579, t. III, p. 174 Le 11 mai de la même année, la S. C. approuvait la messe et l'office pour la Pologne et pour l'archiconfrérie. Le 10 juillet, les visitandines obtenaient la fête pour elles-mêmes. De tout côté, on la demanda, et il suffisait de la demander pour l'obtenir. Bref, en 1856, la

S. C. des Rites pouvait dire qu'il n'y avait presque plus une Église au monde qui n'eût obtenu le privilège. Nilles, *loc. cit.*, p. 157.

Ce n'était pourtant qu'un privilège. C'est en 1856 seulement que Pie IX, à la demande des évêques de France, réunis à Paris pour le baptême du prince impérial, étendit la fête à l'Église universelle sous le rit double majeur. Décret du 23 août. Cf. Nilles, *loc. cit.*, c. IV, § 1, p. 167.

En 1864, la béatification de Marguerite-Marie donnait une haute sanction au culte tel qu'il s'était propagé. Car les documents, décret de béatification, oraison de la Bienheureuse, leçons de la fête, affirmaient nettement que Jésus avait choisi l'humble visitandine de Paray pour être l'apôtre de son Sacré-Cœur, nous révéler par elle son immense amour, et nous pousser à y répondre en l'honorant sous le symbole du cœur.

Cependant la dévotion grandissait, et de tous côtés, on demandait une fête plus solennelle. Le pape l'accordait souvent à tel pays, à tel diocèse, à telle congrégation religieuse. Voir Nilles, c. IV, § 4. Mais c'est seulement le 28 juin 1889 que la fête a été élevée pour toute l'Église au rit double de première classe. Le 23 juillet 1897, un autre décret permettait de remettre la solennité au dimanche.

Ainsi s'est accompli le désir exprimé par Notre-Seigneur dans la grande apparition. La fête est établie dans le monde entier, établie avec son caractère de réparation et d'amende honorable. La solennité extérieure n'est pas encore partout tout ce qu'elle peut être; mais peu s'en faut, et il en est peu qui aient tant de prise sur les âmes.

3° *Extension du culte public sous Pie IX et Léon XIII. Les consécrations partielles; la consécration de 1875; la consécration du genre humain en 1899.* — Avec la fête, les âmes dévouées au Sacré-Cœur ont toujours désiré la consécration et l'amende honorable. L'amende honorable n'a guère d'histoire, au moins en tant qu'elle se distingue de la consécration; elle s'est naturellement incorporée à la dévotion, elle en est comme partie intégrante, et va avec elle partout où elle s'étend. Il en est de même, en quelque façon, de la consécration. La Bienheureuse la demandait comme un des premiers actes de la dévotion, et lui donnait le sens d'une donation totale et irrévocable aux intérêts du Sacré-Cœur. Dans le message du Sacré-Cœur au roi, l'idée de consécration a sa place. Les échevins de Marseille renouvelaient solennellement depuis 1722 la consécration de la ville. Si le vœu de Louis XVI est authentique, le roi aurait promis de prononcer un acte solennel de consécration de sa personne, de sa famille et de son royaume au Sacré-Cœur de Jésus. Voir *Ami de la religion*, 1815, t. III, p. 77.

En notre siècle, surtout depuis 1850 environ, cette idée est devenue familière à la piété chrétienne. Les évêques consacrent leurs diocèses; des États comme l'Équateur, 1873, des congrégations religieuses, etc., se consacrent solennellement au Cœur de Jésus. C'est d'ordinaire dans les grandes calamités que l'on se retourne vers lui : Marguerite-Marie n'avait-elle pas montré là le grand remède à la désolation du royaume? *Lettres inédites*, lettre III, p. 131. Marseille n'y avait-il pas trouvé son salut? Mais la dévotion n'a pas toujours eu ces motifs intéressés. L'amour y pousse. En 1870 et 1871, de grandes pétitions furent faites à Pie IX pour qu'il fît de la fête du Sacré-Cœur une fête de première classe et consacrât l'Église entière à ce Cœur tout aimant. Voir dans Nilles, la lettre des évêques réunis au concile du Vatican, *loc. cit.*, p. 189, celle de l'impératrice d'Autriche, *loc. cit.*, p. 191; celle des catholiques allemands, *loc. cit.*, p. 192. Les pétitions continuèrent les années suivantes. En 1874, à l'approche du second centenaire de la grande apparition à Marguerite-Marie, Mgr Desprez, archevêque de Toulouse, écrivit comme évêque de la ville d'où rayonnait sur le monde l'*Apostolat de la prière*, à tous les évêques du monde catholique : il rappelait la pétition présentée à Pie IX, vers la fin du concile, signée par presque tous les évêques et supérieurs d'ordres, et par plus d'un million de fidèles, il expliquait comment la chose n'avait pas abouti jusque-là; il assurait qu'à Rome une pétition des évêques serait bien reçue, et il envoyait une formule de pétition soigneusement préparée, pour éviter les ambiguïtés de langage, qui avaient fait difficulté dans le passé.

Au mois d'avril 1875, le P. Ramière, directeur de l'*Apostolat de la prière*, qui avait été l'âme du mouvement, offrait au pape la pétition souscrite par 525 évêques. On y demandait : 1. que Sa Sainteté daignât choisir un jour, où, dans la basilique vaticane, avec toute la solennité possible, elle consacrerait à jamais au Sacré-Cœur la ville et le monde (*urbem et orbem*); 2. qu'elle ordonnât que le même jour, dans le monde entier, tous les groupements catholiques, diocèses, paroisses, missions, congrégations et communautés religieuses, maisons d'éducation, etc., fissent, par la bouche de leurs supérieurs respectifs, la même consécration, avec toute la solennité possible; 3-5. qu'elle voulût bien prescrire des exercices préparatoires, donner des indulgences, commander que tous les ans on renouvelât cette consécration. La sixième demande avait pour objet l'élévation de la fête au rit de première classe avec octave, comme fête patronale de toute l'Église.

Le pape ne crut pas devoir intervenir d'autorité. Mais pour donner quelque satisfaction à ces pieux désirs, il chargea la S. C. des Rites d'envoyer partout une formule de consécration approuvée par lui, et qu'il proposait à tous ceux qui voudraient se consacrer au Sacré-Cœur; cette unité de formule montrerait l'unité de l'Église; il laissait aux évêques le soin de la traduire et de la faire publier s'ils le jugeaient à propos; il exhortait les fidèles à la réciter en particulier ou en public le 16 juin 1875, second centenaire de l'apparition; et il accordait indulgence plénière à ceux qui le feraient. Le pape enfin donnait commission au P. Ramière de communiquer le décret de la S. C., avec la formule de consécration, à tous les évêques du monde catholique. Voir les pièces dans Nilles, *loc. cit.*, p. 202 sq.

On voit que le pape avait conscience, comme dit le décret, de la gravité de la chose, *gravitatem rei coram Deo animo reputans* : il aidait, il encourageait; mais il ne voulait pas prendre l'initiative, encore moins commander. L'élan des fidèles n'en fut que plus admirable. Le 16 juin 1875 fut une des plus grandes solennités qu'ait vues le monde catholique, un beau triomphe du Sacré-Cœur.

Léon XIII devait lui en préparer un plus magnifique encore, la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, à la fin du XIXe siècle. Le 25 mai 1899, l'encyclique *Annum sacrum* annonçait au peuple chrétien un grand dessein du pape, dont il attendait, si l'on s'y prêtait avec ensemble et de tout cœur, de grands et durables fruits, d'abord pour la chrétienté, et ensuite pour l'humanité tout entière, *auctores suasoresque sumus præclaræ cujusdam rei, ex qua quidem, si modo omnes ex animo, si consentientibus libentibusque voluntatibus paruerint, primum quidem nomini christiano, deinde societati hominum universæ fructus insignes non sine causa expectamus eosdemque mansuros.* Il rappelait ce qu'avaient fait ses prédécesseurs pour le Cœur de Jésus, ce qu'il avait fait lui-même. « Et maintenant, ajoutait-il, nous avons en vue un acte de dévotion, qui sera comme le couronnement de tous les honneurs que l'on ait jamais rendus au Sacré-Cœur, et nous avons confiance que Jésus-Christ Notre Sauveur l'aura pour très agréable : *nunc vero*

luculentior quædam obsequii forma obversatur animo quæ scilicet honorum omnium, quotquot sacratissimo Cordi haberi consueverunt, velut absolutio perfectioque sit. »

Il rappelait les pétitions faites à Pie IX et la consécration de 1875. Le temps lui semblait venu de consacrer enfin au Sacré-Cœur le genre humain tout entier, *communitatem generis humani devovere augustissimo Cordi Jesu.* Il motivait sa décision en montrant que Jésus est le roi suprême, le roi non seulement des catholiques ou des baptisés, mais de tout le genre humain; et il indiquait les titres de sa royauté. Mais ce qu'il veut, c'est la reconnaissance spontanée de cette royauté; et la consécration est précisément cela : « Comme d'ailleurs nous avons dans le Sacré-Cœur le symbole et la vive image de l'amour infini de Jésus, nous stimulant à l'aimer en retour, il est juste que cette consécration se fasse au Sacré-Cœur, ce qui, aussi bien, n'est pas autre chose que se consacrer à Jésus-Christ. » Mais ceux qui ignorent Jésus, pouvons-nous les oublier? Nous leur envoyons partout des apôtres; mais aujourd'hui, « touchés de leur malheur, nous les recommandons instamment à Jésus, et, autant qu'il est en nous, nous les lui consacrons. Et ainsi cette consécration (*hæc devotio*), que nous recommandons à tous, sera utile à tous, » augmentant chez les uns la foi et l'amour, attirant aux autres des grâces de sanctification et de salut. Le pape montre ensuite que le salut est là pour les sociétés malades. Autrefois, dit-il, la croix apparut à Constantin, gage à la fois et cause de victoire. « Voici qu'aujourd'hui un nouveau signe... s'offre à nos yeux, signe d'espoir, signe tout divin, *auspicatissimum divinissimumque signum :* c'est le Sacré-Cœur tout rayonnant au milieu des flammes. C'est là qu'il faut mettre toutes ses espérances, là qu'il faut demander, de là qu'il faut attendre le salut. »

Le pape ajoutait qu'à ces grandes raisons d'ordre général s'en joignait pour lui une autre, d'ordre personnel : Dieu l'avait gardé, en le guérissant d'un mal dangereux; il voulait, de son côté, par de plus grands hommages au Sacré-Cœur, en conserver le souvenir reconnaissant. Il ordonnait donc un triduum, avec prières et litanies au Sacré-Cœur; et il envoyait la formule de consécration à réciter le dernier jour.

L'encyclique était datée du 25 mai 1899. Il n'y avait donc pas de temps à perdre. Mais depuis bientôt deux mois, elle était déjà annoncée. Par décret du 2 avril, la S. C. des Rites avait autorisé l'usage public des litanies du Sacré-Cœur. Parmi les considérants, il y avait celui-ci : « De plus, Sa Sainteté... se propose de consacrer le monde entier au Sacré-Cœur. Or, pour donner à cette consécration plus de solennité, Sa Sainteté a décidé de prescrire prochainement un triduum, dans lequel on chantera ces litanies. » Cette annonce ne pouvait guère venir plus tôt, car la décision n'avait été prise que le 25 mars. Le pape y pensait pour 1900. Il est probable que le danger de mort auquel il venait d'échapper, et dont il parle dans l'encyclique, hâta l'événement : malgré la hâte, le monde catholique se trouva prêt, et l'on sait avec quelle solennité grandiose à la fois et intime s'accomplit cet acte que Léon XIII appelait « le plus grand acte » de son pontificat.

Aux premières vêpres de cette fête du Sacré-Cœur, dont la solennité, remise au dimanche, allait être marquée par ce grand acte, mourait dans un monastère de Portugal, inconnue du monde, la religieuse d'où était parti cet immense mouvement, qui mettait le monde aux pieds du Sacré-Cœur. Il y a là un de ces faits, qui éclairent d'un jour singulier l'histoire de l'Église; et s'il y a plaisir à chercher les dessous des événements humains, quitte à ne trouver souvent que petitesses ou violences, combien plus dans les choses religieuses où l'on voit, quand on sait voir, le doigt de Dieu!

Le 10 juin 1898, partait du Bon-Pasteur de Porto (Portugal) une lettre pour Léon XIII. La religieuse, qui la signait au crayon d'une main défaillante, disait au pape avoir reçu de Notre-Seigneur l'ordre de lui écrire qu'il voulait que son vicaire consacrât le monde entier à son divin Cœur; il promettait en retour une effusion de grâces. On dit que Léon XIII fut ému; mais il ne fit rien. N'y a-t-il pas des têtes folles pour lui suggérer souvent leurs idées comme tombées du ciel? Le 6 janvier 1899, nouvelle lettre, écrite en français, « par ordre expressif (*sic*) de Notre-Seigneur et avec le consentement de mon confesseur. » On y lisait ceci : « Lorsque l'été dernier, Votre Sainteté souffrait d'une indisposition, qui, vu votre âge avancé, remplit de soucis les cœurs de vos enfants, Notre-Seigneur me donna la douce consolation qu'il prolongerait les jours de Votre Sainteté, afin de réaliser la consécration du monde entier à son divin Cœur. » Suivaient d'autres détails dans le même sens. On continuait : « La veille de l'Immaculée-Conception, Notre-Seigneur me fit connaître que par ce nouvel élan que doit prendre le culte de son divin Cœur, il ferait briller une lumière nouvelle sur le monde entier... Il me semblait voir (intérieurement) cette lumière, le Cœur de Jésus, ce soleil adorable, qui faisait descendre ses rayons sur la terre, d'abord plus étroitement, puis s'élargissant et enfin illuminant le monde entier. Et il dit : « De l'éclat de cette lumière, « les peuples et les nations seront éclairés, et de son « ardeur ils seront réchauffés. »

La lettre disait ensuite le désir qu'a Jésus de voir son Cœur adorable de plus en plus glorifié et connu, et de répandre ses dons et ses bénédictions sur le monde entier, le choix fait de Léon XIII et la prolongation de ses jours dans cette vue, les grâces qu'il s'attirerait par là. « Je me sens indigne, disait-on, de communiquer tout cela à Votre Sainteté. » Mais on s'excusait sur « l'ordre strict » de Notre-Seigneur. On expliquait ensuite pourquoi il demandait la consécration du monde entier et non seulement de l'Église catholique. « Son désir de régner, d'être aimé et glorifié... est si ardent qu'il veut que Votre Sainteté lui offre les cœurs de tous ceux qui par le saint baptême lui appartiennent pour leur faciliter le retour à la vraie Église, et les cœurs de ceux qui n'ont pas encore reçu la vie spirituelle par le saint baptême, mais pour lesquels il a donné sa vie et son sang, et qui sont appelés également à être un jour les fils de la sainte Église, pour hâter par ce moyen leur naissance spirituelle. » Suivaient des instances pressantes au pape pour qu'il développât le culte du divin Cœur : « Notre-Seigneur ne m'a parlé directement que de la consécration, Mais... il me semble qu'il lui serait agréable que la dévotion des premiers vendredis du mois s'augmente par une exhortation de Votre Sainteté au clergé et aux fidèles, ainsi que la concession de nouvelles indulgences. » « Notre-Seigneur, répétait-elle, ne me l'a pas dit expressément, comme lorsqu'il parla de la consécration, mais je crois deviner cet ardent désir de son Cœur, sans cependant pouvoir l'affirmer. »

La lettre était signée : « Sœur Marie du Divin Cœur Droste zu Vischering, supérieure du monastère du Bon-Pasteur, à Porto. »

Cette lettre arriva au Vatican le 15 janvier. Le pape en fut ému. Il chargea le cardinal Jacobini de prendre des renseignements. Celui-ci s'adressa au vice-recteur du grand séminaire. C'était précisément le directeur de la religieuse, celui qui lui avait servi de secrétaire pour la première lettre au pape. La réponse fut que partout on la regardait comme une sainte, et qu'il y avait de bonnes raisons pour croire à des communications surnaturelles. L'idée d'ailleurs avait souri à Léon XIII, et le 12 février, il disait à Mgr Isoard sa pensée de consacrer au Sacré-Cœur tous les diocèses, l'Église, l'humanité. Mais il ne voulut pas que l'acte

pontifical reposât sur des bases contestables. Le cardinal Mazzella, préfet de la S. C. des Rites, mis au courant de tout, disait au pape : « Cette lettre est bien touchante, et paraît bien dictée par Notre-Seigneur. — Monsieur le cardinal, dit Léon XIII, prenez-la et mettez-la là-bas : elle ne doit pas compter en ce moment. » Le cardinal fut chargé d'examiner la question en elle-même. Il y avait une difficulté. Comment consacrer les infidèles qui ne sont ni de l'Église, ni à l'Église? Un texte de saint Thomas vint résoudre la difficulté. *Sum. theol.*, IIIa, q. LIX, a. 4. On y explique que si tous ne sont pas à Jésus et à l'Église *quantum ad executionem potestatis*, tous sont à lui *quantum ad potestatem*. C'était à peu près ce qu'avait dit la religieuse. Mais le passage de saint Thomas était topique, et il trouva place dans l'encyclique. Quand parut, le dimanche de Pâques, 3 avril, le décret de la S. C. des Rites autorisant les litanies du Sacré-Cœur et annonçant la consécration, le pape eut la délicate attention d'en faire parvenir deux exemplaires, de sa part, à la Mère Marie du Divin Cœur.

Trois jours avant la consécration, elle alla, comme Marguerite-Marie, « s'abîmer dans le Sacré-Cœur. » Voir Louis Chasle, *Sœur Marie du Divin Cœur, née Droste zu Vischering, religieuse du Bon-Pasteur, 1863-1899*, Paris, 1905, c. XI, où on trouve tout ce qui regarde la consécration du genre humain au Sacré-Cœur.

Le second désir de la Mère Marie du Divin-Cœur fut accompli dans le mois qui suivait sa mort. Le 21 juillet, le préfet de la S. C. des Rites adressait à tous les évêques, au nom du souverain pontife, une pressante invitation à développer le culte du Sacré-Cœur par les confréries, par le mois du Sacré-Cœur, par les exercices des premiers vendredis.

4º *Vie et développement intime de la dévotion. Pratiques et dévotions connexes. Œuvres et associations en l'honneur du Sacré-Cœur. Interventions de l'Église.* — Ici, comme partout dans la vie de l'Église, les actes de l'autorité ont été préparés par les désirs intimes des âmes, par l'amour et par les œuvres. La dévotion au Sacré-Cœur s'est épanouie en une foule de pratiques et d'institutions, toutes animées du même principe, rendre au Sacré-Cœur l'amour et l'honneur qui lui est dû, l'aimer et le faire aimer. Elle-même n'est pas tant une pratique ou un ensemble de pratiques, qu'un principe de vie, une âme pour les pratiques les plus diverses. Beaucoup de ces pratiques sont déjà en germe dans les écrits de la B. Marguerite-Marie; beaucoup sont indiquées dans les premiers traités, comme exercices propres de la dévotion. Souvent elles s'organisent en institutions stables : Œuvre de l'adoration perpétuelle, Archiconfréries du Sacré-Cœur, Apostolat de la prière, Archiconfrérie de la Garde d'honneur, Archiconfrérie de prière et de pénitence, Communion réparatrice, Cœur agonisant, Mois du Sacré-Cœur, les pèlerinages, les neuf vendredis et pratiques des premiers vendredis, images et scapulaires du Sacré-Cœur, etc. La plupart de ces pratiques et de ces institutions ont une histoire, quelquefois fort intéressante, comme le mois du Sacré-Cœur; il en est qui se réclament d'une origine surnaturelle, comme l'archiconfrérie de prière et de pénitence. Voir *Le règne du Sacré-Cœur*, t. II; la plupart y sont passées en revue.

Parfois ce sont des dévotions nouvelles qui se développent à côté de la grande dévotion ou qui essayent de s'y rattacher. Ainsi la dévotion au Cœur agonisant de Jésus, au Cœur eucharistique, à Notre-Dame du Sacré-Cœur. Ce sont des œuvres ou des institutions qui en sortent comme la fleur, ou qui viennent se ranger autour d'elle comme à l'abri d'un grand arbre. Celles-là aussi sont presque sans nombre. Et pour se borner aux congrégations religieuses, la liste serait longue de celles qui se réclament du Sacré-Cœur, que leur objet principal soit d'honorer ce Sacré-Cœur, ou que la dévotion au Sacré-Cœur soit pour elles un des grands moyens d'atteindre leur fin spéciale.

Un grand nombre en ont même pris leur nom. Je trouve les noms suivants dans le *Kirchenlexikon* : Au commencement du XIXe siècle, la Société du Sacré-Cœur de Jésus (paccanaristes), les Pères du Sacré-Cœur d'Issoudun, 1854; les Prêtres auxiliaires du Sacré-Cœur de Bétharram, 1841; les Pères des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits Pères de Picpus, les Dames du Sacré-Cœur, 1801, les Servantes du Sacré-Cœur, 1866; les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dites du Saint-Esprit; les Sœurs du Cœur de Jésus et de Marie (Récaubeau); les filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Amiens); les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Portrieux). Et il s'en faut que la liste soit complète. Il y manque notamment : les Sociétés du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, fondées par le P. de Clorivière; les prêtres du Cœur de Jésus, de Pontigny, et les bénédictins prêcheurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits de la Pierre-qui-vire; les Pères du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin, les Oblates du Sacré-Cœur, la Sainte-Famille du Sacré-Cœur, et combien d'autres!

Tout cela nous montre combien la dévotion est vivante, et combien riche. Il y a même ici comme partout danger d'excès. Et l'Église est intervenue souvent pour mettre en garde contre la démangeaison d'inventer une dévotion nouvelle.

Mais elle a encouragé plus souvent encore qu'elle n'a réprimé. Quand une pratique a fait ses preuves, elle intervient pour l'approuver, pour l'enrichir d'indulgences, etc. Ce qui, pour le dire en passant, doit nous mettre en garde contre la tendance à n'étudier la dévotion que dans les documents officiels ou même uniquement dans les documents liturgiques.

Sans vouloir énumérer tous ces documents — il y en a pour toutes les œuvres organisées, pour beaucoup de prières et de pratiques — un coup d'œil sur ceux qui servent à mieux comprendre quelque aspect de la dévotion. On verra que les documents restrictifs ou explicatifs y sont pour une bonne part.

1. *Images et scapulaires du Sacré-Cœur.* — La B. Marguerite-Marie voyait tantôt le cœur tout seul, tantôt le cœur dans la poitrine du Sauveur ou un peu en dehors. Les images ont eu la même diversité. Les premières furent des cœurs séparés; et c'est à une image de ce genre que furent rendus les premiers honneurs, à Paray, en 1685. Marguerite-Marie en portait une sur son cœur, et elle recommandait la même pratique comme très agréable au Sacré-Cœur. A la peste de Marseille, en 1720, Madeleine Rémusat fut inspirée de répandre une petite image portant un cœur avec l'inscription : *Arrête! le Cœur de Jésus est là.* Cette image fit merveille et on l'appela *la sauvegarde.* Depuis elle a été répandue dans des circonstances semblables, par exemple, à Amiens, durant la peste de 1766. Peu à peu, elle a pris grande extension, et Pie IX y attacha des indulgences, 28 octobre 1872. Depuis que Léon XIII a montré dans le Sacré-Cœur un nouveau *labarum*, il y a une combinaison de la croix et du Cœur, avec l'inscription : *In hoc signo vinces.* On appelle souvent l'ancienne image *Petit scapulaire du Sacré-Cœur.* Mais ce n'est pas le scapulaire proprement dit. Celui-ci, appelé quelquefois scapulaire de Pellevoisin, date de 1875 ou de 1876. Il a été enrichi d'indulgences, mais Rome a expliqué que les indulgences données au scapulaire n'emportent pas approbation des faits surnaturels auxquels on le rattache. Décret du Saint-Office, 3 septembre 1904. Depuis 1900, ce sont les oblats de Marie-Immaculée qui ont pouvoir de donner ce scapulaire, légèrement modifié, et il est devenu, je crois, comme le scapulaire de Montmartre.

On voit que l'Église continue d'admettre l'image du Cœur séparé. Mais elle a expliqué en 1891, que cette image, permise à la dévotion privée, ne doit pas être exposée à la vénération publique sur les autels. Il va de soi, d'ailleurs, et ce point aussi a été expliqué, qu'il n'y a pas image du Sacré-Cœur, si le cœur n'est pas visible. Le Sacré-Cœur offert par l'Église au culte public, c'est donc Jésus montrant son cœur.

2. *Le Cœur de Jésus pénitent ou le Cœur pénitent de Jésus; le Cœur miséricordieux.* — L'Église a approuvé et enrichi d'indulgences l'Archiconfrérie de prière et de pénitence en union au Cœur de Jésus; mais elle a condamné le titre : *Cœur pénitent de Jésus; Cœur de Jésus pénitent pour nous; Jésus pénitent; Jésus pénitent pour nous.* Décret du Saint-Office, 15 juillet 1893. Ce décret se rattache à un ensemble d'actes du saint-siège contre un petit groupe d'obstinés établis à Loigny, qui malgré des condamnations multiples continuaient d'imaginer et de publier des révélations du *Cœur de Jésus pénitent.* Voir l'ensemble des actes depuis 1888 jusqu'à 1894, dans les *Analecta ecclesiastica,* 1894, t. II, p. 291-301. On peut sans doute donner à ce titre un sens juste et vrai, et il a été employé quelquefois; mais, en soi, il est équivoque ou inexact, car la pénitence emporte le regret et la détestation de ses propres fautes.

Le titre de *Cœur miséricordieux* n'a pas le même inconvénient. Il a pourtant été désapprouvé en 1875, parce qu'on prétendait le substituer à celui de Sacré-Cœur. Voir *Acta S. sedis,* t. XII, p. 531.

3. *Le Cœur eucharistique de Jésus.* — Depuis quelques années, l'Église approuve et enrichit d'indulgences des prières et pratiques en l'honneur du *Cœur eucharistique.* Il y a même à Rome une archiconfrérie sous ce titre. Mais il y a eu d'abord des résistances, et il a fallu des explications. En 1891, un décret du Saint-Office désapprouvait les *emblèmes du Sacré-Cœur dans l'eucharistie,* c'est-à-dire, en pratique, les hosties avec image du Sacré-Cœur. C'est assez, disait le décret, des images du Sacré-Cœur reçues et approuvées dans l'Église; et il expliquait que le culte du Sacré-Cœur dans l'eucharistie n'est pas plus parfait que le culte de l'eucharistie, ni différent du culte du Sacré-Cœur. A ce décret, comme à celui sur le *Cœur pénitent,* comme à beaucoup d'autres, la S. C. joint l'avis du 13 janvier 1873, contre la manie d'innover et d'inventer des dévotions nouvelles : il y a là un danger pour la foi, et cela donne aux incrédules occasion de crier.

4. *Culte et image de Notre-Dame du Sacré-Cœur.* — On sait l'extension qu'à prise le culte de *Notre-Dame du Sacré-Cœur* d'Issoudun. L'Église est intervenue deux ou trois fois pour le régler. En 1875, un décret du Saint-Office expliquait qu'on ne peut attribuer à la Sainte-Vierge aucun empire proprement dit, aucune autorité sur le Cœur de Jésus. Sous bénéfice de cette explication, le titre est admis; mais on désapprouve l'image où Jésus est debout devant Marie; on veut que l'enfant soit aux bras de sa Mère. On tolère la statue même d'Issoudun, mais pas les reproductions. Décret du Saint-Office, 3 avril 1895.

5° *Vie et rayonnement social de la dévotion : Recours et hommage. Les peuples et le Sacré-Cœur. La France et le Sacré-Cœur.* — La B. Marguerite-Marie avait demandé, au nom du Sacré-Cœur, un hommage solennel du roi et de la cour. Cet hommage ne fut pas rendu alors. Mais les catholiques français ont repris l'idée depuis 1870 et ils gardent l'espoir que la nation fera un jour ce que le roi n'a pas fait. A cette idée d'hommage, la Bienheureuse en joignait une autre, celle du Sacré-Cœur comme refuge et salut dans les calamités publiques. Celle-ci entra vite en circulation. Nous avons vu Marseille en 1720 et 1722 recourir ainsi à ce Cœur miséricordieux; d'autres villes en firent autant. Plus tard, nous voyons d'autres groupes agir de même.

L'élite des catholiques de France le faisait pendant la Révolution. Ils recouraient instamment au Sacré-Cœur, et l'idée s'était répandue parmi eux qu'il n'y avait de salut que là. On a dit que Louis XVI, déjà prisonnier, aurait, le 10 février 1792, obtenu d'entrer à Notre-Dame de Paris, avec sa famille, et se serait consacré au Sacré-Cœur, lui, sa famille et son royaume. Voir *Messager du Sacré-Cœur,* avril 1881, t. XXXIX; Letierce, *Le Sacré-Cœur,* p. 387. En 1815, l'*Ami de la religion* publiait une belle prière, et un vœu que le roi captif aurait fait en 1792, où il promettait, entre autres choses, s'il redevenait le maître, d'aller à Notre-Dame de Paris, « sous trois mois à compter du jour de sa délivrance... et d'y prononcer..., entre les mains du célébrant, un acte solennel de consécration au Sacré-Cœur, avec promesse de donner à tous ses sujets l'exemple du culte et de la dévotion qui sont dus à ce Cœur adorable. »

On donnait des détails précis sur la provenance des deux pièces, prière et vœu : elles venaient de M. Hébert, général des eudistes, confesseur du roi; l'abbé qui les avait remises au journal était désigné par des initiales transparentes, et assurait les tenir de M. Hébert lui-même; le journal ajoutait que ces pièces avaient déjà été publiées « dans un recueil de prières imprimé sans nom d'année ». *Ami de la religion,* t. III, p. 77-80. Depuis, on a beaucoup écrit sur ce sujet; je n'oserais pas dire que la question soit élucidée. Cf. *Messager du Sacré-Cœur,* t. XXXIX; Letierce, *loc. cit.,* p. 389.

Il est sûr au moins que, dans le temps même, on croyait « que le roi, pour obtenir de Dieu sa délivrance et celle de sa famille, avait fait vœu de demander au pape... qu'il voulût bien instituer en fête solennelle pour tout son royaume la fête des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ». *Relation inédite de l'abbé Boulangier,* citée par H. Fouqueray, *Études,* 20 octobre 1905, t. CV, p. 163.

Il est sûr aussi qu'il était question, parmi les captifs du Temple, du Sacré-Cœur et de la consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus. Un inventaire des objets trouvés par les délégués de la Convention l'indique clairement; il signale une image du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, une feuille imprimée de 4 pages intitulée : *Consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus,* et il donne un extrait très beau de l'acte de consécration. Voir Beauchesne, *Vie de Madame Élisabeth,* t. II, p. 122. Cf. Letierce, *loc. cit.,* p. 410.

Les témoignages abondent de ce recours général au Sacré-Cœur pendant la Révolution. On sait que les soldats vendéens portaient ostensiblement une petite image brodée du Sacré-Cœur. Victoire de Saint-Luc, une des dernières victimes de la Terreur, fut guillotinée à Quimper, pour avoir confectionné de ces petites images.

Le P. Lanfant, une des victimes de septembre, parle, dans une de ses lettres, avril 1791, de miracles attribués à l'image. Il dit ailleurs, qu'un seul couvent de Paris en a distribué cent vingt-cinq mille, et que « les têtes les plus illustres, les têtes même couronnées, sont munies de ce pieux bouclier ». Il écrit encore : « La dévotion au Cœur fait de grands progrès... Elle est regardée comme devant être le salut de l'empire. Ce n'est pas sans doute une vérité de foi, mais la piété se nourrit de cette idée. » Des détails semblables abondent sous sa plume. Voir H. Fouqueray, *Le Père Lanfant,* dans les *Études,* 20 octobre 1905, t. CV, p. 162-163. Ces images excitèrent la fureur des jacobins, qui voyaient là un signe de ralliement contre la République. Voir des renseignements curieux à ce sujet, dans les *Études, loc. cit.,* p. 162-164.

Le XIXe siècle nous montre maint exemple semblable de recours au Sacré-Cœur dans les calamités publiques. Que de consécrations, que de vœux au Sacré-Cœur durant la guerre de 1870-1871 !

A cette idée de recours s'est presque toujours associée celle de repentir, de réparation et d'amende honorable. Après 1871, vient s'y joindre en France celle de relèvement par le Sacré-Cœur. Il suffit de rappeler l'église du *Vœu national* à Montmartre, avec son inscription *Gallia pænitens et devota*, de rappeler la consécration faite à Paray en 1873 par un groupe de députés catholiques, en attendant la consécration nationale. Paray et Montmartre, Montmartre surtout, allaient devenir un foyer vivant de dévotion au Sacré-Cœur. Que d'idées y ont germé ou s'y sont épanouies, de dévouement au Sacré-Cœur et de relèvement par ce Sacré-Cœur! Que d'œuvres sont sorties de là, ou vont s'y retremper!

Après l'idée de relèvement par le Sacré-Cœur, c'était l'idée d'hommage au Sacré-Cœur, hommage des individus, hommage surtout des groupes sociaux, en attendant l'hommage solennel de la nation elle-même.

Une des formes de ce recours ou de cet hommage a été le drapeau du Sacré-Cœur. Le Sacré-Cœur l'avait demandé au roi par Marguerite-Marie. La France catholique du XIXe siècle a rêvé, ici encore, de reprendre l'héritage du passé, tombé en déshérence. On sait comment l'image du Sacré-Cœur servit de drapeau à Patay et combien glorieusement il fut porté, en 1870, par les zouaves de Charette. Ce n'était pas le drapeau national, mais il le préparait, et peut-être il en donna l'idée. Celui-ci, le drapeau tricolore avec Sacré-Cœur sur la bande blanche, a fait son apparition à Montmartre le 29 juin 1890. Il était porté par une délégation du Syndicat des employés du commerce et de l'industrie. Depuis, il a été adopté par nombre d'associations particulières, et les yeux des Français pieux se sont habitués peu à peu à voir l'image du Sacré-Cœur se détacher en pourpre sur le fond blanc du drapeau tricolore. Voir René du Bouays de la Bégassière, *Le drapeau national du Sacré-Cœur*, Paris, s. d.

Ce n'est pas là confisquer le Sacré-Cœur au profit de la France. Nous savons bien que le Sacré-Cœur est pour tous. Mais comme le Tyrol s'est distingué par sa consécration en 1796 et par son dévouement au Sacré-Cœur, comme l'Équateur lui a fait sa consécration solennelle en 1873, pourquoi les Français ne garderaient-ils pas l'espoir que la France, redevenue chrétienne, serait la France du Sacré-Cœur, et, fidèle à sa mission de prosélytisme, ferait rayonner partout le Sacré-Cœur?

Ces idées et ces aspirations, vivantes dans les âmes des catholiques français, ont donné à la dévotion un caractère social très marqué. Le règne social du Sacré-Cœur est maintenant dans les perspectives des âmes catholiques. Voir des aperçus très pénétrants et des renseignements précis à ce sujet dans René du Bouays de la Bégassière, *Notre culte catholique et français du Sacré-Cœur*, Lyon, 1901. Et cela, non seulement en France, mais un peu partout. Pour ne parler que des catholiques allemands, ils parlent souvent, dans leurs congrès généraux annuels, du Sacré-Cœur et de son règne dans les familles et dans la société. Voir dans Nix, p. 35, les recommandations du 47e congrès à ce sujet en 1900. L'encyclique du 25 mai 1899 est pleine de ces idées du règne social de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le Sacré-Cœur.

I. SOURCES ET RÉPERTOIRES. — Avant tout, les vies ou écrits des personnages dont il a été question dans l'article. Comme recueils ou compilations : Dufau, *Trésor du Sacré-Cœur de Jésus*, ou *Recueil d'extraits de l'Écriture, des saints Pères*, etc., *disposés en ordre alphabétique*, 8 vol., Bruxelles, 1840-1850; cet ordre alphabétique gêne plus qu'il n'aide ; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893, 1896; larges extraits de sainte Mechtilde, de sainte Gertrude, de la B. Marguerite-Marie ; *Le règne du Cœur de Jésus ou la doctrine complète de la B. Marguerite-Marie sur la dévotion au Sacré-Cœur*, par un prêtre oblat de Marie-Immaculée, chapelain de Montmartre (le P. Jenveux), 2e édit., 5 vol., Paris, 1870-1890, contient, avec la doctrine de la Bienheureuse, beaucoup d'autres documents ou indications. [illegible] Nilles, *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, 5e édit., 2 in-8°, Inspruck, 1885, répertoire riche et commode, où l'on trouve les actes officiels de l'Église depuis Innocent XII jusqu'à Pie IX relativement, les offices liturgiques et beaucoup d'autres pièces, une liste des ouvrages écrits en diverses langues sur le Sacré-Cœur, malheureusement sans les dates, et sans autre indication que le titre par ordre alphabétique.

On peut ajouter, à cause des nombreux documents qu'il contient, J. de Galliffet, *De cultu SS. Cordis Dei et Domini nostri Jesu Christi*, Rome, 1726, auquel il faut joindre les *Novæ observationes pro concessione officii et missæ SS. Cordis Jesu*, Rome, 1728. L'ouvrage fut traduit en français et augmenté sous le titre : *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733; réédition, avec pièces nouvelles, en 1745, dédiée à Benoît XIV. Souvent réédité, mais rarement avec toutes les pièces. Nos renvois sont à la petite édition de Paris, 1864.

Les périodiques traitant du Sacré-Cœur ou de quelque dévotion ou œuvre y ayant trait. Le plus riche est le *Messager du Cœur de Jésus* (mensuel), Toulouse, depuis 1861 jusqu'à 1901; Tournai, depuis 1901; c'est l'organe central de l'*Apostolat de la prière*, et il est en rapport étroit avec une trentaine d'autres *Messagers*, organes de la même association dans le monde entier. Voir la liste de ces périodiques (jusqu'à 1885) dans Nilles, l. II, part. II, t. II, p. 517-519.

Comme répertoires bibliographiques, outre Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 517-642, on peut indiquer l'*Ami du clergé*, tables, au mot *Sacré-Cœur*; les *Études*, tables 1856-1880, 1888-1900, au mot *Sacré-Cœur*.

II. DÉVOTION EN GÉNÉRAL. — Pour la théologie de la dévotion, inutile de tout indiquer. Voir Nilles, *loc. cit.* Voici, par ordre de temps, les ouvrages qui semblent mériter une mention spéciale : Jean Croiset (1656-1738), *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, par un Père de la Compagnie de Jésus, Lyon, 1691. C'est le premier ouvrage de fond sur le Sacré-Cœur; il a été vu et approuvé en grande partie par la B. Marguerite-Marie; souvent réédité jusqu'à ce qu'il fut mis à l'index en 1704, il en a été retiré en 1887. Nouvelle édition d'après la 3e de Lyon, 1694, à Montreuil-sur-Mer, 1895, par le P. de Franciosi; c'est à elle que nous renvoyons. Elle est suivie, avec pagination nouvelle, de l'*Abrégé de la Vie de la sœur Marguerite-Marie Alacoque, religieuse de la Visitation Sainte-Marie*, etc.; l'édition de 1691 ne donnait pas le nom. — Nicolas Bouzonié (1645-1729), *Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Poitiers, 1698; réédité, Montreuil, 1899, par le P. de Franciosi. — François Froment, *La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, par le P*** de la Compagnie de Jésus, Besançon, 1699. Le P. Froment avait vécu à Paray et connu la B. Marguerite-Marie; son ouvrage était, paraît-il, écrit avant celui du P. Croiset; la Bienheureuse qui l'avait stimulé d'abord, vit ensuite en Croiset l'élu de Dieu. Comme celui de Croiset et de Bouzonié, comme plus tard celui de Galliffet et la dissertation de Languet, il explique très bien la dévotion. On est étonné de cette justesse et de cette précision dans des ouvrages de déblaiement. Il a été réédité à Bruxelles en 1891. — A Pont-à-Mousson, un jésuite publiait dès 1699 une *Instruction pour la dévotion au Sacré-Cœur, qui contient la manière dont cette dévotion s'est établie, la méthode de la pratiquer et quelques prières qui lui sont particulières*. — En 1711, Simon Gourdan (1646-1729), chanoine de Saint-Victor, donnait au cardinal de Noailles une lettre sur le Sacré-Cœur, qui a été insérée dans plusieurs recueils du XVIIIe siècle sous le titre : *Éloge de la dévotion au Sacré-Cœur de notre adorable Sauveur Jésus-Christ*. Extraits dans l'*Ami de la religion*, 1822, t. XXXIII, p. 20; analyse dans Letierce, t. I, p. 120. On cite encore de lui : *Instruction et pratique pour la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*; *Le cœur chrétien formé sur le Cœur de Jésus*. — En Allemagne, le P. Joseph Waldner donnait à Strasbourg, dès 1723, *Das Buch des Lebens*, où il représentait l'amour infini du Sauveur Jésus, afin d'enflammer les hommes à un parfait amour de retour et les conduire à une vie parfaite, par le culte du très saint et très divin Cœur de Jésus (tout cela est dans le titre). En 1730, paraissait à Mannheim *Relatio compendiosa de origine et scopo pietatis erga SS. Cor Jesu, in usum Serenissimi Philippi, electoris Palatini*. — L'un de ceux dont les ouvrages tirent beaucoup pour la diffusion du culte en Allemagne fut le P. Schauenburg. On a de lui, entre autres, *Das liebenswürdigste Herz Jesu*, Ulm, 1760, réédité par le P. Hattler, Soest. Ce n'est, je crois, qu'une traduction de son *Amabilissimum Cor Jesu Dei-Hominis ad amandum et redamandum propositum*, Munich, 1756.

Avec les confréries et les associations de l'adoration perpétuelle en l'honneur du Sacré-Cœur, les livres de dévotion au Sacré-Cœur se multiplièrent dès le XVIIIe siècle. Je signale, pour exemple, *Le parfait adorateur du Sacré-Cœur de Jésus*, ou *Exercice très nécessaire pour les associés de la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus*, par Gabriel-Fr. Nicollet, très humble adorateur du Sacré-Cœur de Jésus, Paris, 1765. C'est tout un manuel de vie chrétienne et de prière, animées par la dévotion au Sacré-Cœur. On y remarque en particulier une *Instruction* très substantielle sur la nature et les pratiques de la dévotion, p. 43 sq.

Parmi ces livres de dévotion au Sacré-Cœur, se distinguent la *Novena del Cuore di Gesù* de saint Alphonse de Liguori, avec une *Notizia della divozione verso il Cuore adorabile di Gesù*, que le saint présenta à Clément XIII en 1765, en vue d'obtenir la fête, et la *Novena in preparazione alla festa del Sacro Cuore di Gesù Christo*, du P. Borgo, Ferrare, 1786.

Les visitandines publièrent, au XVIIIe siècle, nombre d'opuscules de piété à l'usage des confréries du Sacré-Cœur établies dans leurs monastères. Voir une liste dans Letierce, t. I, p. 619-620; liste des ouvrages publiés par des jésuites avant 1800, *ibid.*, t. II, p. 548.

Quand la fête fut concédée et que les évêques de France l'eurent admise dans l'assemblée de 1765, beaucoup d'évêques firent des mandements pour l'expliquer. Quelques-uns de ces mandements sont restés, souvent pour avoir été incorporés à des livres de dévotion. On cite en particulier celui de Mgr de Pressy, *Instruction dogmatique et pratique pour la solennité de l'établissement de la fête et de l'office du Sacré-Cœur dans tous les diocèses de France*, 1766. Cela donna lieu à de nouveaux livres, comme Collet, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus établie et réduite en pratique*, Paris, 1770.

Cependant, la dévotion était attaquée avec une violence inouïe. Voir dans Nilles, *loc. cit.*, *Index*, et l. IV, part. III, aux mots : *Nouvelles ecclésiastiques, Annali ecclesiastici, Blasi, Georgi, Grégoire, Wittola, Huber, Pannilini, Fassini, Fleury, Tabaraud, Ricci, Lettera* (aux livres italiens), *Lettre* (aux livres français), tous les livres enfin précédés d'un astérisque. Il fallait la défendre et on la défendit en l'expliquant. Les auteurs cités le font déjà. On peut y joindre nombre d'évêques dans leurs mandements. L'un d'eux fit davantage : c'est Mgr de Fumel, évêque de Lodève († 1790); outre une lettre pastorale sur la *Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, il publia : *Le culte de l'amour divin, ou La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, avec des réponses aux objections*, Paris, 1774; 2 vol., 1776.

Avec Fumel on peut citer comme classiques en la matière, contre Blasi et Georgi, Benoît Tetamo, *De vero cultu et festo sanctissimi Cordis Jesu adversus Camilli Blasii commonitoriam dissertationem apologeticum*, Venise, 1772, avec un appendice, qui parut l'année suivante , *Refutatio Antirrhetici Christotimi Ameristæ;* J.-B. Faure, *Biglietti confidenziali critici*, Venise, 1772; *Saggi teologici*, Lugano, 1773; Fr. Zaccaria, *Antidoto contra i libri di C. Blasi intorno la divozione al S. Cuore di Gesù*, Florence, 1773; Ferdinand Tetamo, *Diarium liturgico-theologico-morale*, Venise, 1779; Emm. Marquez, *Defensio cultus SS. Cordis Jesu injuria oppugnati*, Venise, 1781; Lud. Mozzi, *Il culto dell' amor divino*, Bologne, 1782; traduction, augmentée et adaptée, de Fumel.

En 1794, quand Pie VI eut condamné Ricci par la bulle *Auctorem fidei*, proposit. 62 et 63, Feller, très mal inspiré cette fois, expliqua mal la question du Sacré-Cœur; il fut réfuté par le cardinal Gerdil, *Animadversiones in notas Felleri*, Rome, 1797, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. IX, col. 925 sq.; Id., *Sulla devozione del Cuore di Gesù*, dans *Œuvres*, Florence, 1849, t. VI, p. 567-597. Un peu plus tard, Muzzarelli essayait de préciser encore plus : *Dissertazione interno alle regole da osservarsi nel parlare e scrivere con esatezza e con proprietà sulla divozione e sul culto dovuto al Sacro Cuore di Gesù*, Rome, 1806; trad. française, sous le titre : *Dissertation sur les règles qu'on doit observer pour parler et écrire avec exactitude sur la dévotion et le culte du Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, Avignon, 1826.

Au XIXe siècle, la question du Sacré-Cœur est entrée dans la théologie courante : les théologiens lui ont donné une place dans leurs traités *De Verbo incarnato*. Perrone est, à ma connaissance, le premier qui l'ait fait; il a été généralement suivi. Voir par exemple, les traités *De Verbo Dei incarnato* de Jungmann, de Franzelin, de Stentrup, de Billot, etc.

Depuis lors, les traités sur le Sacré-Cœur se sont multipliés à l'infini. Parmi ceux qui précisent le mieux la théologie de la dévotion, on peut signaler, outre Nilles : J. Bucceroni, *Commentarii in cultum SS. Cordis Jesu*, Paris, 1880 , Leroy, *De Sacratissimo Corde Jesu ejusque cultu tractatus philosophicus, historicus, dogmaticus et asceticus*, Liège, 1882; Martorell et Castellá, *Theses de cultu SS. Cordis Jesu ;* J. Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu, et purissimi Cordis B. V. Mariæ*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1905; J. Thomas, *Théorie de la dévotion au Sacré-Cœur;* J.-B. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie*, Paris, 1893, etc.

III. POINTS SPÉCIAUX. — 1° *Images.* — Grimoüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art*, Paris, 1880; Paranque, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, étudiée en son image*, Paris, 1901; Hattler, *Die bildische Darstellung des göttlichen Herzens Jesu*, 2e édit., Inspruck, 1894.

2° *Promesses et pratiques.* — A. Hamon, *Le texte de la grande promesse du Sacré-Cœur*, dans les *Études*, 20 juin 1903, t. XCV, p. 854; X. M. Le Bachelet, *La grande promesse du Sacré-Cœur, ibid.*, 5 août 1901, t. LXXXVIII, p. 385, avec bibliographie; A. Vermeersch, *La grande promesse du Sacré-Cœur*, Paris, 1903; Frécenon, *Les promesses du Cœur de Jésus*, 1893; Franciosi, *Promesses de N.-S. Jésus-Christ*, Montreuil-sur-Mer, 1895; A. Guillaume, *Les promesses du Sacré-Cœur*, Bruxelles, 1900; A. Boudinhon, *Les neuf premiers vendredis*, dans la *Revue du clergé*, 1903, t. XXXVI, p. 113; Mgr Dubois, *Le culte du Sacré-Cœur, ibid.*, 1903, t. XXXIV, p. 646.

3° *Questions scientifiques et polémiques sur le rôle du cœur.* — Jungmann, *Fünf Sätze zur Erklärung der Andacht zum hl. Herzen Jesu*, Inspruck; Id., *Die Andacht zum hl. Herzen Jesu*, Fribourg-en-Brisgau; Riche, *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1878; Id., *Les fonctions de l'organe cardiaque dans les phénomènes de la sensibilité affective*, Paris, 1879; Ramière, *La dévotion au Cœur de Jésus et la physiologie*, dans les *Études*, 1874, t. XXXI, p. 481 sq., 801 sq.; Babaz, *Entretiens philosophiques et psychologiques à propos du Sacré-Cœur de Jésus*, dans les *Études*, 1874, t. XXX, p. 349 sq.; H. de Bigault, *L'objet principal de la dévotion au Sacré-Cœur d'après les données de la physiologie*, dans les *Études*, 1870, t. XXIV, p. 233.

4° *Questions diverses.* — Chevalier, *Le Sacré-Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, étudié au point de vue de la théologie et de la science moderne, ou Notre-Dame du Sacré-Cœur*, Paris, 1883; 1886; Ramière, *Le règne social du Cœur de Jésus*, Toulouse, 1893. Beaucoup de brochures ou articles d'actualité en ce sens. Voir surtout R. de la Bégassière, *op. cit.*

IV. HISTOIRE DE LA DÉVOTION. — Cette histoire n'est pas faite. Éléments dans Galliffet, dans Nilles, dans Franciosi, dans Etcheverry, dans Thomas, déjà cités, et aussi dans Daniel et dans Bougaud (ci-après); surtout dans V. Alet, *La France et le Sacré-Cœur*, 3e édit., Paris, 1889.

En général, E. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, 2 vol., Paris, 1890, 1891 ; il s'occupe surtout de ce qu'ont fait la Visitation et la Compagnie de Jésus, mais donne aussi des renseignements généraux. Beaucoup de recherches, mais n'est pas toujours sûr; manque de précision dans l'indication des sources. Id., *Le Sacré-Cœur, ses apôtres et ses sanctuaires*, Nancy, 1886, beaucoup de renseignements utiles; Baruteil, *Genèse du culte du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1904; Nix, *op. cit.*, c. I, p. 1-36 (bon petit résumé).

Pour les précurseurs de Marguerite-Marie, dom Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie, Lansperge le chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, Grenoble, 1878; voir aussi, *Mois du Sacré-Cœur, d'après d'anciens auteurs chartreux*, 4e édit., Montreuil, 1886; *Ancient Devotions to the Sacred Heart by Carthusians Monks of the 14th-17th centuries*, Londres, 1896; sur un autre précurseur, voir *Revue bénédictine*, juillet 1905; sur le P. Eudes et Marguerite-Marie, Le Doré, *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris, 1870; cf. Bouvier, *Études*, 1892, t. LVI, p. 134. Voir aussi Tournier, *Marie de Valernod, Une page d'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, dans les *Études*, 1899, t. LXXIX, p. 734.

Pour la B. Marguerite-Marie, avant tout, *Vie et œuvres de la B. Marguerite-Marie*, éditées par les religieuses de la Visitation de Paray, 2 vol., Paris, 1867 ; 2e édit., avec quelques additions, 1876; la non-correspondance des pages entre les deux éditions tient surtout à la disposition typographique et au système de pagination. Il faut y joindre les *Lettres inédites*, Toulouse, 1890, série de 10 lettres écrites par la Bienheureuse au P. Croiset du 14 avril 1689 au 21 août 1690. Ces lettres jettent un nouveau jour sur la Bienheureuse et sur les origines de la dévotion ; désormais nous savons que les lettres de la Bienheureuse, dont le P. Croiset cite de longs extraits dans son *Abrégé*, étaient adressées au P. Croiset lui-même et non, comme l'avaient cru les visitandines, au P. Rolin. *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie*, par Mgr Jean-Joseph Languet, 1729. Jusqu'à la publi-

cation des visitandines en 1867, a été, avec l'*Abrégé* de Croiset, déjà cité, et le *Mémoire autographe* publié sans modifications de style, comme c'était l'usage, par le P. de Gallifet, la source principale. En tête, un beau discours préliminaire sur les vies merveilleuses des saints et particulièrement sur celle de la vénérable Mère Marguerite. Magnifique réédition, avec additions par M. l'abbé (maintenant Mgr) Gauthey, Paris, 1890; on y trouve un *Appendice bibliographique*, où sont énumérés les ouvrages sur la Bienheureuse, p. 623-646. Parmi ces ouvrages se distinguent : Ch. Daniel, *Histoire de la B. Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1865; Cucherat, *Histoire populaire de la B. Marguerite-Marie Alacoque*, Autun, 1865; 2e édit., Grenoble, 1870; Bougaud, *Histoire de la B. Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1874.

Sur ces vies et sur la publication des visitandines, voir, outre les appréciations de Mgr Gauthey, *Les vies de la B. Marguerite-Marie*, par A. Hamon, dans les *Études*, 20 juin 1902, t. XCI, p. 721. M. Hamon a donné *ibid.*, juin et juillet 1904, une série d'articles *La B. Marguerite-Marie, portrait intime*, pleins de vues neuves et pénétrantes. Voir aussi *ibid.*, 5 octobre 1905. Il annonce, pour janvier 1907, une vie de la Bienheureuse, où seront enfin utilisées toutes les ressources nouvelles.

Pour le P. de la Colombière, *Œuvres complètes*, Grenoble, 1901, t. VI. On y trouve ses *Retraites spirituelles* et sa correspondance avec notice; *Histoire du V. P. Claude de la Colombière*, par le P. Charrier, Paris, 1894.

Nilles donne les actes officiels jusqu'à Léon XIII exclusivement. Pour les décrets de la S. C. des Rites, voir *Collectio authentica decretorum S. R. C.*, table, au mot *Cor sacratissimum Jesu*, Rome, 1901, t. V, p. 129-130; pour les actes du Saint-Office, voir Bucceroni, *op. cit.*, les *Analecta ecclesiastica*, depuis 1893, les *Acta sanctæ sedis*.

Pour avoir l'idée de la façon dont on défigure la dévotion et dont on en travestit l'histoire, on peut voir Nilles, *op. cit.*, Parergon, *De finali triumpho SS. Cordis Jesu*, t. I, p. 210 sq. On en a l'impression directe en lisant l'abbé Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, l. III, c. XX, nouv. édit., Paris, 1828, t. II, p. 244-292; Tabaraud, *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*, par un vétéran du sacerdoce, Paris, 1824; les articles *Sacré-Cœur*, dans le *Grand dictionnaire* de Larousse; *Herz-Jesu-Kultus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. V, p. 777 sq.

Pour savoir où en était la dévotion en France, entre 1815 et 1825, lire l'*Ami de la religion*, 1819, t. XX, p. 247, *La fête du Sacré-Cœur*; 1819, t. XXI, p. 289; à propos d'un livre sur le Sacré-Cœur, 1820, t. XXII, p. 337, 385; t. XXIII, p. 241 : *Sur l'établissement de la fête du Sacré-Cœur*; 1822, t. XXXIII, p. 17 : *Sur une brochure contre la fête du Sacré-Cœur*.

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, part. II, c. XXXI, n. 20-25, Prato, 1841, t. IV, p. 701, raconte les démarches de 1726-1729, pour avoir la fête; *Office du Sacré-Cœur*, dans *Analecta juris pontificii*, Rome, 1860, 30e livraison, t. III, p. 1236, donne les actes de 1697, avec un aperçu sur les origines de la dévotion (plein d'inexactitudes); *Compendio storico della divozione all SS. Cuor di Gesù*, 5e édit., Rome, 1856, souvent cité par Nilles; Hattler, *Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu*, 2e édit., Vienne, 1875; Id., *Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht*, dans *Der Katholik*, 1885, t. LXV, p. 523, 638 sq.

Dans l'édition de Languet, par Mgr Gauthey, les livres supplémentaires X-XII contiennent, avec l'histoire posthume de Marguerite-Marie, beaucoup de renseignements sur l'histoire du culte du Sacré-Cœur jusqu'à 1889; mais voir surtout Alet, Franciosi, Letierce.

J. BAINVEL.

2. CŒUR DE MARIE (DÉVOTION AU). — I. Nature. II. Historique.

I. NATURE. — 1° *Définition.* — La dévotion au Cœur de Marie est la pratique habituelle du culte intérieur et extérieur d'hyperdulie à l'égard de ce cœur physique considéré comme symbole du parfait amour de la sainte Vierge envers Dieu et envers les hommes. — 1. Toute dévotion, quel qu'en soit l'objet, consiste dans la pratique habituelle des actes du culte intérieur et extérieur. Il n'importe point que la matière soit commandée ou simplement conseillée, nécessaire ou surérogatoire; mais une certaine habitude, avec des degrés d'intensité et de fréquence assez variables, est toujours requise; un seul acte ne peut constituer la dévotion. — 2. L'objet immédiat du culte intérieur et extérieur de la dévotion du Cœur de Marie est le cœur physique, considéré dans sa réalité matérielle. C'est ce qui résulte de tout l'office du Cœur très pur de Marie, tel qu'il fut approuvé par la S. C. des Rites le 17 septembre 1857. — 3. Mais le cœur physique de Marie, objet immédiat de cette dévotion, est uniquement envisagé comme symbole du très parfait amour de Marie envers Dieu et envers les hommes. C'est ce qu'indiquèrent nettement les consulteurs de la S. C. des Rites à l'occasion du décret du 17 septembre 1857. Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, 5e édit., Inspruck, 1885, t. I, p. 568 sq. C'est aussi manifeste dans l'office du Cœur très pur de Marie approuvé en 1857. — 4. Le cœur de Marie qui y est proposé à notre vénération est celui qui a saintement tressailli dans le Seigneur aux accents du *Magnificat*, celui qui était uni à Dieu par le plus ardent amour, celui qui conservait toujours fidèlement les paroles divines et en qui régnait la parfaite dilection. Ainsi l'amour de Marie pour Dieu et pour les hommes, si parfaitement symbolisé par son cœur matériel, est tout ensemble l'objet spirituel et le motif immédiat de cette dévotion, où tout tend finalement à l'amour de Dieu et des hommes. C'est d'ailleurs très conforme au langage de tous les peuples qui reconnaissent le cœur comme le symbole de l'amour. — 5. La maternité divine, bien qu'elle n'appartienne pas nécessairement à l'objet immédiat de la dévotion au Cœur de Marie, en détermine cependant la nature spécifique. Cette sublime dignité introduisant Marie dans l'ordre hypostatique, tout culte qui lui est rendu, conséquemment celui de son cœur très pur, devient un culte d'hyperdulie spécifiquement distinct du culte de simple dulie commun à tous les saints. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 5; IIa IIæ, q. CIII, a. 4, ad 2um. — 6. Le terme final de cette dévotion est toute la personne de Marie, car c'est l'enseignement constant des théologiens que l'honneur cultuel est toujours rendu à tout l'être subsistant : *honor exhibetur toti rei subsistenti.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 1. Honneur spécial pour Marie à cause de son excellence surnaturelle en quelque sorte infinie par son intime relation avec la personne du Verbe. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 6, ad 4um. — 7. Bien différente du culte envers le Sacré-Cœur de Jésus, la dévotion au Cœur de Marie ne peut être en elle-même une fin absolue, puisqu'elle n'est point la fin suprême de l'homme. Elle est pour diriger à cette fin un puissant auxiliaire. Elle fournit à notre imitation un modèle plus facilement accessible que les perfections sublimes du Cœur de Jésus. Elle fortifie l'efficacité de nos prières en augmentant notre confiance toujours inspirée par la maternelle bonté de Marie.

2° *Relations entre le culte du Cœur sacré de Jésus et celui du Cœur de Marie.* — 1. *Relation d'analogie* entre l'objet matériel, l'objet spirituel et le terme final de ces deux dévotions immédiatement dirigées vers le cœur matériel considéré comme symbole de l'amour, et aboutissant finalement au culte de la personne tout entière à laquelle tout se réfère. — 2. *Relation de dissemblance,* en ce que l'une est en elle-même une fin absolue, puisque Jésus considéré comme Dieu est notre fin suprême, tandis que l'autre n'est qu'un moyen que nous sommes tenus d'orienter incessamment vers notre fin. D'où résulte : — 3. une *intime relation de dépendance* entre ces deux dévotions où se doit constamment observer la subordination requise entre le moyen et la fin.

II. HISTORIQUE. — 1° Avant le XVIIe siècle, le culte du Cœur de Marie ne se rencontre dans l'Église que d'une manière privée. La première initiatrice de ce culte paraît être sainte Mechtilde. *Révélations, Le livre de la grâce spéciale*, part. I, c. XXXIX, Paris, 1878, p. 149 sq. Avant cette époque, l'on rencontre fréquemment dans les Pères ou dans les auteurs ascétiques un éloge doctrinal des vertus du Cœur de Marie, mais sans expression évidente d'un culte formel même privé. Sainte Mechtilde ouvrit

dans l'Église un courant de dévotion privée envers le Cœur de Marie, qui se manifeste particulièrement en sainte Gertrude, Jules II, saint François de Sales et la vénérable Marie de l'Incarnation. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 557, 466; Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes, premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie,* 2ᵉ édit., Paris, 1870, p. 16 sq. Cette dévotion privée commence aussi à s'introduire dans l'enseignement théologique avec Barthélemy de los Rios, augustinien, *De hierarchia mariana,* l. V, c. XXXIX, Anvers, 1641, p. 608 sq., ouvrage publié en 1636.

2° Au XVIIᵉ siècle, le vénérable Jean Eudes, fondateur de l'ordre de Notre-Dame de la Charité et de la congrégation de Jésus et de Marie, fut le premier apôtre de la dévotion publique au Cœur de Marie, comme du culte public envers le Cœur de Jésus. On peut prudemment admettre que la source première de cet apostolat fut une lumière divine toute spéciale, communiquée directement ou par l'intermédiaire d'âmes privilégiées. Le Doré, p. 9 sq. Voir col. 317-320.

Sur l'initiative de Jean Eudes se produisirent bientôt en France les premières manifestations de la dévotion publique au Cœur de Marie. La fête du saint Cœur de Marie d'abord célébrée au séminaire de Caen (1647), et à la cathédrale d'Autun (1648), fut bientôt définitivement établie en beaucoup de points de la France avec l'approbation des évêques. En même temps se propageaient des prières spéciales au Cœur de Marie, se bâtissaient en maint endroit des églises placées sous son vocable et s'organisaient des confréries vouées à son culte et favorisées de nombreuses indulgences concédées par l'autorité épiscopale. Dans cette active propagande, Eudes fut puissamment aidé par les franciscains et par les bénédictines du Saint-Sacrement. A l'apostolat de la prédication, Eudes joignit celui du livre, en publiant *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie,* Caen, 1681, où sont surtout exposés les fondements et la pratique de cette dévotion. Au point de vue critique, nous devons observer que la plupart des autorités patristiques et théologiques sur lesquelles s'appuie l'auteur ne contiennent guère qu'un éloge doctrinal des vertus du cœur de Marie, sans aucune expression de culte formel même privé, aux époques antérieures. Le 2 juin 1668, le cardinal de Vendôme, légat du pape en France, ayant examiné, sur la demande d'Eudes, son livre intitulé : *Officium Cordis sanctissimi beatissimæ virginis Mariæ,* loua, approuva et confirma cette dévotion en vertu de son autorité apostolique : *apostolica auctoritate qua fungimur in hac parte, laudamus, approbamus et confirmamus hanc laudabilem et utilem erga sanctissimum cor et gloriosissimum nomen virginis Mariæ devotionem.* Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 547. Cependant, le 8 juin 1669, la S. C. des Rites répondait à une supplique pour l'approbation de l'office et de la messe du saint Cœur de Marie, imprimés en France en 1650 : *non esse approbandum,* parce que l'innovation ne paraissait point suffisamment justifiée ou parce qu'elle était jugée inopportune. Nilles, p. 550. Un premier encouragement pontifical fut donné le 28 avril 1668 par Clément IX et confirmé par Clément X le 4 octobre 1674, sous la forme de décrets d'indulgences en faveur de confréries vouées au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie. Ces confréries se multiplièrent rapidement, non seulement dans les régions catholiques de l'Europe, mais même en Orient et en Amérique. Cependant, en 1726, la S. C. des Rites écartait une supplique du jésuite de Galliffet sollicitant la concession d'une double fête en l'honneur du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, avec messe et office spécial. On sait les raisons pour lesquelles la demande relative au Cœur de Jésus ne fut point acceptée à cette époque. Le refus atteignit en même temps la dévotion au culte du Cœur de Marie que l'on ne présentait point sous son véritable aspect. A partir de 1765, date de la première approbation pontificale du culte et de la fête du Cœur de Jésus, non seulement l'objection de 1726 était définitivement écartée, mais une forte impulsion était donnée en vertu de l'intime union entre les deux dévotions. Aussi les approbations épiscopales en faveur de fêtes diocésaines du Cœur de Marie se multiplièrent rapidement. Elles furent bientôt suivies de l'approbation du Saint-Siège. En 1799, Pie VI, dans sa captivité de Florence, envoyait, sur la demande du clergé et de quelques communautés de Palerme, un rescrit autorisant l'évêque à établir lui-même cette fête. Le 31 août 1805, la S. C. des Rites, accédant à de très nombreuses suppliques, accorda à ceux qui en feraient la demande, l'autorisation de célébrer la fête du saint Cœur de Marie, avec l'office et la messe de Notre-Dame des Neiges et les leçons du second nocturne assignées au cinquième jour dans l'octave de la Nativité de Marie. D'où nombreuses concessions à des ordres religieux et à des diocèses, avec fixation de la fête d'abord au troisième dimanche après la Pentecôte, puis au dimanche après l'octave de l'Assomption. En même temps le saint-siège, par l'intermédiaire de ses nonces apostoliques, réprouvait toute approbation d'office et de messe spéciale en dehors de l'approbation pontificale et enjoignait de s'en tenir strictement à la concession de Pie VII du 31 août 1805. En 1838 et 1844, Grégoire XVI accordait à l'archiconfrérie du très saint et immaculé Cœur de Marie, établie dans l'église de Notre-Dame des Victoires à Paris, le privilège de célébrer la fête du saint et immaculé Cœur de Marie comme fête patronale de l'archiconfrérie, le dernier dimanche après l'Épiphanie. Sur de nouvelles instances présentées au saint-siège, Pie IX fit examiner par la S. C. des Rites l'opportunité de la concession d'une messe et d'un office spécial. La demande fut finalement exaucée le 21 juillet 1855. Le culte public du Cœur de Marie recevait ainsi pleine et définitive approbation et prenait rang dans l'Église, tout près de la dévotion publique au Cœur de Jésus.

Barthélemy de los Rios, *De hierarchia mariana,* l. V, c. XXXIX, Anvers, 1641, p. 608 sq.; Jean Eudes, *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie,* Caen, 1681; 2ᵉ édit., 2 in-8°, Paris, 1834; Muzzarelli, *Le trésor caché dans le sacré Cœur de Marie, ou motifs particuliers de la dévotion au sacré Cœur de Marie proposés aux fidèles,* traduit de l'italien, Avignon, 1826; Ange Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie,* 2ᵉ édit., Paris, 1870; Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ,* 5ᵉ édit., Inspruck, 1885, t. I, p. 549 sq.; t. II, p. 366 sq.; Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu cum additamento de cultu purissimi Cordis B. V. Mariæ,* 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891; Schmüde, *Das reinste Herz der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria,* Vienne, 1875; Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* 2ᵉ édit., Paris, 1902, p. 293 sq.; *Kirchenlexikon,* 2ᵉ édit., t. V, col. 1927 sq.

E. DUBLANCHY.

COLANGELO François, oratorien italien, né à Naples en 1767, mort dans cette même ville en 1836. D'abord chanoine régulier, il entra à l'Oratoire en 1785, fut nommé évêque de Castellamare en 1820. En 1824, il fut placé à la tête de l'instruction publique dans le royaume de Naples, et en 1830, il devint directeur de l'imprimerie royale. Ses ouvrages sont surtout littéraires. Mais on lui doit encore, outre plusieurs biographies, un ouvrage sur *La liberté irréligieuse de penser,* in-4°, Naples, 1804; les *Principales préventions des incrédules contre la religion,* in-4°, *ibid.*, 1820; une *Apologie de la religion chrétienne,* 2 in-4°, *ibid.* Tous ces ouvrages, écrits en italien, témoignent de l'érudition de l'auteur et de la sagesse de ses principes.

Villaron, *Memorie degli scrittori philippini,* t. I, p. 112.

A. INGOLD.

COLARBASE. Voir COLORBASUS.

COLENSO John William, évêque anglican de Natal (1853), né à Saint-Austell (Cornouailles) le 24 mai 1814, mort à Natal le 20 juin 1883, est surtout célèbre par la hardiesse de son rationalisme et les procès retentissants que cette hardiesse lui attira. Dans ses commentaires du Pentateuque, de l'Évangile de saint Matthieu, des Épîtres de saint Paul, publiés de 1862 à 1879, il niait l'authenticité et la valeur historique des livres de Moïse, l'éternité des peines de l'enfer, réclamait pour les Cafres polygames convertis le droit de conserver leurs épouses, et déclarait ne pouvoir plus user du service liturgique de l'ordination, parce que l'autorité de la Bible y est affirmée, ni du service du baptême, parce qu'il y est fait allusion au déluge. Son métropolitain, Gray, archevêque du Cap, accourut à Londres en 1863 pour réclamer la condamnation de son suffragant. Malgré les efforts de Pusey et de Wilberforce, évêque d'Oxford, les évêques se bornèrent à inviter Colenso à démissionner (février 1863); quelques mois plus tard, la Chambre haute de la *convocation* de Canterbury, tout en déclarant que ses livres contenaient « des erreurs du plus grave et du plus dangereux caractère », se refusa à prendre aucune mesure contre l'évêque de Natal sur lequel elle ne se reconnaissait pas de juridiction. L'archevêque du Cap, Gray, cita alors Colenso devant son tribunal; celui-ci refusa de comparaître, et comme Gray avait prononcé sa déposition, en appela au Conseil privé; le Conseil, le 20 mars 1865, annula la sentence du métropolitain, et Colenso rentra triomphant dans son diocèse; Gray prononça contre lui l'excommunication majeure et lui donna un successeur; Colenso resta dans son diocèse, soutenu par une partie de ses fidèles, et continua en toute liberté jusqu'à sa mort ses publications rationalistes. Cette affaire, où les faiblesses de l'anglicanisme apparaissaient en pleine lumière, fut pour beaucoup d'hommes d'Église anglicans la cause du retour vers Rome; et Manning pouvait écrire dans des lettres publiées en 1864 : « L'alternative, devant la génération présente, n'est plus entre l'anglocatholicisme ou le catholicisme romain; elle est entre le rationalisme ou le christianisme, c'est-à-dire entre le rationalisme et Rome. »

Pour le détail des ouvrages de Colenso, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 832 sq. Pour l'histoire de ses procès, voir Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1903, t. II, p. 429 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLÈRE. La colère peut être étudiée : 1° dans l'ordre physique, c'est-à-dire comme une de ces onze passions qui, selon la doctrine scolastique, mettent en branle notre appétit sensitif, voir t. I, col. 1695; 2° dans l'ordre moral, comme péché ou vertu.

I. CONSIDÉRÉE DANS L'ORDRE PHYSIQUE. — 1° *Définition.* — Le mot colère vient du grec χολή, bile, parce que les anciens attribuaient la colère à l'agitation de cette humeur. C'était, d'après eux, une passion bilieuse. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XLVII, a. 1, la définit : l'inclination que nous avons de punir quelqu'un pour en tirer une juste vengeance. L'École, après lui, la définit en deux mots : le désir de la vengeance, *appetitus vindictæ*.

1. *C'est un désir.* — Non pas, comme l'ont entendu certains théologiens que cite Suarez, *In Iam IIæ*, tr. IV, disp. I, sect. XI, *Opera*, Paris, 1856, t. IV, p. 472, un simple mouvement de l'appétit concupiscible vers la vengeance, mais une inclination forte à tirer vengeance de quiconque nous a nui et a été pour nous la cause d'un mal. *Quicumque irascitur quærit vindicari de aliquo.* La vengeance étant un bien difficile à conquérir, l'inclination qui y pousse a sa source dans l'appétit irascible, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XLIV, a. 3, et elle constitue une passion à part, distincte des autres, quoiqu'elle soit d'une certaine manière composée de plusieurs passions contraires : la tristesse du mal causé et le désir de se venger de ce mal. *Ibid.*, a. 1, 2.

2. *C'est un désir de la vengeance.* — La vengeance est cet acte par lequel on fait subir à un adversaire un mal équivalent à l'insulte reçue. C'est une juste punition que l'on veut infliger à celui qui nous a blessé, de sorte que, au moins en principe, on veut garder dans le châtiment une mesure proportionnée à l'offense. La colère est donc cette passion de l'appétit irascible qui nous pousse à vouloir le mal d'un agresseur à titre de juste vengeance. *Ira quærit seu appetit vindictam. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XLIV, a. 2, sed contra. Elle se distingue ainsi de la haine, qui, elle, veut le mal pour le mal, au lieu que la colère voit dans ce mal un bien et pense, en se vengeant, faire acte de justice. S. Thomas, *ibid.*, a. 6. La colère diffère aussi de l'impatience, cette réaction de notre être en présence d'une contrariété et qui fait que brusquement se produit en nous un acte désordonné de vivacité, qui pourtant ne va pas jusqu'à la vengeance. C'est parce que la colère désire et recherche la juste vengeance qu'elle se distingue enfin de cette colère assez improprement dite, qui consiste à vouloir se venger sur un être privé de raison. D'après saint Thomas, *ibid.*, a. 7, la colère raisonnable s'exerce uniquement contre les êtres capables de justice et d'injustice, c'est-à-dire contre ceux qui lèsent injustement. Toutefois la colère pouvant provenir de l'imagination seule, qui ne raisonne pas, il arrive alors que cette passion peut s'élever même contre des choses inanimées. *Ibid.*, a. 7, ad 1um.

2° *Causes.* — 1. *Cause déterminante.* — La cause qui produit la colère est unique et ressort de la définition même de cette passion. La colère est le désir de la vengeance. Or toute vengeance suppose une offense qui blesse personnellement celui qui désire s'en venger. Il s'ensuit rigoureusement que cette passion a pour cause déterminante une action faite contre celui qui s'irrite. S. Thomas, *ibid.*, q. XLVII, a. 1. Et cette action est toujours, au moins dans la pensée de celui qui se livre à la colère, un mépris pour le moins implicite. *Omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem,* dit saint Thomas, *ibid.*, a. 2. Une offense se produit, soit en paroles, et c'est le mépris formel de l'offensé, soit en actes, ce qui peut arriver de deux manières : ou en empêchant d'atteindre l'objet d'une convoitise ou en attaquant de front. Dans les deux cas, il y a mépris tacite de l'offensé. De fait, tous les biens possédés ou désirés sont pour chacun un moyen de rehausser sa propre excellence et partant les dommages produits, dans les uns et les autres, sont une atteinte à la dignité ainsi lésée. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

2. *Causes prédisposantes.* — Elles sont multiples et dépendent en grande partie des circonstances. Voici ce que l'on peut donner de plus constant à cet égard. — *a*) *Causes morales.* — Mettons en première ligne le sentiment de la propre supériorité joint à celui de l'infériorité de l'agresseur, sentiment qui fait sentir plus vivement le mépris. Et c'est pourquoi les orgueilleux sont les personnes les plus portées à la colère. La mauvaise éducation produit une prédisposition spéciale à la colère. Un enfant, à qui on a laissé suivre tous ses caprices, qui a toujours eu raison contre tout le monde, résistera difficilement au moindre obstacle à ses volontés et s'irritera contre quiconque s'oppose à lui injustement, selon son appréciation. — *b*) *Causes physiques.* — Citons les principales : *a. Le sexe et l'âge.* — Sénèque, *De ira*, l. I, c. XIV, a dit : « La colère n'est qu'un vice de femmes et d'enfants. Si les hommes eux-mêmes en sont susceptibles, c'est qu'ils ont souvent le caractère des femmes et des enfants. » L'enfant, à cause de sa faiblesse morale et physique, la femme également faible et douée d'un système nerveux plus impressionnable que celui

de l'homme, sont par cela même plus disposés à se laisser aller à cette passion. Chez cette dernière particulièrement, l'irritabilité parfois est extrême, surtout, au dire des physiologistes, pendant toute la durée des règles. Cf. J. Antonelli, *Medicina pastoralis,* part. I, c. III, n. 98, Rome, 1905, t. I, p. 67. Aussi le sage déclare qu' « il n'y a point de colère qui surpasse celle de la femme », Eccli., XXV, 23, et le poète païen disait plaisamment :

> Omnis mulier ira : habet autem bonas horas duas,
> Unam in thalamo, unam in morte.
>
> Telemach, *Epigram.*, l. II.

b. Le tempérament. — Personne n'ignore que les sujets bilieux, règle générale, s'irritent facilement. Le sanguin est plutôt impatient. S. Thomas, *Sum. theol.*, q. XLVI, a. 5; q. XLVIII, a. 2. — *c. La maladie.* — C'est un fait d'expérience que la souffrance rend ordinairement morose et irascible. — *d. Le climat.* — Dans les pays chauds où le sang circule avec plus de force et de vitesse, les hommes sont portés plus facilement à la colère. Qu'on se rappelle la *vendetta* des Corses ou des Italiens.

3° *Effets.* — 1. *Effets psychologiques.* — Saint Grégoire, *Moral. in Job,* l. V, c. XLV, *P. L.*, t. LXXV, col. 724, les a décrits : Un violent outrage est fait à un homme, il en ressent l'amertume et veut s'en venger. Son cœur palpite, il tremble, sa langue s'embarrasse, sa figure devient de feu, son œil s'égare, sa bouche profère des sons inintelligibles. Il s'élance sur son adversaire et le frappe aveuglément. Sa raison est muette. Il frappe encore, et il savoure à longs traits la joie de la vengeance. Trouble excessif des sens, obscurcissement de la raison, joie de la passion assouvie, tels sont les trois effets psychologiques que produit la colère. Sur la joie de la vengeance, voir S. Thomas, *ibid.*, q. XLVIII, a. 1, et sur le trouble de la raison, a. 3. — 2. *Effets physiologiques.* — La colère fréquente, qu'elle ait été comprimée ou assouvie, produit souvent des effets morbides. Cf. Surbled, *Vie affective,* c. XV, Paris, 1900; Belouino, *Des passions,* l. IV, c. VIII, Lyon, 1852, t. II, p. 227.

II. CONSIDÉRÉE DANS L'ORDRE MORAL. — La colère, comme toute passion, de sa nature, en tant que simple mouvement de l'appétit irraisonnable, ne présente ni bien ni mal moral. Il en va autrement lorsqu'elle entre en relation avec la volonté, ou, selon le mot de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXIV, a. 4, lorsqu'elle participe de la volonté et de la raison. Elle peut ainsi être bonne ou mauvaise, vertu ou vice, et en ce dernier cas elle entraînera souvent d'autres péchés à sa suite. C'est ce qui se produit pour la colère.

1° *Elle peut être acte de vertu.* — C'est le désir raisonnable de la vengeance. La colère est bonne, dit le docteur angélique, *In Eph.*, IV, 26, lect. VIII, *Opera omnia,* Parme, 1862, t. XIII, p. 485, « quand elle tend à une vengeance légitime, c'est-à-dire lorsqu'on se livre à la colère quand il convient, contre qui il convient et dans la mesure voulue. » Un père de famille, irrité par la désobéissance de son fils, inflige à celui-ci une forte correction pour le faire rentrer en lui-même. Un supérieur de communauté, pour remplir sa charge, châtie publiquement une infraction à la règle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ q. CLVIII, a. 3. Ou encore c'est le zèle, appelant la colère à son secours pour surmonter les difficultés qu'il rencontre, *hæc ira est bona quæ dicitur per zelum.* S. Thomas, *ibid.*, ad 2um.

Ainsi entendue, la colère est un acte de vertu. — 1. La raison le dit : Tout mouvement de passion, qui obéit à la raison, est nécessairement un bien moral. Or la colère est le désir raisonnable de la vengeance. *Si aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLVIII, a. 1. — 2. L'Écriture tantôt nous montre des saints comme Moïse, Exod., XXXII, 19, Élie, IV Reg., I, 12, Élisée, IV Reg., II, 23, se livrer à des transports de colère, tantôt reproche à un père coupable sa lâche complaisance pour ses enfants, I Reg., III, 13, tantôt même fait l'éloge de cette passion quand elle est employée pour le bien, c'est, du moins, le sens très probable que nous offrent l'Ecclésiaste, VII, 4, et saint Paul, Eph., IV, 26. L'apôtre, en effet, dit : « Mettez-vous en colère, mais dans cette colère ne laissez s'introduire aucun élément de péché. » La colère est une juste passion que, sous certaines conditions, il faut cultiver. Ce qu'il faut bannir du cœur, ce qui ne doit pas durer après le coucher du soleil, c'est le παροργισμός, l'irritation, l'exaspération, sentiment coupable qui peut s'attacher même à une juste colère. — 3. L'Écriture, d'ailleurs, parle encore de la colère de Dieu et de celle de Jésus-Christ. Dieu s'irrite contre les pécheurs. Ps. CV, 40. *Ira non dicitur de Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XLVII, a. 1, ad 1um. L'homme peut s'irriter justement comme son Dieu. De son côté, l'Homme-Dieu, avant de guérir le paralytique à la main desséchée, regarda avec colère les pharisiens qui l'observaient pour voir s'il guérirait un jour de sabbat, afin de l'accuser. Marc., III, 5. Comme en Jésus les passions ne pouvaient entendre que l'appel de la raison, sa colère a été noble et sainte, un acte de vertu que les chrétiens peuvent et doivent parfois imiter. Le défaut d'une juste colère serait même un vice et un péché. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLVIII, a. 8. Mais rien n'est plus difficile que d'employer modérément la colère. « Il advient très souvent, dit saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* l. X, c. XV, *Œuvres complètes,* Paris, 1862, t. II, p. 349, que la cholère estant une fois esmeue et ne se pouvant contenir dedans les limites de la rayson emporte le cœur dans le désordre, en sorte que le zèle est par ce moyen exercé indiscrètement et desrèglement. » Et le saint conclut en disant : « Comme on n'applique pas le fer et le feu aux malades que lorsqu'on ne peut faire autrement, aussi le saint zèle n'emploie la cholère qu'és extrêmes nécessités. » *Ibid.*, p. 354.

2° *Elle est le plus souvent péché.* — Les passions humaines semblent plus portées au mal qu'au bien. Et cela est si vrai, en particulier de la colère, qu'elle est presque toujours prise en mauvaise part et considérée uniquement comme péché.

1. *Définition.* — Ainsi envisagée, la colère est le désir déréglé de la vengeance, *appetitus inordinatus vindictæ. Ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XLVI, a. 6. Ce déréglement peut se produire de deux manières : *a*) La colère peut être déréglée dans son objet, si elle porte à une vengeance injuste, et la vengeance sera injuste dans un de ces trois cas : ou bien elle portera à punir un innocent ou celui qui aura nui involontairement; or pour que la vengeance soit juste, il faut qu'il y ait injure réelle et injure coupable; ou bien on désirera punir un coupable plus que de raison; or c'est là encore agir contre la justice, *requiritur ad justitiam vindicativam æqualitas inter pœnam et culpam,* dit Ferraris, *Bibliotheca canonica, juridica, moralis,* etc., v° *Ira,* Paris, 1858, t. IV, col. 797; ou bien enfin, et c'est le cas le plus fréquent, on cherchera à se venger soi-même, à l'encontre de la loi civile, qui réserve la vengeance aux tribunaux. — *b*) La colère peut excéder la mesure, quand elle se laisse aller à un emportement excessif, soit au dedans de l'âme, soit au dehors. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLVIII, a. 2.

2. *Preuves que cette colère est un péché.* — *a*) Cela résulte de la définition donnée. La colère est un désir déréglé de la vengeance. Donc, il y a désordre moral et péché. *Si aliquis appetat quod fiat vindicta qualiter-*

cumque contra ordinem rationis..., erit appetitus iræ vitiosus et nominatur ira per vitium. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLVIII, a. 2. — *b*) La sainte Écriture vient corroborer singulièrement cet argument. Il n'y a peut-être pas de vice que le Saint-Esprit ait flagellé plus souvent et avec plus de véhémence, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament : Job, v, 2; Ps. xxxvi, 8; Prov., xii, 16; xv, 18, xxii, 24; xxvii, 3-4; xxix, 22; Eccle., vii, 10, xi, 10; Sap., x, 3; Eccli., i, 28; xx, 1, xxv, 22-23; Matth., v, 21-22; Rom., xii, 19; Gal., v, 20; Col., iii, 8, I Tim., ii, 8; Tit., i, 7; Jac., i, 19-20. — *c*) Les Pères à leur tour s'efforcent à l'envi d'arracher cette passion du cœur de l'homme. Saint Cyprien a composé un traité complet, *De bono patientiæ*, *P. L.*, t. iv, col. 622-639, où il montre toute la laideur du désir de la vengeance. Saint Ambroise a exposé les conséquences funestes de cette passion. *Liber de Joseph patriarcha*, c. xiii, *P. L.*, t. xiv, col. 669; *Enarrat. in Ps. xxvi*, col. 975. Saint Augustin en fait voir toute la culpabilité. *De sermone in monte*, l. I, c. ix, xix, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1241, 1257.

3. *Gravité.* — La colère est-elle criminelle dans son objet, par le désir d'une injuste vengeance, c'est un péché mortel *ex genere suo*. L'est-elle seulement dans la trop grande irritation intérieure ou extérieure qu'elle produit, elle ne constitue qu'une faute vénielle. Tel est le sentiment unanime des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLVIII, a. 3; S. Alphonse, qui reproduit Busembaum sans commentaire, *Theol. mor.*, l. V, n. 79, *Opere complete*, Turin, 1887, t. vi, p. 57; Noel Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. ix, a. 2, reg. 1-2, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. xi, col. 1117; Marc, *Inst. mor. alphonsianæ*, n. 371, Rome, 1904, t. i, p. 236; Aertnys, *Theol. mor.*, l. I, tr. IV, n. 256, Paderborn, 1901, t. i, p. 109. Le fondement de cet enseignement c'est que, dans le premier cas, la charité et la justice sont violées : la justice, puisqu'il n'y a pas la proportion requise entre le châtiment et le délit; la charité, parce qu'on souhaite au prochain un mal qu'on ne voudrait pas voir fait à soi-même. Or blesser une de ces deux vertus constitue un péché grave *ex genere suo*. Dans le second cas, il faut appliquer la règle admise de tous : *excessus in re licita est solum peccatum veniale*. Toutefois, par suite de circonstances modifiant le caractère de culpabilité de la colère, le péché mortel, renfermé dans le désir d'une vengeance injuste, peut devenir véniel. Il en est ainsi d'ailleurs de tout péché mortel *ex genere suo*. Si, en effet, la matière n'est pas suffisamment notable, ou bien s'il n'y a qu'advertance imparfaite ou un simple demi-consentement de la volonté, la faute n'est que vénielle. Or, par défaut de réflexion, la colère est souvent une faute légère. *Ex hoc capite ira frequenter est veniale, vel nullum peccatum.* Marc, *loc. cit.* Réciproquement, en raison des circonstances, le péché véniel, qui accompagne le manque de mesure dans la colère, est susceptible de devenir mortel *per accidens*. Ce cas se présentera, par exemple, si, dans le transport immodéré d'un juste courroux, on se permet de graves imprécations contre le prochain, ou bien si on le scandalise, ou encore si on profère des blasphèmes.

3o *Péchés dérivés.* — Si la colère n'est pas un des péchés les plus graves, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIaIIæ, q. CLVIII, a. 4, elle est cependant un des sept péchés capitaux. On appelle péché capital, dit le saint docteur, *loc. cit.*, a. 6, celui qui en produit beaucoup d'autres : *vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur.* Cf. Prov., xv, 18; xxix, 22. S'il en est ainsi, la colère doit être rangée sans conteste parmi ces péchés. D'une part, la vengeance, qui est son objet, a un attrait d'autant plus grand pour l'homme qu'elle se montre à lui sous un faux jour de justice et d'honnêteté, l'entraîne par l'apparence du bien et lui fait commettre facilement bien des fautes; d'autre part, l'impétuosité de cette passion le jette en aveugle dans toutes sortes de dérèglements, et c'est ce qui a fait dire au Saint-Esprit, Prov., xxix, 22 : « Celui qui s'irrite aisément est par là même plus porté à pécher. »

Quels sont donc les péchés qu'enfante la colère? Saint Grégoire, *Moral. in Job*, l. XXXI, c. xlv, n. 88, *P. L.*, t. lxxvi, col. 621, en indique six : *De ira, rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemiæ proferuntur.* Querelles, enflure d'esprit, injures contre le prochain, cris, indignation, blasphèmes, six filles dignes de leur mère. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 7, nous fait assister à leur naissance : « La colère peut être envisagée sous trois aspects différents. D'abord, comme bouleversant notre cœur, et c'est alors qu'elle enfante deux vices. Le premier se rapporte au téméraire dont nous voulons tirer vengeance. Nous le regardons comme non autorisé à nous faire pareil affront; c'est l'*indignation*. Le second se rapporte à nous-mêmes. Nous sommes en quête de mille moyens de vengeance, notre âme se remplit de ces noires pensées, c'est l'*enflure d'esprit* dont l'Écriture, Job, xv, 2, a dit : « Le sage se « remplira-t-il la poitrine de vent? » Sous un deuxième aspect, en tant qu'elle se trahit dans nos paroles, la colère produit encore deux sortes de dérèglements. L'un consiste en ce que, dans un langage confus et désordonné, on manifeste la passion qui nous trouble, ce sont *les cris*. L'autre a lieu lorsqu'on éclate en injures, soit contre Dieu, nous avons le *blasphème*, soit contre le prochain, c'est la *contumélie* ou l'outrage. Enfin, si nous considérons la colère passant des paroles aux actes, nous voyons naître les *querelles* et par ce mot l'on entend tous les torts que cette passion peut alors causer au prochain. »

4o *Remèdes.* — La douceur étant la vertu dont le rôle est de modérer la colère conformément à la droite raison selon l'enseignement du docteur angélique, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CVII, a. 2, le remède principal de la colère se trouve évidemment dans la pratique de cette vertu. Voir Douceur. Nous indiquerons ici quelques remèdes plus spéciaux, capables de mettre à l'abri de la colère, ou servant à la dompter, quand elle éclate et surtout lorsqu'elle est passée à l'état d'habitude.

1. *Remèdes préservatifs.* — Il importe extrêmement de prévenir, lorsqu'on le peut, l'éclat de cette passion : « Vienne pour nous l'occasion d'être insultés par le prochain, écrit saint Alphonse, *Pratique de l'amour envers J.-C.*, c. xii, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 165, si alors, faute de prévoyance et d'exercice, nous sommes pris au dépourvu, difficilement pourrons-nous discerner la vraie ligne de conduite à tenir pour ne pas succomber à la colère. » Ces remèdes préservatifs sont de deux sortes : *a*) Les uns appartiennent à l'ordre surnaturel. C'est, en premier lieu, le développement en nous de l'humilité d'esprit : « La douceur, dit encore saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 161, ne saurait être le partage que d'une âme très humble et convaincue de sa bassesse au point de se croire digne de tout mépris. Par contre, comme les orgueilleux ont une grande estime d'eux-mêmes et se croient dignes de tout honneur, ils sont colères et vindicatifs. » L'humilité écarte ainsi une des causes de la colère. En second lieu, la méditation de l'exemple de N.-S. J.-C., qui, hormis les occasions où la gloire de son Père l'exigeait, ne s'est pas mis en colère, qui reçut un soufflet de la main d'un valet et qui, pour toute réponse, se contenta de lui dire : « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mal, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu? » Joa., xviii, 22-23; qui, élevé en croix, alors que tous se moquaient de lui et le blasphémaient, se vengea de ses bourreaux en implorant leur pardon : « Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Luc., xxiii, 34. — *b*) D'autres remèdes sont d'ordre naturel. D'abord, se

représenter vivement les effets désastreux qui sont si souvent le résultat d'un accès de colère même comprimée. Puis, se faire une conviction profonde de cette vérité proclamée par les païens eux-mêmes, que méditer vengeance c'est s'avouer vaincu, c'est vouloir perdre sa supériorité morale, *non est magnus animus quem incurvat injuria*, a dit Sénèque, *De ira*, l. III, c. v. Enfin, les médecins reconnaissent que les passions irritantes, telles que la colère, sont heureusement modérées par un régime réglé et des calmants. Surbled, *Vie affective*, c. XVI; cf. Descuret, *Médecine des passions*, Paris, 1844, p. 410.

2. *Remèdes curatifs.* — Quand la colère s'est allumée en nous, il faut la modérer et au besoin la calmer. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. VIII, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. I, p. 126, recommande de procéder « doucement, tranquillement, et non point violemment, ce qu'il faut observer en tous les remèdes qu'on use contre ce mal ». On peut employer trois moyens ou remèdes principaux : *a*) Vu la difficulté naturelle d'arrêter l'élan de cette passion, il faut invoquer aussitôt le secours de Dieu « à l'imitation des apostres tourmentés du vent et de l'orage emmy les eaux, car il commandera à nos passions qu'elles cessent et la tranquillité se fera grande ». S. François de Sales, *loc. cit.* — *b*) Selon le conseil de saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 165 : « Il faut répondre par quelques bonnes paroles; mais tant que durera l'émotion le meilleur parti sera celui du silence. » Par conséquent, il faut se faire une loi de ne rien dire et de ne rien faire tant que la colère agite le cœur. — *c*) Un dernier remède, également très rationnel, est de faire diversion : « Qu'on s'applique à quelque lecture, recommande encore saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 164, qu'on entonne quelque pieux cantique, qu'on aille s'entretenir agréablement avec quelque ami. »

S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XLVI-XLVIII; IIªIIæ, q. CLVIII; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, *tract. de peccatis*, l. V, n. 79, 80, *Opere complete*, Turin, 1887, t. VI, p. 57, 58; *Pratique de l'amour envers J.-C.*, c. XII, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 159-168; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, c. XV, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. II, p. 349-360; *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. VIII, p. 123-127; Louis de Grenade, *Guide des pécheurs*, l. II, c. VII, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1862, t. X, p. 453-458; Noël Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. IX, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XI, col. 1112-1148; Ferraris, *Biblioth. canonica, juridica, moralis*, etc., vº *Ira*, Paris, 1858, t. IV, col. 795-800; Marc, *Institutiones mor. alphonsianæ*, 12º édit., n. 370, 371, Rome, 1904, t. I, p. 236; Aertnys, *Theol. mor.*, l. I, tr. IV, n. 256, 257, Paderborn, 1901, t. I, p. 109, 110, et tous les auteurs de théologie morale au traité *De peccatis*.

Pour la colère considérée surtout au point de vue physiologique et médical, consulter Dʳ Surbled, *Vie affective*, c. XV, XVI, Paris, 1900; Dʳ Descuret, *La médecine des passions*, Paris, 1844, p. 391-430; Dʳ Belouino, *Des passions*, l. IV, c. VII, Lyon, 1852, t. II, p. 221-243; Dʳ Poujol, *Dictionnaire des passions*, vº *Colère*, dans Migne, *Encyclopédie théol.*, t. XXXIX, col. 316-326.

G. BLANC.

COLERIDGE Samuel Taylor (1772-1834), poète et philosophe anglais, fut un des fondateurs du romantisme anglais, un des plus célèbres membres de l'école des Lacs, *Lake school*. De son œuvre poétique nous n'avons pas à parler ici. Mais son influence philosophique et religieuse fut profonde sur ses compatriotes. Un voyage en Allemagne (1798) lui avait permis de suivre les leçons de Blumenbach et d'Eichhorn, et de s'initier à la philosophie de Kant. Les œuvres de ses dernières années, *Lay sermons*, 1816, 1817; *Aids to reflection*, 1825; *Essay on church and state*, 1830, et celles publiées après sa mort, *Confessions of an inquiring spirit*, 1840; *Essay on method*, 1845; *Hints towards a formation of a more comprehensive theory fo life*, 1848; *Notes theological, political and miscellaneous*, 1850, ont contribué à répandre en Angleterre la philosophie de Kant. Elles sont aussi pour beaucoup dans le mouvement libéral qui porte le nom de *Broad church*. Pour Coleridge, en effet, le but de toute religion est purement pratique : l'amélioration intellectuelle et morale de l'homme; l'Évangile n'est pas une théologie, c'est un ensemble de préceptes et d'exemples; quiconque s'y conforme est chrétien, quelles que soient ses idées métaphysiques. Le meilleur exposé des idées de Coleridge est celui de Hort dans les *Cambridge Essays*, 1856, p. 292 sq.

Gillman, *Life of S. T. Coleridge*, Londres, 1838; Cottle, *Reminiscences of S. T. Coleridge and R. Southey*, Londres, 1847; articles de Leslie Stephen dans le *Dictionary of national biography*, t. XI, p. 302 sq.; de C. Schœll dans *Realencykl. für prot. Theol.*, t. IV, p. 216 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLET Jean (1467?-1519), humaniste et théologien anglais, naquit en 1466 ou 1467 à Londres; son père, sir Henry Colet, fut deux fois lord-maire de la ville. Après de bonnes études scolastiques à Oxford, Jean partit pour le continent, et pendant un voyage en France et en Italie (1493-1496) apprit le grec et se donna avec passion à la lecture des Pères. De retour en Angleterre, il reçut le diaconat (17 décembre 1497) et le sacerdoce (25 mars 1498), et commença à Oxford une série de leçons libres sur l'Épître aux Romains et la Iʳᵉ aux Corinthiens. Son commentaire, historique et critique avant tout, faisait contraste avec l'enseignement tout scolastique des professeurs officiels; le succès fut grand; en 1498, Érasme prit place parmi les auditeurs, et contracta dès lors avec Colet une étroite amitié. Entre temps, Colet se livrait à l'étude des œuvres du pseudo-Denys et s'en inspirait pour la composition de deux ouvrages importants : *De sacramentis Ecclesiæ; De compositione sancti corporis Christi mystici*. Ils contiennent de nombreuses attaques aux abus alors existants dans tous les rangs de la hiérarchie ecclésiastique et suscitèrent à leur auteur bien des ennemis; une série de quatre lettres sur le récit mosaïque de la création, où Colet interprète allégoriquement les quatre premiers chapitres de la Genèse, est de la même époque. En 1504, Henri VIII conféra au « lecturer » d'Oxford le doyenné de Saint-Paul, à Londres; Colet mena jusqu'à la fin de sa vie une existence simple et frugale, dépensant en généreuses aumônes la grande fortune dont la mort de son père l'avait rendu maître en 1506, prêchant assidûment en anglais, entretenant d'affectueuses relations avec les humanistes les plus célèbres de l'époque, et tout spécialement avec Thomas More, qui le proclamait son directeur spirituel. La plus belle œuvre de Colet fut la fondation de l'école de Saint-Paul, où 153 enfants, sachant lire et écrire, et bien doués pour l'étude, devaient recevoir une solide instruction chrétienne, apprendre le grec et le latin (1510). Pour ses enfants de Saint-Paul, le doyen rédigea une grammaire latine et un plan d'études que maîtres et élèves devaient suivre; Érasme et d'autres amis du fondateur composèrent divers traités à l'usage de *Saint Paul's school*. Le *De copia verborum* d'Érasme est resté célèbre. Sur le manuel de religion de Colet, voir t. II, col. 1906-1907.

Le 6 février 1512, la « convocation » de la province de Canterbury s'étant réunie pour prendre des mesures contre les lollards dont l'hérésie reprenait vie, Colet fut chargé par l'archevêque Warham de prononcer le discours d'ouverture; il profita de l'occasion pour attaquer vigoureusement la corruption de nombreux ecclésiastiques, leur ignorance de l'Écriture et des Pères, leur luxe et leurs manières toutes mondaines; l'orateur réclamait une prompte réforme et faisait observer que l'Église avait, dans ses canons, si on savait en urger l'exécution, un remède à toutes les misères signalées. Le sermon, immédiatement traduit en anglais et publié, fit une grande impression et augmenta le nombre des

ennemis de Colet. On recueillit dans ses commentaires d'Oxford, dans ses prédications au peuple, dans les règlements donnés à l'école de Saint-Paul, toutes les propositions qui pouvaient paraître hétérodoxes. Le vieil évêque de Londres, Fitzjames, dénonça au primat de Canterbury le doyen de Saint-Paul comme coupable d'hérésies, pour ses attaques au culte des saints, ses critiques de la propriété ecclésiastique, ses traductions en langue vulgaire de passages de l'Écriture et de prières liturgiques. Après examen de la cause, Warham, ami et protecteur de tous les humanistes de l'époque, déclara les accusations non fondées et refusa de sévir.

En 1514, il semble que Colet ait fait avec Érasme un pèlerinage à la châsse de saint Thomas Becket; si, comme on le croit communément, le *Gratianus Pullus* du récit d'Érasme n'est autre que le doyen de Saint-Paul, il faut reconnaître que son attitude sceptique en présence des reliques du saint, ses railleries de la générosité et de la piété des pèlerins, prouvent un véritable manque de sens catholique. En 1515, Colet prêcha à l'occasion de l'entrée à Westminster de Wolsey promu cardinal, et donna en toute franchise à l'ambitieux ministre les meilleurs conseils d'humilité et de désintéressement. Les dernières années du doyen de Saint-Paul furent consacrées à son école préférée dont les statuts définitifs furent par lui terminés en juin 1518. Il mourut le 16 septembre 1519 et fut enterré dans son église. On remarqua que dans son testament aucune prière n'était adressée à la sainte Vierge et aux saints, aucune fondation de messes prescrite.

Dans les œuvres de Colet on trouve des erreurs indéniables, et trop souvent, par réaction contre les abus dont il aurait désiré la correction, il s'en prend à des doctrines et des pratiques chères à l'Église. Ses critiques exagérées de la scolastique de son temps, les railleries dont il poursuit la piété populaire à l'égard des images et des reliques des saints, ses déclamations contre les richesses du clergé, lui ont valu les éloges des premiers protestants. Colet, cependant, fut toujours soumis à l'autorité de l'Église, et ne demandait comme réforme qu'un retour à ses anciennes lois; s'il avait vécu quelques années de plus, la persécution de Henri VIII « l'aurait certainement trouvé aux côtés de More et de Fisher ». S. L. Lee, p. 327.

Les œuvres de Colet ne furent publiées pour la plupart qu'après sa mort. Une édition très soignée en a été donnée par J. H. Lupton de 1867 à 1876. Sa correspondance a été éditée dans les œuvres complètes d'Érasme, Leyde, 1703, t. III.

Gairdner, *The English Church in the 16th century*, Londres, 1903; Gasquet, O. S. B., *The Eve of the Reformation*, Londres, 1900; Green, *Histoire du peuple anglais*, trad. Monod, c. IV, Paris, 1888, t. I, p. 346 sq.; Knight, *Life of Colet*, Londres, 1823; Lupton, *Life of J. Colet*, Londres, 1887; Seebohm, *Oxford reformers*, Londres, 1869; art. de S. L. Lee dans le *Dictionary of national biography*, t. XI, p. 321 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLETI Nicolas naquit à Venise en 1680; il y commença ses études qu'il acheva à Padoue, où il conquit le grade de docteur. Prêtre de l'église Saint-Moïse de Venise, il s'adonna, de bonne heure, aux travaux d'érudition, pour lesquels il avait un goût particulier. Cette ardeur pour le travail, il la tenait de deux oncles : Jean-Dominique et Jean-Jacques, et il la communiqua à ses propres frères, à qui il fit abandonner tout négoce pour ne s'occuper que de librairie et d'imprimerie. Son oncle Jean-Dominique avait conçu le projet de donner une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'*Italia sacra* d'Ughelli. Il était réservé à Nicolas, à Sébastien, son frère, enfin plus tard à Jean-Dominique, son neveu, de mettre au jour cette œuvre des plus importantes. Le Ier volume parut en 1717 et fut dédié à Clément XI, le Xe et dernier parut en 1722. Cette édition continuait le texte de la première lequel s'arrêtait en 1648, et rectifiait de nombreuses erreurs. Il s'en trouve pourtant encore, mais qui sont surtout des fautes typographiques. Coleti doit aussi sa juste réputation à sa collection de conciles. Avant lui existaient deux bonnes collections générales : celle de Labbe et Cossart, 18 in-fol., Paris, 1671-1672, et celle dans laquelle Hardouin avait publié les actes des conciles, en supprimant tout commentaire et tout concile dont les actes sont perdus, 12 in-fol., Paris, 1715. Enfin, Baluze avait songé, lui aussi, à une nouvelle collection de conciles, mais il n'en parut que le t. Ier, Paris, 1683, 2e édit., 1707. Coleti prit comme base l'édition de Labbe; il y ajouta les textes édités et les corrections fournies par Baluze et Hardouin, enfin, il fournit de son propre fonds de nombreux suppléments. Le Ier vol. parut, en 1728, à Venise, chez son frère Sébastien associé à Albrizzi, le dernier, en 1733. L'œuvre se compose de 23 vol. dont les deux derniers portent le titre d'*Apparatus*; le IIe daté par erreur de MDCCXXVIII au lieu de MDCCXXXIII. Les tables sont fort complètes et d'autant plus utiles que la collection de conciles, éditée plus tard par Mansi, n'en possède pas. On doit encore à Coleti les ouvrages suivants : *Series episcoporum Cremonensium aucta*, in-4o, Milan, 1749, dont le premier fonds a été fourni par l'*Italia sacra* d'Ughelli; *Monumenta ecclesiæ Venetæ S. Moysis*, in-4o, 1758, ouvrage de réelle valeur historique, parce qu'il contient d'anciens documents. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta S. Marci Venetiarum* (1869), t. II, p. 125, parle assez obscurément d'un manuscrit de Maffei, intitulé : *Supplementum Acacianum monumenta numquam edita continens, quæ marchio Scipio Maffeius a vetustissimis Veronensis capituli codicibus eruit atque illustravit, editum Venetiis apud Sebastianum Coleti anno 1728*. Ce manuscrit, annoté d'abord par Coleti, puis par Joseph Bianchini, prêtre de Vérone, est aujourd'hui conservé à la bibliothèque Vallicellana de Rome. Coleti mourut en 1765 et fut enseveli à Saint-Moïse. On prétend que ses frères publièrent de lui deux dissertations posthumes, mais un érudit révoque en doute cette assertion n'ayant jamais pu en rencontrer la mention sinon dans un catalogue. Si Coleti a pu faire de si grands travaux, c'est qu'il disposait d'une bibliothèque considérable, commencée par ses oncles. Le catalogue en a été publié, en 1779, par Jean-Louis Coleti, et il contient un millier d'ouvrages d'érudition.

Biographie universelle, Paris, 1813, t. IX, p. 236-237; Girolamo Dandolo, *La caduta della repubblica di Venezia*, Venise, 1855; Hurter, *Nomenclator*, 1895, t. III, col. 124-125.

J.-B. MARTIN.

COLLET Pierre, théologien français, né le 31 août 1693, à Ternay, dans le Vendomois, dans cette partie de l'ancien diocèse du Mans qui se trouve comprise dans le diocèse actuel de Blois. Dans ses *Lettres critiques*, Turin, 1751, p. 7, il nous apprend qu'il fut élevé dans deux séminaires de la congrégation de la Mission, mais il ne les désigne pas. Il fut admis au noviciat, à Paris, le 6 septembre 1717, étant âgé de 24 ans et probablement déjà prêtre et docteur en théologie. Dès qu'il eut fait les vœux (7 septembre 1719), il fut chargé d'enseigner la théologie dans la maison de Saint-Lazare; il est certain, du moins, qu'il était chargé d'un cours en 1720, car il déclare, *Lettres critiques*, p. 15, qu'il est l'auteur d'une lettre publiée vers cette époque « par un jeune professeur de Saint-Lazare ». Pendant quelque temps il résida dans une maison de la congrégation, en Bretagne, car c'est de cette contrée — *ex Oceani britannici littoribus* — qu'il partait en 1731, pour revenir à Paris, où il était rappelé par le supérieur général, sur les instances de l'archevêque de Paris, Charles de Vintimille. Tournély venait de mourir (26 décembre 1729), laissant inachevé un cours de théologie dont l'université et les

séminaires faisaient le plus grand cas, et de toutes parts on exprimait le désir que ce cours fût continué. Le cardinal de Fleury, alors premier ministre, invita Collet à se charger de l'entreprise; Collet accepta. Pendant trente ans, il travailla sans relâche à cette œuvre importante dont le XVIIe et dernier volume ne parut qu'en 1761; dans cet intervalle, il trouva encore le temps de composer plus de 40 volumes sur divers sujets. Après avoir mis la dernière main à son cours de théologie, il fit un voyage en Italie pour réparer sa santé affaiblie, et rencontra à Padoue le pape Clément XIII qui l'accueillit avec beaucoup de distinction. Par son enseignement Collet exerça une grande influence. Ses ouvrages, adoptés comme classiques dans un grand nombre de séminaires, en France, en Italie et en Allemagne, contribuèrent à retenir dans les limites de l'orthodoxie l'enseignement des séminaires que le jansénisme essayait de confisquer à son profit. Aussi les jansénistes ne négligèrent rien pour discréditer le fameux théologien. Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* l'attaqua sans aucun ménagement. On le dénonça, dans des libelles, à l'épiscopat français. Tous ces efforts furent inutiles : pendant que le jansénisme pénétrait dans les séminaires de l'Oratoire et de quelques autres sociétés religieuses, il était banni de tous ceux que dirigeait la congrégation de la Mission, qui dépassaient, en 1780, le chiffre de soixante pour la France seulement. Adversaire du jansénisme, Collet n'aimait guère le gallicanisme. Mais il était obligé de respecter la doctrine des quatre articles pour échapper aux tracasseries du parlement. C'est dans cette situation équivoque qu'il faut juger Collet. Il mourut le 6 octobre 1770, à la maison de Saint-Firmin, dont il était supérieur. Il composa un grand nombre d'ouvrages que nous groupons sous cinq chefs :

1° *Théologiques.* — 1. *Continuatio prælectionum theologicarum Honorati Tournely,* 15 tom. en 17 in-8°, Paris, 1733-1760; plusieurs volumes ont été réédités par l'auteur; Cologne, 1735-1754; Venise, 1735-1761; ces éditions étrangères reproduisent la première édition française de divers traités qui était fort imparfaite; Venise, 1746 sq.; 2. *Institutiones theologicæ* (résumé du précédent ouvrage), 5 in-12, Paris, 1744 sq.; 3. *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum* (résumé des leçons de Tournély), 2 in-12, Paris, 1749; ces deux derniers ouvrages ont été souvent réédités ensemble sous un titre commun; cette théologie de Collet fut dénoncée, le 21 septembre 1764, à l'évêque de Troyes par 111 ecclésiastiques du diocèse; l'auteur y est présenté comme un casuiste relâché. Plusieurs brochures réfutèrent la *Dénonciation.* Le P. Martin Natalis, des écoles pies, publia aussi, en 1779, un libelle contre la théologie morale de Collet; 4. *Institutiones theologicæ quas ad usum seminariorum breviori forma contraxit,* 4 in-12, Lyon, 1767; Louvain, 1768; 5. *Tractatus dogmatico-scholasticus de Deo ejusque attributis,* 3 in-8°, Bruxelles, 1769; Collet y attaque souvent Billuart; différents traités de Collet ont été réédités dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne; 6. *Dissertatio theologica de Jansenii Iprensis systemate, propositionibus et censura,* in-12, Paris, 1832; 3e édit., in-12, Paris, 1740; 7. cinq *Lettres d'un théologien au R. P. A. de G.* (André de Grazac) *où l'on examine si les hérétiques sont excommuniés de droit divin,* publiées à part, Paris, de mars 1737 à avril 1738, puis réunies, in-12, Bruxelles, 1763; Collet soutient avec vigueur la négative; 8. *Traité des dispenses en général et en particulier,* 2 in-12, Paris, 1742; 2e édit., 1752; 3e édit., 2 in-12, 1758. Un prémontré, Nicolas Collin, prieur de Rangéval, fit paraître sur ce traité des *Observations critiques,* in-12, Nancy, 1765, et de *Nouvelles observations critiques,* in-12, Paris, 1770. Collet en tint compte et prépara une nouvelle édition qui fut publiée, après sa mort, par son confrère Jean Compans, 2 in-8°, Paris, 1788; 2e édit., 1827; 3e édit., 3 in-12, Paris, 1836; 9. *Examen et résolution des difficultés qui se présentent dans la célébration des saints mystères,* in-12, Paris, 1752; les éditions suivantes sont intitulées : *Traité des saints mystères,* et la 7e, 1768, comprenait deux volumes; le P. Nicolas Collin fit encore paraître contre elle des *Observations critiques,* in-12, 1771, ajoutées comme 3e vol. aux éditions postérieures du *Traité des saints mystères,* et fondues dans l'ouvrage par le sulpicien Caron, 2 in-12, Paris, 1817; 12e édit., Paris, 1848. L'abbé Richaudeau a rendu ce traité conforme aux règles de la liturgie romaine : *Nouveau traité des saints mystères,* in-12, Paris, 1853; 10. *Examen et résolution des principales difficultés qui regardent l'office divin,* in-12, Paris, 1754; 6e édit., Paris, 1763; Lyon, 1822; Paris, 1828; 11. *Traité historique, dogmatique et pratique des indulgences et du jubilé,* 2 in-12, Paris, 1759; 12. *Traité des exorcismes de l'Église,* in-12, Paris, 1770; 13. *Abrégé du Dictionnaire des cas de conscience de M. Pontas,* 2 in-4°, Paris, 1764; 4 in-8°, Paris, 1768; 2 in-4°, Paris, 1771; à la fin du t. II, Collet annote et critique les *Casus conscientiæ* de Bologne, attribués à Benoît XIV et imprimés à Ferrare; 14. *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* 2 in-12, Paris, 1753; revision du traité du protestant Jacob Vernet; 15. *Règles du droit,* commentées par Collet et revues par Compans, in-16, Saint-Flour, 1884.

2° *Ascétiques.* — 1. *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple,* 6e édit., in-12, Paris, 1769; la 1re édition avait paru à Avignon en 1757; 2. *Traité des devoirs de la vie religieuse,* 2 in-12, Lyon, 1765; cet ouvrage est spécialement destiné aux religieuses; 3. *Traité des devoirs des gens du monde et surtout des chefs de famille,* in-12, Paris, 1763; trad. espagnole, in-18, Lisbonne, 1768; 4. *L'écolier chrétien, ou traité des devoirs d'un jeune homme qui veut sanctifier ses études,* in-18; souvent réédité de 1809 à 1825; 5. *Instructions et prières à l'usage des officiers de maison, des domestiques et des personnes qui travaillent en ville,* in-12, Paris, 1758; 4e édit. augmentée, Paris, 1763; on en a tiré le *Miroir des domestiques chrétiens,* in-18, Tours, 1838; 6. *Instructions en forme d'entretiens sur les devoirs des gens de la campagne qui veulent revenir à Dieu et se sanctifier dans leur état,* in-18, Paris, 1770; 7. *La dévotion au Sacré-Cœur établie et réduite en pratique,* in-16, Paris, 1770; 8. *Instructions sur les indulgences,* in-16, Paris, 1764, souvent réimprimées; 9. *Méditations pour servir aux retraites..., pour les personnes consacrées à Dieu,* in-12, Paris, 1769; le fond de ce livre est de Bonnet, supérieur général de la Mission; il a été réédité, Paris, 1849, et traduit en polonais, in-12, Cracovie, 1897; 10. *Méditations à l'usage des religieuses et des personnes qui vivent en communauté* (ouvrage posthume de M. Tiberge, supérieur des Missions étrangères, retouché par Collet), in-12, Paris, 1745; 11. *Les quatre fins de l'homme avec des réflexions capables de toucher les pécheurs les plus endurcis et de les ramener dans la voie du salut,* par M. Rouault, curé de Saint-Pair-sur-la-mer. *Nouvelle édition revue et corrigée par M. Collet,* in-12, Paris, 1757; souvent réimprimé.

3° *Oratoires.* — *Sermons pour les retraites, avec des discours ecclésiastiques, des panégyriques,* etc., 2 in-12, Lyon, 1763, dédiés à Clément XIII, et reproduits par Migne, *Orateurs sacrés,* t. LV, col. 513-1111.

4° *Historiques.* — 1. *La vie de saint Vincent de Paul,* 2 in-4°, Nancy, 1748; 2e édit. augmentée, 4 in-8°, Paris, 1818; 2. *Histoire abrégée de saint Vincent de Paul,* in-12, Paris, 1764; très souvent réimprimée et traduite en espagnol, Madrid, 1849, et en italien, in-8°, Naples, 1854; in-8°, Turin, 1856; cf. A. Milon, *Répertoire bibliographique de la congrégation de la Mission,* Paris, 1903, p. 29-30; 3. *La vie de saint Jean de la Croix,* in-12, Turin, 1769; 4. *La vie de M. Henri-Marie Bou-*

don, 2 in-12, Paris, 1757; 5. *La vie abrégée de M. Henri-Marie Boudon*, in-12, Paris, 1762, in-8°, Evreux, 1886. 6. *La vie de la vénérable Louise de Marillac*, par M. Gobillon, revue, corrigée et augmentée par M. Collet, in-12, Paris, 1769; 7. *La vie de la vénérable mère Victoire Fornari*, in-12, Paris, 1771, trad. italienne, in-4°, Gênes, 1780; 8. *Histoire de la bienheureuse Colette Boellet, avec l'histoire de la vertueuse Philippe de Gueldres*, œuvre posthume publiée par l'abbé de Montis, in-12, Paris, 1771; 9. *La vie de M. de Quériolet*, suivie de l'histoire abrégée de M. Pierre Ragot, Saint-Malo, 1771; 10. *Vie de Claude Bernard* (ms.); 11. *Récit des principales circonstances de la maladie de feu Monseigneur le Dauphin*, in-4°, Paris, 1766; 12. *Histoires édifiantes*, recueil de Duché, revu et augmenté par Collet, in-12, Paris, 1767, souvent réimprimé en entier ou par extraits.

5° *Mélanges*. — 1. *Lettre d'un professeur de Saint-Lazare au sujet de la nouvelle édition de la Vie de saint Vincent de Paul, par Abelly*, dans les *Observations dogmatiques, historiques et critiques sur les ouvrages, la doctrine et la conduite de Jansénius*, Ypres, 1724, p. 252 sq.; 2. *Lettres critiques sur différents points d'histoire et de dogme*, in-8°, 1743; 2ᵉ édit., in-12, Turin, 1751; elles sont adressées à l'auteur de la *Réponse à la Bibliothèque janséniste*, sous le nom de prieur de Saint-Edme; 3. *Bibliothèque d'un jeune ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1751.

[Rosset,] *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 33-81.

V. Ermoni.

1. COLLINS Anthony, déiste anglais, naquit à Isleworth ou à Heston, près de Hounslow, le 21 juin 1676, et fit ses études à Eton d'abord, puis à King's college, Cambridge. Vers 1699, il entra en relations avec Locke, qui jusqu'à sa mort (1704) témoigna au jeune étudiant une grande amitié, entretint avec lui une correspondance sérieuse en 1703 et 1704, le choisit pour un de ses exécuteurs testamentaires, et lui légua une petite somme. L'influence de Locke sur les idées de son ami est sensible. Collins avait commencé ses études de droit; il les abandonna vite pour se lancer dans les controverses de tout genre qui lui valurent une célébrité tapageuse. Après deux voyages en Hollande (1711 et 1712), pendant lesquels il subit l'influence des réfugiés français, il devint l'un des adversaires les plus dangereux de la révélation chrétienne. Malgré l'audace de ses attaques contre l'Église établie, et contre les fondements mêmes du christianisme, il vécut en paix dans l'Essex, où il s'était retiré en 1715, et possédait les charges de *justice of peace* et *deputy lieutenant*. Il y mourut de la pierre le 13 décembre 1729.

On peut diviser son œuvre très abondante en trois parts : attaques à l'autorité de l'Église établie, controverses philosophiques, critiques des preuves de la révélation chrétienne.

En 1707, Collins lança son premier pamphlet, *Several of the London cases considered*, suivi en 1709 du *Priestcraft in perfection*. Il attaquait vigoureusement le 20ᵉ des 39 articles de l'Église établie : « L'Église a le pouvoir de régler les rites et cérémonies, et de décider les controverses relatives à la foi, » prétendant que cet article ne faisait pas partie du texte voté sous Élisabeth, en 1562 et 1571, par l'Église d'Angleterre. Il revint sur cette question dans les derniers temps de sa vie, en 1724, en écrivant un essai historique et critique sur les 39 articles, *Historical and critical essay on the thirty nine articles of the Church of England*.

En 1707, parut un essai sur l'usage de la raison humaine, *Essay concerning the use of reason*, où Collins attaquait la distinction reçue entre les propositions qui contredisent et celles qui dépassent notre raison, et déclarait inadmissibles les unes comme les autres. La même année, il prit vivement part à la discussion engagée entre Clarke et Dodwell au sujet de l'immortalité naturelle de l'âme, et soutint les attaques de Dodwell contre cette immortalité dans une *Letter to Mr Dodwell* et plusieurs tracts qui réfutaient les réponses de Clarke, ces pièces se trouvent dans le t. III des œuvres complètes de celui-ci. Voir Clarke Samuel, col. 3-4.

En 1710, Collins critique un sermon où l'archevêque King, de Dublin, avait essayé de montrer l'accord possible entre la toute-puissance et la science infinie de Dieu, et la liberté humaine; sa réfutation, qui concluait à la négation de notre libre arbitre, porte le titre ambitieux : *Defence of the divine attributes*. En 1715, il complète cette thèse par une étude intitulée : *Philosophical inquiry concerning human liberty;* il prétend y prouver que « la liberté de toute nécessité est contraire à notre expérience intime, impossible, incompatible avec les perfections divines, subversive de toutes lois et moralité », p. 115, et cela parce que « toutes nos actions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent qu'elles n'auraient pu être autres qu'elles n'ont été dans le passé », p. 11. Ce pamphlet l'engagea de nouveau dans une controverse avec Samuel Clarke.

Plus que ces erreurs philosophiques, l'audace avec laquelle Collins s'attaqua aux fondements de la foi chrétienne excita contre lui l'hostilité des meilleurs membres de l'Église établie. En 1713, il fit paraître une apologie en forme de la libre-pensée, *Discourse of free thinking*. Il la définissait : « L'effort de l'intelligence pour saisir le sens d'une proposition quelconque, pour considérer l'évidence des raisons qui l'appuient ou la combattent, et ne la juger que d'après la force ou la faiblesse de ces raisons, » p. 5. Il montrait dans cette liberté un droit conféré par Dieu même à sa créature raisonnable; la restriction de ce droit est un obstacle à tout progrès intellectuel, et conduit aux dernières absurdités, spécialement en matière religieuse; c'est un devoir pour l'homme « d'exercer cette liberté surtout à propos des matières auxquelles on lui interdisait jusqu'ici de l'appliquer, nature et attributs de Dieu, vérité, autorité, sens des Écritures », p. 30. Les prophètes, le Christ lui-même et les apôtres n'ont-ils pas été « les premiers des libres-penseurs »; ne les voit-on pas sans cesse proposer des arguments à leur auditoire, lui recommander de scruter les Écritures et de ne pas se chercher de maîtres sur la terre, p. 44 sq.? L'ouvrage se terminait par de violentes attaques à l'autorité dogmatique du clergé, et la solution des principales objections présentées par les adversaires de la liberté de penser. Parmi les nombreuses réfutations qu'il suscita, les meilleures furent celles de Swift, et de Bentley sous le pseudonyme de Phileleutherus Lipsiensis. L'ouvrage a été mis à l'Index par décret du 1ᵉʳ octobre 1715.

En 1724, Collins usa de cette liberté qu'il avait revendiquée pour critiquer une des preuves principales de la religion chrétienne, la réalisation dans le Nouveau Testament des prophéties de l'Ancien. Son discours sur les preuves fondamentales de la religion chrétienne, *Discourse of the grounds and reasons of the christian religion*, parut à Londres, en 1724. Après avoir prouvé que le Nouveau Testament est fondé sur l'Ancien, que les évangélistes et les apôtres ont sans cesse donné comme un de leurs arguments décisifs l'accomplissement des antiques prophéties, dans Jésus et dans son œuvre, il déclare que pas une de ces prophéties ne s'est réalisée à la lettre dans le Nouveau Testament, mais seulement « typiquement et allégoriquement ». Par exemple, la célèbre prédiction d'Isaïe, VII, 24, « fut accomplie littéralement par la naissance d'un fils du prophète, et eut un second accomplissement lors de la naissance de Jésus, événement semblable au premier, et que le premier devait signifier, soit dans la pensée du prophète, soit dans celle de Dieu qui dirigeait la parole prophé-

tique, » p. 44; la même interprétation est donnée des autres prophéties auxquelles apôtres et évangélistes font appel. Dans cet ouvrage, qui enlevait presque toute valeur à l'un des arguments préférés de l'apologétique traditionnelle, Collins fait preuve d'une vaste lecture; il s'inspire en particulier fréquemment des travaux de Richard Simon. En deux ans, trente-cinq livres ou brochures furent publiés à l'occasion du *Discourse of the grounds,* qui eut les honneurs d'une réfutation officielle dans des thèses d'Oxford et de Cambridge.

Collins acheva d'expliquer sa pensée dans un travail sur le sens littéral des prophéties, *Scheme of literal prophecy,* La Haye, 1726; Londres, 1727; il examine en détail douze prédictions que Chandler, évêque de Lichfield, lui avait présentées comme s'étant réalisées « littéralement et uniquement dans le Messie ». Une critique spéciale est faite de la prophétie de Daniel, où Collins voit « l'œuvre d'un faussaire, écrite non pendant la captivité de Babylone ou immédiatement après, mais postérieurement à la mort d'Antiochus Épiphane », p. 440 sq.

Biographia britannica, Londres, 1789, t. IV, p. 22 sq.; Nichols, *Illustrations of the literary history of the 18th century,* Londres, 1817, t. II, p. 149 sq.; *Dictionary of national Biography,* art. *Collins Anthony* de Leslie Stephen; *Kirchenlexikon,* t. III, p. 1474; *Realencyklopädie für prot. Theol.,* t. IV, p. 540 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

2. COLLINS Henri, Brabançon d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Bruxelles. Reçu maître en théologie par la faculté de Douai, il enseigna au couvent de Louvain, en qualité de *lector primarius,* puis de régent. Il enseignait encore en 1692. Collins prit part aux discussions sur la grâce. On a de lui : 1° *Theses de gratia per se efficaci juxta inconcussam sancti Thomæ ejusque scholæ doctrinam,* imprimées à Louvain, in-12, 10 mars 1590, 13 mars 1591, mai 1592, 21 et 23 juillet 1592; 2° *Expostulationem brevem contra pertinens R. P. Isaaci de Brugen S. J., sacræ theologiæ professoris,* in-12, Louvain.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 732.

R. COULON.

COLLIUS François, théologien italien, né près de Milan et mort dans cette ville en 1640. Il appartenait à la congrégation des oblats de Saint-Charles et fut grand pénitencier du diocèse de Milan. On a de cet auteur : *Conclusiones in sacra theologia numero MCLXV una cum variorum doctorum opinionibus,* in-4°, Milan, 1609; *De sanguine Christi libri V in quibus de illius natura, effusionibus ac miraculis copiose disseritur,* in-4°, Cologne, 1612; Milan, 1617; *De animabus paganorum,* 2 in-4°, Milan, 1622. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur se demande si Adam, Caïn, Samson, Salomon, Melchisédech, Job, Balaam, la reine de Saba, Homère, Aristote, Caton et bien d'autres personnages célèbres de l'antiquité ont été sauvés; on y trouve également une dissertation sur les sibylles et les rois mages. Une édition avec de nombreuses modifications fut publiée en 1633 et réimprimée en 1740.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium,* 2 in-fol., Milan, 1745, t. I, p. 442; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* in-8°, 1824, t. VIII, p. 167.

B. HEURTEBIZE.

COLLYRIDIENS. Saint Épiphane raconte, *Hær.,* LXXIX, *P. G.,* t. XLII, col. 740, que, de son temps, de la Thrace et de la Scythie supérieure est passée en Arabie une coutume étrange et ridicule, celle de l'offrande de petits gâteaux. Ces gâteaux étaient offerts par les païens à Cérès. Or quelques chrétiennes superstitieuses, voulant rivaliser, d'une part, avec les Quintilla, les Maximilla et les Priscilla montanistes, et protester, d'autre part, contre les détracteurs du culte de Marie ou les antidicomarianites, résolurent d'emprunter cet usage païen et de le pratiquer en l'honneur de la sainte Vierge. Elles offraient donc en sacrifice à la mère de Dieu ces petits gâteaux, connus sous le nom de κολλυρίς, et les mangeaient ensuite : d'où leur nom de collyridiennes. Léonce de Byzance fait allusion à ces pains que les philomarianites, comme il les appelle, offraient à Marie. *Contra Nestor. et Eutych.,* III, VI, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 1364. Ce n'était là qu'un emprunt indiscret, privé, nullement autorisé par l'Église : il aurait pu simplement prêter à sourire, mais il se trouvait entaché d'idolâtrie. Et c'est à cause de cela que l'évêque de Salamine le blâme, le réprouve, d'abord parce que ce n'est pas aux femmes qu'appartient le rôle de sacrificateur, ensuite parce que le sacrifice n'est dû qu'à Dieu, et enfin parce que Marie, n'étant qu'une créature, n'a aucun droit à des honneurs divins. Les collyridiennes avaient cru protester contre un excès, elles étaient tombées dans un autre. C'est pourquoi elles sont rappelées à l'ordre. Au VIIIe siècle, saint Jean Damascène parle encore des collyridiennes; mais il ne fait que reproduire, en l'abrégeant, le récit de saint Épiphane. *Hær.,* LXXIX, *P. G.,* t. XCIV, col. 728 sq.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography,* Londres, 1877, t. I, p. 596; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie,* t. I, p. 746.

G. BAREILLE.

COLOMBAN (Saint). — I. Vie. II. Règle. III. Pénitentiel. IV. Lettres, instructions et autres ouvrages.

I. VIE. — *Colum,* en latin, *Columba* (par diminutif, *Colman,* en latin, *Columbanus*), en français, *Colomban,* naquit vers 540, en Lagénie (le Leinster actuel), province située au sud-est de l'Irlande. Poussé à renoncer au monde et à se livrer tout ensemble à l'étude des sciences et à la recherche de la perfection, il vint se mettre sous la direction de Senell, au monastère de Cluain-Inis, puis de Comgall, dans la fameuse abbaye de Bangor. Après un certain nombre d'années de vie religieuse, il fut gagné par ce désir mystique d'abnégation et d'aventures qui tourmentait les gens de sa race et, muni de la bénédiction de Comgall, il prit la mer avec douze compagnons, parmi lesquels se trouvaient Colomban, son neveu, Gall et peut-être Desle ou Déicole, le fondateur de Lure. Après avoir fait escale sur la côte de la Grande-Bretagne, il aborda en Gaule, on ne sait sur quel rivage. Agnoald, leude burgonde qui fut le père de saint Aile, abbé de Rebais, lui procura la protection de Gontran, roi de Bourgogne, lequel lui ouvrit la grande forêt de Vôge. C'est là qu'au pied du ballon de Servance, vers 590, Colomban et ses compagnons fondèrent le monastère d'Annegray, puis bientôt après, sur la même rivière du Breuchin, Luxeuil, et enfin, non loin de là, une troisième communauté qui s'appela Fontaine. Durant vingt ans, Colomban dirigea, d'une main ferme et d'un zèle inlassable, cette confédération de trois monastères, attirant par son austérité des centaines de disciples, jouissant dans toute la région et au-delà d'une considération faite de respect, de reconnaissance et de crainte, en imposant même au roi Thierry II et à son aïeule Brunehaut. Mais la sainte liberté avec laquelle il reprochait au souverain ses dérèglements, lui valut l'inimitié de la vieille reine. En 610, il fut expulsé de Luxeuil, avec les Irlandais et les Bretons, ses disciples, et conduit, par Besançon, Avallon, Nevers, Orléans, Tours, jusqu'à Nantes, d'où l'on devait le diriger vers l'Irlande. Il s'échappa au moment même de l'embarquement et vint à la cour de Clotaire II, puis à celle de Théodebert II. Après avoir décliné les offres du roi de Neustrie qui le pressait de se fixer dans ses États, il obtint du monarque d'Austrasie l'autorisation de se choisir une retraite chez les peuples encore barbares qui occupaient l'extrémité orientale de ce vaste royaume.

Il remonta le Rhin, essaya de s'établir à Tuggen, à la tête du lac de Zurich, mais un excès de zèle de saint

Gall compromit la situation, et la colonie irlandaise, poursuivant sa course, vint s'arrêter au bout du lac de Constance, tout près de l'antique colonie romaine de Brigantia, aujourd'hui Bregenz. Il demeura deux ans en cet endroit, mais, après la mort de Théodebert (612), il résolut de passer en Italie. Agilulf, le roi arien des Lombards, et son épouse, la grande Théodelinde, lui firent un accueil empressé et lui abandonnèrent dans la vallée de la Trébie, pour s'y construire un monastère, un lieu appelé Bobbio. C'est là qu'il mourut, le 23 novembre 615. Ses reliques sont conservées à Bobbio, dans l'église, jadis abbatiale (jusqu'en 1803) et aujourd'hui paroissiale, de *San-Colombano*.

Ame impressionnable et ardente, esprit aisément dominé par une idée, volonté forte et tenace, cet Irlandais parut à ses contemporains, et il nous paraît encore un « prophète », à la façon des voyants d'Israel. Il incarna aussi, dans son individualité puissante, tous les traits de sa race, en particulier l'esprit d'aventure et le prosélytisme, la fidélité au siège apostolique, comme la fierté, l'énergie quelque peu sauvage et le patriotisme ardent qui va jusqu'au dédain de l'étranger. Il reste l'un des types les plus curieux, les plus représentatifs de cette époque mérovingienne.

La vie de saint Colomban a été écrite par Jonas, de Suze, qui entra à Bobbio en 618 et fut quelque temps abbé d'Elnone. Encore que cette biographie renferme des inexactitudes de chronologie et d'histoire, qu'elle passe sous un silence prudent certains traits, certaines discussions qui ont semblé à l'auteur d'une trop mince édification, et qu'elle révèle une croyance trop facile au merveilleux, elle est considérée avec raison comme l'un des meilleurs monuments hagiographiques du VII[e] siècle. Elle a été éditée par Fleming, *Collectanea sacra*, p. 214-243; par Mabillon, dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, Venise, t. II, p. 2-26 sq.; par Migne, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1011-1046; et en 1902, après une minutieuse collation de tous les manuscrits, par Bruno Krusch, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 108 sq. Le même critique a édité : *Jonæ vitæ sanctorum Columbani, Wedasti et Joannis*, dans *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hanovre et Leipzig, 1905. — Voir aussi Luigi della Torre, *Vita di S. Colombano*, Milan, 1728; Modène, 1771; Gianelli, *Vita di S. Colombano*, Turin, 1844, 1894; Besser, *Der heilige Columban*, Leipzig, 1857; Greith, *Die heiligen Glaubensboten, Kolumban und Gallen*, Saint-Gall, 1865; Zimmermann, *Die heiligen Columban und Gallus*, Saint-Gall, 1866; Cl. Wyatt Bispham, *Columban, saint monk and missionary (539-615)*, New-York, 1903; E. Martin, *Saint Colomban* (collection *Les Saints*), Paris, 1905; Montalembert, *Les moines d'Occident*, l. VII, t. II; Gorini, *Défense de l'Église*, c. X, t. II. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2[e] édit., t. I, col. 990-992.

II. RÈGLE. — 1° *Caractère.* — Comme tout fondateur de monastère, saint Colomban donna une règle à ses disciples de Luxeuil et de Bobbio. Cette règle, il ne l'inventa point de toutes pièces : il était trop attaché pour cela aux institutions de sa patrie. Il se souvint surtout de la règle de Bangor, dont une vieille séquence célèbre l'excellence dans des termes délirants d'enthousiasme. De qui, Comgall et son maître Finnian, de Clonard, tenaient-ils leurs maximes? de Lérins, peut-être, et même des Pères des déserts d'Orient, du moins par Rufin et Cassien dont les œuvres avaient passé la mer. Du reste, dans tous ces codes ascétiques, Colomban, familiarisé qu'il était avec l'Écriture, retrouvait les leçons mêmes de l'Évangile, et l'on peut dire que, pour formuler sa règle, il eut moins à s'inspirer des constitutions des Basile ou des Pacôme, des Finnian et des Comgall, que des enseignements mêmes du Sauveur.

Cette règle de Luxeuil est, avant tout, un « miroir » de perfection religieuse. Son principe fondamental, c'est que cette vie n'est point la véritable vie et qu'il nous faut mettre soigneusement à profit les heures d'ici-bas, pour préparer notre avenir éternel. Le moine donc, c'est-à-dire ce chrétien qui, par un souci prudent des intérêts de son âme, aspire à la perfection totale, doit viser à un détachement complet. Pour le simple fidèle, l'éloignement du péché et de ses occasions est seul de rigueur, l'abnégation absolue est le but spécial de la vie religieuse. Ce principe fondamental se trouve à la base de tous les codes monastiques, ce qui fut le propre de saint Colomban, c'est qu'il l'appliqua avec une raideur, une énergie parfois déconcertantes. Son disciple avait toute liberté de rester dans le siècle, il a voulu être moine : il doit être logique avec lui-même et logique jusqu'au bout, et si parfois sa volonté défaille, on saura la contraindre à reprendre l'âpre et rude sentier.

La règle de Luxeuil se compose donc de deux parties, de caractères bien différents, mais intimement unies ensemble, du moins dans la pensée du législateur. La première appelée souvent *Regula monachorum*, forme, à strictement parler, le code de perfection monastique et se répartit en dix chapitres assez courts. I. *De obedientia.* II. *De silentio.* III. *De cibo et potu.* IV. *De paupertate.* V. *De vanitate calcanda.* VI. *De castitate.* VII. *De cursu psalmorum.* VIII. *De discretione.* IX. *De mortificatione.* X. *De perfectione monachi.* Sauf certaines exagérations, en ce qui concerne l'obéissance et la mortification, cette partie, si elle ne se signalait par une rigueur extrême, n'offrirait rien de bien original. La seconde partie, communément nommée *Regula cœnobialis*, se distingue davantage des autres constitutions religieuses : elle renferme quinze chapitres de sanctions pénales, prévoyant toutes les fautes même légères qu'un moine peut commettre contre la règle et leur appliquant une correction sévère, coups de verges, jours de jeûne au pain et à l'eau, carêmes supplémentaires, emprisonnement ou expulsion.

Ce code des vertus du cloître appelle des articles organiques sur l'emploi de la journée et sur le gouvernement de la communauté; sauf pourtant ce qui concerne l'office divin, ces articles n'ont pas été rédigés.

Autant qu'il nous est permis de l'inférer, moins toutefois par la règle que par l'*Antiphonaire de Bangor* (Bibliothèque ambrosienne, Milan, C. 5 infr.), les moines de Luxeuil et de Bobbio se réunissaient à l'église, aux heures que fixait la coutume romaine, c'est-à-dire au milieu de la nuit, à l'aurore, à la première, à la troisième, à la sixième, à la neuvième, à la douzième heures et, le soir enfin, avant le repos. L'office nocturne se prolongeait longtemps, varié par des antiennes, des hymnes et des lectures; le minimum était, au solstice d'été, de trente-six psaumes, aux nocturnes du samedi et du dimanche, et le maximum, de soixante-quinze psaumes, au solstice d'hiver. Les psalmodies de la journée étaient plus courtes : c'était, en effet, le moment du travail. Chaque matin, semble-t-il, sûrement chaque dimanche, il y avait une messe, mais une messe unique, laquelle était célébrée par l'un des religieux honoré du sacerdoce et, le dimanche aussi, il y avait sermon auquel tous, sauf certains empêchements prévus, étaient tenus d'assister.

L'administration du monastère restait à l'état rudimentaire. La règle parle bien de l'abbé, lequel exerce sur tous un pouvoir absolu et sans contrôle — c'était moins un père de famille qu'un chef de clan — et des prévôts, nommés par lui, auxquels on doit se soumettre, sans songer, sous peine de quarante jours de jeûne, à appeler de leur décision au tribunal de l'abbé ou à l'assemblée des frères. Elle fait une allusion, mais combien vague, au chapitre ou conseil des moines, à un économe principal et à des intendants subalternes. Elle suppose une répartition des charges de la communauté entre des officiers distincts, cellerier, dépensier, cuisinier, chef de travail, portier, etc. Elle introduit une hiérarchie, non seulement de respect, mais de subordination entre les anciens et les jeunes profès; mais tout cela reste imprécis. Elle se tait sur le travail intellectuel.

et pourtant il ne fut pas négligé, comme sur l'école qui fut prospère et très fréquentée. Il n'y est rien dit de la probation, du noviciat, de la distinction entre les religieux prêtres et leurs confrères laïques. Les vœux eux-mêmes, cette essence de la vie claustrale, se pressentent, plutôt qu'ils apparaissent, à certaines prescriptions, et la stabilité dans le monastère, article important à cette époque, où pullulaient tant de moines « gyrovagues », est donnée, moins comme une conséquence du vœu d'obéissance que comme un degré de perfection. Bref, on devine un coutumier; mais le texte ne fut point arrêté. Saint Colomban était de ces supérieurs qui acceptent difficilement d'être gênés par des textes écrits.

Cette règle de Luxeuil exigeait trop de l'humaine faiblesse. De plus, appliquée sans intelligence par un chef imprudent ou inexpérimenté, elle pouvait aboutir à la ruine de l'activité, entraîner la perte de toute initiative individuelle. Enfin, elle n'assurait aux monastères, ni coutumier précis, ni organisation stable. Autant de causes qui la mettaient en infériorité notoire vis-à-vis de la règle de saint Benoît, si positive et si pratique, si prudente et si pondérée.

La règle de saint Colomban a été éditée par Fleming, *Collectanea sacra...*, Augsbourg, 1621, et, après lui, entre autres, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 3, et *P. L.*, t. LXXX, col. 209-224. La *Regula cœnobialis* a été publiée séparément par O. Seebass, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, p. 215. — Voir sur la règle de Luxeuil, O. Seebass, *Ueber Columban von Luxeuils Klosterregel und Bussbuch*, Dresde, 1883; Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum contulerint...*, Paris, 1894; E. Martin, *Saint Colomban*, p. 46 sq. — Sur la liturgie des moines celtes, lire W. C. Bishop, *The Antiphonary of Bangor*, dans *Church Quarterly Rewiew*, 1894; dom Morin, *Explication d'un passage de la règle de saint Colomban relatif à l'office des moines celtiques*, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1895.

2° *Influence et déclin.* — Par sa haute personnalité, l'ardeur de ses disciples (Eustase, Athala, Walbert, Gall, Aile, Sigisbert, etc.) et le zèle de ses admirateurs (Wandrille, Philibert, Fara, Éloi, Ouen, etc.), plus peut-être que par les qualités de sa règle, saint Colomban fut dans la Gaule septentrionale et dans la Suisse allemande, durant les deux premiers tiers du VIIe siècle, le patriarche de la vie monastique. Nombreux furent les cloîtres que bâtirent ou peuplèrent ses moines ou des religieuses qui suivaient des statuts analogues. Tels Grandval, Pfermund et Saint-Ursanne, au diocèse de Bâle, les seules fondations directes de Luxeuil; Lure, Saint-Paul de Besançon et Jussanum au diocèse de Besançon; Notre-Dame, à Nevers; Jouet, Notre-Dame de Sales et Charenton, au diocèse de Bourges; Quinay et Noirmoutier, au diocèse de Poitiers; Coutances (?); Fontenelle, Jumièges, Fécamp, Pavilly, Montévilliers, Pentale, au diocèse de Rouen; Saint-Valéry et Saint-Riquier, au diocèse d'Amiens; Sithiu, au diocèse de Thérouanne; Elnone, au diocèse de Tournay; Stavelot et Malmédy, au diocèse de Maëstricht; Saint-Jean et Barisy, au diocèse de Laon; Hautevilliers, au diocèse de Reims; Montiérender, au diocèse de Châlons; Faremoutiers, Rebais et Jouarre, au diocèse de Meaux; Bèze, au diocèse de Langres; Bonmoutier, Saint-Dié, Senones, Moyenmoutier et Remiremont, au diocèse de Toul; Ebersmunster et Munster, en Alsace; Saint-Gall et Dissentis, en Suisse, etc.

Ces monastères suivaient des constitutions qui, de près ou de loin, tenaient à celles de Luxeuil; à cette époque, en effet, tout fondateur d'abbaye se faisait sa règle lui-même, en butinant par tous les codes qu'il voyait en usage autour de lui. La règle, à laquelle on fit les plus larges emprunts, fut la règle de saint Benoît. On commença, selon toute apparence, par lui prendre ses dispositions organiques et par tempérer, d'après son esprit, les trop rudes austérités des constitutions de saint Colomban. S'il faut en croire un diplôme de saint Faron, évêque de Meaux, pour Rebais (636), Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 40, où se trouve la mention *Regula S. Benedicti, ad modum Luxoviensis monasterii*, saint Walbert, troisième abbé de Luxeuil, a dû procéder de cette façon, pour son abbaye, et Babolène, son confrère de Bobbio, semble avoir agi pareillement. Les monastères qui s'ouvrirent, surtout à partir de 640, dans le courant du VIIe siècle, par toutes les contrées de la domination mérovingienne — nous en pouvons juger par les chartes royales — furent établis « conformément aux institutions de saint Benoît et de saint Colomban », et cette formule se rencontre alors si fréquemment qu'elle se trouve insérée dans le *Formulaire* de Marcoulf et sert vraiment de caractéristique aux documents de cette époque.

Mais ses qualités mêmes de prudence et de modération assurèrent le triomphe complet et définitif de la règle du Mont-Cassin. En 817, sur la motion de Louis-le-Débonnaire, pour assurer l'unité de vie et de pratiques, le concile d'Aix-la-Chapelle prescrivit, dans tous les monastères de l'empire carolingien, l'adoption de la règle de saint Benoît. Luxeuil et Bobbio renoncèrent alors, s'ils ne l'avaient déjà fait, à leurs observances si rigoureuses et aux traditions importées d'Irlande. Malgré leur importance et leur renom, ces cloîtres ne furent plus que de simples unités dans l'ordre bénédictin et plus tard dans les congrégations de Saint-Vanne et du Mont-Cassin. Puis, Colomban, en dépit de l'histoire, passa, jusque dans sa chère maison de la Trébie, pour un disciple de saint Benoît, le grand patriarche des moines d'Occident. Il se perdit dans l'innombrable phalange de saints et de bienheureux qui sèment, brillantes étoiles, le chemin par lequel Subiaco monta aux célestes parvis.

Sur l'influence de Luxeuil, voir Malnory, *Quid Luxovienses monachi*, déjà cité; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1887, t. I, p. 267 sq. — Bobbio eut surtout un rôle littéraire, et sa bibliothèque, réunie surtout entre le VIIIe et le Xe siècles, fut l'une des plus riches collections monastiques. Cf. Muratori, *Antiq. Ital.*, diss. XLIII, t. III; Rossetti, *Bobbio illustrato*, Turin, 1795; A. Peyron, *M. Tullii Ciceronis orationum fragmenta inedita. Præfatio : De bibliotheca bobbiensi*, Stuttgart et Tubingue, 1824; O. von Gebhart, *Ein Bücherfund in Bobbio;* O. Seebass, *Handschriften von Bobbio*, dans *Centralblatt für Bibliothekenwesen*, Leipzig, t. V, XIII.

III. Pénitentiel. — On a prétendu que moins avancée sur ce point que l'Italie, l'Afrique et les Iles-Britanniques, l'Église des Gaules maintenait encore à la fin du VIe siècle pour les péchés graves, même cachés, le système primitif de la pénitence publique, ce qui n'allait point sans inconvénients sérieux. Saint Colomban transplanta dans sa nouvelle patrie la pratique de la confession auriculaire, depuis longtemps en vigueur dans l'Érin. Cf. E. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. II, p. 468 sq.; Malnory, *Quid Luxovienses monachi*, etc., p. 63 sq. Mais l'institution du ministère sacerdotal et secret de la pénitence en Gaule n'est pas l'œuvre de saint Colomban ni celle de ses disciples. L'épiscopat franc, si peu favorable au fondateur de Luxeuil et aux moines irlandais, n'eut pas facilement accepté d'eux un changement de discipline grave et imprévu. Cf. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1883, t. IV, p. 366-367. Ce changement, d'ailleurs, s'était déjà effectué dans des régions totalement fermées à l'influence de Luxeuil, telles que Rome et Tolède. Il était, en outre, le terme d'une longue évolution qui avait rendu la pénitence secrète et privée de solennelle et publique qu'elle était. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904, p. 193-194. Colomban et ses disciples furent seulement en Gaule les apôtres de la confession privée, peu pratiquée; et pour en faciliter la pratique, le fondateur de Luxeuil remplaça la pénitence par l'imposition des mains et la réconciliation publique par la pénitence privée, usitée dans les monastères. Et, pour guider le juge à ce tribunal des consciences, pour déterminer les

sanctions applicables aux différentes sortes de péchés et aux diverses classes de justiciables, il composa un pénitentiel, à l'exemple de Finnian, l'abbé de Clonard, de Gildas et d'autres maîtres de l'ascétisme irlandais.

Ce pénitentiel, ou recueil de canons disciplinaires, se compose de deux parties : l'une concerne les clercs et les cénobites, l'autre est destinée surtout à réprimer les vices et les péchés des laïcs. Les sanctions y sont dures et rigoureuses : il le fallait pour retenir et mater les natures rudes, charnelles et généreuses qui se rencontraient à cette époque; mais elles étaient proportionnées à la gravité de la faute, à la condition du coupable, et elles visaient avant tout à inculquer dans les esprits l'idée de justice et de réparation.

A ce code profondément sage, les chrétiens des Gaules vinrent demander la paix de leur conscience; saint Eustase et les autres missionnaires de Luxeuil s'en firent les zélés propagateurs; les évêques francs et burgondes s'habituèrent à s'en servir pour châtier les manquements à la loi, réconcilier les pécheurs avec Dieu et relever le niveau moral des fidèles, comme du clergé. Vers 650, le concile de Chalon-sur-Saône déclara que, « de l'avis unanime des prêtres, la confession était utile à tous. » Plus tard, de facultative qu'elle restait encore, cette pratique devint obligatoire.

Le pénitentiel de saint Colomban a été édité par Fleming, *Collectanea*; par Migne, *P. L.*, t. LXXX, col. 223-230; par Seebass, *Das Pænitentiale Columbani*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV, p. 430; par Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 594-602. Ce canoniste, p. 591-594, a contesté l'authenticité du pénitentiel attribué à saint Colomban, et cela contre Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, qui s'était prononcé pour l'authenticité. Seebass, par une argumentation très convaincante, *op. cit.*, a prouvé l'authenticité, au moins de la partie essentielle, et Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 254, est du même avis.

Sur l'influence de saint Colomban en matière pénitentielle, consulter Malnory, *op. cit.* (mais avec précaution); Seebass, *Ueber Columba von Luxeuils Klosterregel und Bussbuch*, Dresde, 1883; E. Martin, *Saint Colomban*, p. 70 sq.

IV. LETTRES, INSTRUCTIONS ET AUTRES OUVRAGES. — 1° *Lettres*. — Il nous reste de saint Colomban cinq lettres. La première, à saint Grégoire le Grand (vers 600), insiste sur la question, alors très débattue entre Irlandais et Gaulois, de l'échéance de la fête de Pâques. L'auteur y défend, avec une véhémence digne d'une meilleure cause, un pseudo-canon de l'alexandrin Anatole contre celui de Victorin d'Aquitaine. Cf. J. Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, in-8°, Ratisbonne, 1904. La seconde, à un concile de prélats burgondes (vers 603), revient sur le même sujet, ainsi que la troisième, à un souverain pontife (sans doute Sabinien, vers 604). La quatrième, datée de Nantes (610) et adressée aux moines de Luxeuil, renferme des recommandations et des adieux. La cinquième, à Boniface IV (vers 613), signale, avec une sainte audace et non sans quelque témérité de langage, les dangers que fait courir à l'unité de l'Église le silence que Rome s'obstine à garder dans l'affaire des Trois-Chapitres. Colomban qui s'afflige, qui se scandalise même de ce silence, pourtant si prudent, ne semble avoir connu la question que par des ouï-dire de personnes intéressées. Dans toutes ces lettres, se manifeste un attachement, un dévouement, parfois singulier sans doute, mais ardent et inquiet, au siège apostolique. Saint Colomban n'y montre rien de cet « adversaire de la papauté » tel que le représentent Michelet, Ampère, etc., voir Gorini, *op. cit.*, « qui descendit en Italie combattre le pape, menaça Rome d'un schisme et inspira des craintes à Grégoire le Grand. »

Les cinq lettres reconnues authentiques qui nous restent de saint Colomban, déjà publiées dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 24-33, et dans la *P. L.*, t. LXXX, col. 259-284, doivent à W. Gundlach leur édition critique, laquelle a paru dans les *Monumenta Germaniæ historica*, *Epistolæ*, t. III, p. [illegible]-177. Bruno Krusch a [illegible] à la Bibliothèque [illegible] de Paris, et édité dans *Neues Archiv*, t. X, p. [illegible] *De [illegible]* [illegible] par le pape Boniface IV, [illegible] *Monumenta Germaniæ historica*, *Epistolæ*, t. III, p. 177-182. Mac [illegible] in [illegible] Paris, 1690 auf [illegible], dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV, p. 93, en conteste l'authenticité et [illegible] raison qui semble très forte : l'auteur de ce [illegible] qu'il ne faut point célébrer la Pâque avec les [illegible] aurait donc rejeté, vers la fin de sa vie, [illegible] avec les usages irlandais? Ce traité avait déjà été édité dans les lettres de saint Jérôme, à qui on l'attribuait, *P. L.*, t. XXX, col. 1220-1224. Krusch, d'ailleurs, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 20, note 15, convient lui-même de son erreur.

2° *Instructions et poésies*. — Ce ne sont guère que des conseils d'ascétisme, qui intéressent moins le théologien que le linguiste. Ce dernier, en effet, peut y étudier, et non sans profit, le style ou la métrique de cette époque.

Des *Instructiones variæ, sive Sermones*, publiées, d'après Fleming, *Collectanea*, Augsbourg, 1621, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 8; et dans *P. L.*, t. LXXX, col. 229-260, Seebass, avec grande probabilité, *Ueber die sogenannten Instructiones Columbani*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIII, p. 513, ne reconnaît comme authentiques que la IIIe, *De sectando mundi contemptu*, la XIe, *De dilectione Dei et proximi*; la XVIe, *Quid est et quid erit*, et la XVIIe, *De octo vitiis principalibus*, et, s'autorisant du titre que portent ces quatre sermons réunis dans un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de Fleury-sur-Loire, il les groupe sous le nom de *Ordo S. Columbani, abbatis, de vita et actione monachorum*. Il les a publiés dans la même *Zeitschrift*, t. XIV, p. 76 sq. Les autres lui semblent être de Fauste de Riez, abbé de Lérins, ou de l'un de ses disciples. Les poésies, jugées authentiques, de saint Colomban, Gundlach, *Ueber die Columban Briefe*, dans *Neues Archiv*, t. XV, p. 497 sq., ont été publiées par Gundlach, dans *Monumenta Germaniæ historica*, *Epistolæ*, t. III, p. 182-190. Ce sont : 1° l'acrostiche, en vers hexamètres, *Ad Hunaldum* (*Casibus innumeris decurrunt tempora vitæ*); 2° les hexamètres *Ad Sethum* (*Suscipe, Sethe, libens et perlege mente serena*); 3° les adoniques *Ad Fidolium* (*Accipe quæso*); 4° le rythme à un jeune homme (*Mundus iste transibit*).

E. MARTIN.

1. COLONIA (André de), prédicateur distingué de l'ordre des minimes, également versé dans la théologie et le droit canon, naquit à Aix en Provence, en 1617, et mourut à Marseille en 1688. On a de lui : 1° *Éclaircissement sur le légitime commerce des intérêts*, in-8°, Lyon, 1675, 1676; Bordeaux, 1677; Marseille, 1682, ouvrage censuré par Grimaldi, archevêque d'Aix, et Le Camus, évêque de Grenoble; 2° *Éloge du roi* (Louis XIV), 1687; 3° *Lettre de Théopiste à Théotime, contenant un éclaircissement nouveau, théologique et nécessaire, sur la distinction du droit et du fait*, in-8°, Aix, 1674; 4° *Le calvinisme proscrit par la piété héroïque de Louis le Grand*, in-12, Lyon, 1686.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VIII, p. 652; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XI, p. 290.

C. TOUSSAINT.

2. COLONIA (Dominique de), jésuite français, né à Aix en Provence le 31 mai 1658, admis au noviciat en 1673, enseigna la rhétorique à Lyon, au collège de la Trinité, pendant dix ans, puis pendant vingt-neuf ans la théologie positive. Esprit universel dans le domaine des lettres, des sciences religieuses et historiques, il s'essaya brillamment, suivant le goût de l'époque, dans la poésie de théâtre, récits en vers, intermèdes allégoriques, tragédies, composa des exercices de style, des discours latins et, en particulier, une *Rhétorique* célèbre qui compta plus de soixante éditions. En même temps il s'adonnait avec passion à l'étude de l'antiquité et collaborait depuis 1701 aux *Mémoires de Trévoux*. Ses

meilleurs travaux ont pour objet l'histoire religieuse et profane de la vieille cité lyonnaise : *Antiquitez profanes et sacrées de la ville de Lyon, avec quelques singularitez recueillies et présentées à Monseigneur le Duc de Bourgogne,* in-4°, Lyon, 1701; *Dissertation sur un monument antique découvert à Lyon sur la montagne de Fourvière, au mois de décembre 1704,* in-12, Lyon, 1705; cf. *Correspondance de Boileau et de Brossette,* p. 98; *Lettre à M. Charles Antelmy, évêque de Grasse, établissant qu'il n'y a eu qu'un seul saint Eucher, évêque de Lyon,* in-4°, Paris, 1726; *Histoire littéraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs lyonnais sacrés et profanes, distribués par siècles,* in-4°, Lyon, 1728, t. I; part. II, *ibid.,* 1730. Il s'est beaucoup aidé, pour ce travail, des manuscrits laissés par le P. Menestrier. Cf. *Journal des savants,* 1729, p. 247 sq.; *Acta eruditor. Lips.,* 1730, p. 361 sq.; *Instruction sur le jubilé de l'église primatiale de S.-Jean de Lyon, à l'occasion du concours de la Fête-Dieu avec celle de la Nativité de S. Jean-Baptiste en cette année 1734,* in-12, Lyon, 1734. Cf. *Journal des savants,* 1734, p. 356 sq.

A une époque où l'incrédulité et l'athéisme faisaient partout de si grands progrès, il était naturel que l'apologétique chrétienne prît à cœur de défendre les principes mêmes de la foi. Le P. Colonia, bientôt suivi sur ce terrain par l'abbé Houteville, fut le premier qui aborda dans ce but les études de théologie fondamentale. En 1718, sous les auspices de l'Académie de Lyon, qui avait applaudi à l'idée de l'œuvre comme à son exécution, parut *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs payens,* 2 in-12, Lyon. Cf. *Journal des savants,* 1718, p. 139 sq. C'est aux jansénistes et aux quesnellistes que Colonia s'en prît le plus vivement, même avec un zèle parfois excessif. Il publia en 1722 un ouvrage qui suscita bien des polémiques et des colères : *Bibliothèque janséniste, ou catalogue alphabétique des livres jansénistes, quesnellistes, baianistes, ou suspects de ces erreurs : avec un traité dans lequel les cent et une propositions de Quesnel sont qualifiées en détail. Avec des notes critiques sur les véritables auteurs de ces livres, sur les erreurs qui y sont contenues et sur les condamnations qui en ont été faites par l'Église gallicane ou par les évêques diocésains,* in-12, s. l. (Lyon), 1722. Des éditions augmentées parurent à Lyon, 1731; s. l. (Hollande), 1735; Bruxelles, 1739, 1744. L'auteur était trop prodigue de la qualification déshonorante de janséniste; il inscrivait dans ses listes d'écrivains suspects de hauts personnages ecclésiastiques, tels que les cardinaux Bona et Noris, dont les ouvrages, d'ailleurs, dénoncés au Saint-Siège, étaient restés indemnes de censure. Ainsi la S. C. de l'Index, par décret spécial du 20 septembre 1749, prohiba-t-elle cette *Bibliothèque* comme contenant des choses « relativement fausses, téméraires, injurieuses à des écoles et à des écrivains catholiques même revêtus de hautes dignités ecclésiastiques, et donc contraires aux décrets du siège apostolique ». Le P. Patouillet en donna une édition corrigée et fort augmentée sous le titre de *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme,* 4 in-8°, Anvers (Lyon), 1752; mais elle fut également mise à l'Index, en 1754. Toutefois le nouvel Index de Léon XIII (1900) ne mentionne plus ni la *Bibliothèque* ni le *Dictionnaire* antijansénistes. J. Hilgers, S. J., *Der Index der verbotenen Bucher in seiner neuer Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 139. Le P. de Colonia n'avait pas vu la condamnation de son livre. Il était mort à Lyon, le 12 septembre 1741, entouré du respect et de l'estime publics.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1320-1332; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1322-1324; *Dictionnaire* de Moreri, augmenté par Gouget et Drouet, 1759, t. III, p. 836-837; Dumas, *Histoire de l'Academie royale de Lyon,* t. I, p. 229; *Nouvelles ecclésiastiques,* 1731, p. 66; 1732, p. 80; 1734, p. 99; 1748, p. 88; [Pernetti,] *Recherches pour servir à l'histoire de Lyon ou des Lyonnais dignes de mémoire,* 2 in-12, Lyon, 1757, t. II, p. 299 et passim; Reusch, *Der Index,* t. II, p. 827-831, raconte la longue polémique que suscita la mise à l'Index de la *Bibliothèque janséniste.*

P. Bernard.

COLORBASUS. — I. Nom. II. Personnage. III. Doctrine.

I. Nom. — Ce nom est diversement orthographié. Tantôt il est écrit Colarbasus, Colarbasos, Κολάρβασος, par exemple par le pseudo-Tertullien, *Præscr.,* 50, *P. L.,* t. II, col. 70; par Tertullien, *Adv. Valent.,* 4, *P. L.,* t. II, col. 546; et l'auteur des *Philosophoumena,* IV, I, 13; VI, V, 16, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 76, 332; tantôt Colorbasus, Colorbasos, Κολόρβασος, par exemple par saint Philastrius, *Hær.,* 43, *P. L.,* t. XII, col. 1159; saint Augustin, *Hær.,* 15, *P. L.,* t. XLII, col. 28; saint Épiphane, *Hær.,* XXXV, *P. G.,* t. XLI, col. 628; Théodoret, *Hær. fab.,* I, 12, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 361; saint Jean Damascène, *Hær.,* XXXV, *P. G.,* t. XCIV, col. 700.

La source unique de renseignements se trouve dans saint Irénée, *Cont. hær.,* I, XII, 3, surtout I, XIV, 1, *P. G.,* t. VII, col. 573. Voici le passage : *Hic igitur Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi silentii semet solum fuisse dicens, quippe unigenitus existens, semen, quod depositum est in eum, sic enixus est.* Or ce passage est fort obscur et a donné lieu à bien des discussions. Heumann d'abord, *Hamburgische vermischte Bibliothek,* 1743, t. I, p. 145; Volkmar ensuite, *Die Colorbasus-Gnosis,* dans *Zeitschrift für histor. Theologie,* 1855, p. 602-616, ont essayé de l'interpréter. Comme, d'une part, dans saint Irénée, Marc prétend, à la phrase qui suit, que la tétrade de Valentin peut se comparer à une femme, c'est-à-dire au principe passif de la génération, ou mieux à une matrice; comme, d'autre part, les marcosiens empruntaient à l'hébreu ou à l'araméen des termes pour désigner leurs mythes et leurs rites, il se pourrait que Colorbasos ne fut qu'un mot hébreu sous forme grecque, tel que Kol-Arbas. Or Kol-Arbas, signifiant *tous les quatre,* désignerait simplement la tétrade. Baur, au contraire, préfère y voir Col-Arbas, *la voix des quatre.* Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, il faudrait renoncer à prendre Colorbasus pour un nom d'homme, pour un gnostique.

L'explication est ingénieuse, mais nullement convaincante; elle reste une hypothèse. Car, ainsi que l'a montré Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie,* 1880, p. 481, ce terme est connu en Égypte comme un nom d'homme; on trouve Κολορβάσις dans les inscriptions grecques et Κολορβάσιος dans Nil, *Epist.,* III, 52, *P. G.,* t. LXXIX, col. 416. Du reste, saint Irénée écrivait pour des lecteurs qui ne connaissaient pas l'hébreu; par suite, s'il avait employé ce terme inconnu, il l'aurait expliqué, et ce n'est pas le cas. Les hérésiologues, qui ont eu sous les yeux son texte original, ont tous vu sans exception le nom d'un gnostique dans Colorbasus. Le système de Marc, en particulier sa théorie sur la Σιγή ou Silence, est fort imprécis. Saint Irénée ne parle du gnosticisme égyptien que tel qu'il le trouvait dans l'école italique. On peut donc voir dans Colorbasus le nom d'un hérétique gnostique du IIe siècle.

II. Personnage. — Si l'existence de ce Colorbasus ne semble pas devoir être mise en doute, on ignore complètement en revanche, les diverses circonstances de la vie de ce personnage ainsi que l'influence qu'il eut et le rôle exact qu'il joua parmi les gnostiques de son temps. Sa place même parmi les disciples de Valentin est difficile à préciser. Nulle difficulté à ce qu'il ait été Égyptien de naissance; il est certain du moins qu'il a vécu quelque temps à Rome, puisque son nom est cité avec ceux de Ptolémée et de Marc, deux gnostiques valentiniens que nous savons pertinemment avoir appartenu à l'école italique. Dom Massuet, *Diss.,* I, V, *P. G.,* t. VII,

col. 108-109, croit pouvoir conclure du passage de saint Irénée qu'il était disciple de Ptolémée. L'était-il également de Marc? C'est vraisemblable, mais la preuve manque pour pouvoir l'affirmer avec certitude. L'auteur des *Philosophoumena* annonce bien, au commencement du l. VI, qu'il va traiter de la doctrine de Marc et de Colarbasos, mais, après avoir consacré une trentaine de pages à reproduire tout le passage de saint Irénée sur Marc, il termine en disant qu'il estime avoir prouvé suffisamment que les pythagoriciens et les astrologues avaient été les maîtres de Marc et de Colarbasos, de l'école de Valentin; et il n'ajoute pas la moindre indication relative au dernier. Il est vrai qu'au l. IV, I, 13, *loc. cit.*, p. 76, il avait indiqué le but de Colorbasus qui était, dit-il, d'expliquer la θεοσέβειαν διὰ μέτρων καὶ ἀριθμῶν; mais, précisément, cette explication par mesures et par nombres est un des traits caractéristiques de la méthode de Marc, et il semble bien, d'après le contexte, que la paternité doive en revenir à Marc, auquel cas Colorbasus serait un disciple de Marc.

Saint Épiphane consacre un article à Colorbasus et le place avant Marc. Avant d'insérer, en effet, le passage de saint Irénée relatif à Marc, dans une série de courtes notices qu'il donne sur l'enseignement propre aux différentes branches de la gnose valentinienne, de suite après Ptolémée il note un groupe, et dans ce groupe des sages, comme il l'appelle, il cite Colorbasus. De sorte qu'ici Colorbasus, placé entre Ptolémée et Marc, leur sert de trait d'union, a des points de doctrine communs avec les deux; mais saint Épiphane ne spécifie pas lesquels, se contentant d'énumérer ces personnages l'un après l'autre, comme dans une suite chronologique ou d'après la filiation des idées. Cela fait que la question des rapports exacts qui ont existé entre Colorbasus et Marc semble tranchée dans un sens contraire à celui des *Philosophoumena*.

Théodoret n'éclaircit pas le problème, car il ne fait qu'abréger saint Épiphane et signale simplement l'existence des Colorbasiens. Les auteurs latins ne sont pas plus explicites. Tertullien nous apprend que Valentin a ouvert la voie à Colorbasus. *Adv. Val.*, 4, *P. L.*, t. II, col. 541. Le pseudo-Tertullien reprend la série telle qu'elle se trouve dans les *Philosophoumena:* après Ptolémée, Secundus et Héracléon, il cite d'abord Marc, puis Colorbasus. *Præscr.*, 50, *P. L.*, t. II, col. 70.

III. DOCTRINE. — Dans ces conditions, il faut renoncer à trancher la question de savoir si Colorbasus était disciple de Marc ou non. Une autre difficulté c'est de préciser quelle était la doctrine propre à Colorbasus. Nul doute qu'il n'ait appartenu au groupe des disciples de Valentin, notamment au groupe de l'école italique. Nul doute qu'il n'ait des points communs avec Ptolémée et Marc. Nul doute aussi qu'à l'exemple de ses maîtres et de ses émules, dans l'espoir de jouer un rôle à part et d'être chef d'école à son tour, il n'ait cherché à se spécialiser ou à renchérir sur les systèmes en vogue de ses prédécesseurs ou de ses contemporains et qu'il n'y ait réussi que dans une certaine mesure, puisqu'une secte a porté son nom. Mais quelle est sa caractéristique? Nous l'ignorons.

Ce qui paraît incontestable, c'est qu'avec tous ses condisciples, Colorbasus a adopté dans les grandes lignes l'œnologie, la cosmologie et la sotériologie valentiniennes, qu'avec Ptolémée et Marc en particulier, sous l'influence des pythagoriciens et des astrologues, il a fait jouer dans son système un rôle fantaisiste aux astres, aux lettres de l'alphabet et aux nombres, avec textes bibliques à l'appui, procédé qui ressemble à certaines élucubrations cabalistiques. Mais que, d'autre part, il ait considéré les éons de l'ogdoade comme le produit d'une émanation simultanée et autant de substances distinctes; que, dans leur énumération, il ait interverti l'ordre de l'école italique en plaçant la syzygie ἄνθρωπος-'Εκκλησία avant le couple Λόγος-'Αλήθεια, et qu'il ait expliqué d'une manière différente l'origine de l'éon Sauveur, rien de cela n'est positivement acquis, tout reste dans le domaine de la vraisemblance et de l'hypothèse. Au fond, pendant cette période gnostique du IIe siècle, si remarquable par son effervescence, son intempérance philosophique et son activité littéraire, Colorbasus n'a joué qu'un rôle secondaire et n'a eu qu'une influence restreinte. Il ne fut pas un grand chef d'école, tout au plus un disciple remuant et ambitieux, entouré de quelques partisans.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 593. *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, p. 597-599.

G. BAREILLE.

COLOSSIENS (ÉPITRE AUX). — I. But et occasion. II. Authenticité. III. Division et doctrine.

I. BUT ET OCCASION. — Saint Paul n'avait jamais visité la ville de Colosses, Col., II, 1; il n'avait donc pas fondé cette Église. Le fondateur de l'Église colossienne paraît avoir été Épaphras, I, 7; IV, 12. Épaphras était le collaborateur de saint Paul, τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, I, 7; il était natif de Colosses, ὁ ἐξ ὑμῶν, IV, 12. S'il n'est pas sûr qu'Épaphras ait fondé l'Église de Colosses, il avait en tout cas prêché l'Évangile dans cette ville, I, 6, et y avait exercé le ministère, IV, 12. La doctrine prêchée aux Colossiens était conforme aux idées de saint Paul, II, 5. Comme Épaphras était un chrétien, issu du paganisme, IV, 11-12, l'Église de Colosses était aussi formée en grande partie de pagano-chrétiens, II, 13. Étant venu à Rome auprès de saint Paul, Épaphras y rendit un bon témoignage de la foi et de la charité des fidèles de Colosses, I, 4, ce qui avait réjoui le cœur du grand apôtre, II, 5; mais en même temps il lui avait signalé les erreurs qui menaçaient la jeune communauté. Ces erreurs, dogmatiques et morales, étaient multiples; mais il est difficile de les rattacher à un système unique. Cf., pour les diverses opinions, E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1903, t. I, p. 316-317. Le principe de toutes ces erreurs paraît avoir été, E. Jacquier, *ibid.*, p. 316; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1re et 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 89, un mélange de spéculations sur des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme; ces êtres étaient appelés « anges ». D'ailleurs, une courte énumération des exhortations, adressées par saint Paul aux Colossiens, nous permettra, par voie de contraste ou de conséquence, de nous faire une idée de ces fausses doctrines : I, 5-6, il atteste que la parole de la vérité de l'Évangile, ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, fructifie et croît depuis le jour qu'ils ont entendu et connu la grâce de Dieu dans la vérité, ἐπεγνωτε τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ; I, 9, il ne cesse de prier pour qu'ils soient remplis de la connaissance de la volonté [de Dieu] en toute sagesse et intelligence spirituelle, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, et qu'ils croissent, ℣. 11, par la connaissance de Dieu, αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ; I, 27, il a plu à Dieu de faire connaître à ses saints quelle est la richesse de la gloire de ce mystère, γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος (édit. crit.) τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου; I, 28, il enseigne tout homme en toute sagesse, afin de faire paraître tout homme [devant Dieu, cf. I, 22] parfait dans le Christ, ἐν πάσῃ σοφίᾳ ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. Ajoutons-y les instructions et les avertissements, et nous aurons une idée plus complète de ces erreurs : II, 8, il les prévient de ne pas se laisser séduire par la philosophie et une vaine tromperie, διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, selon la tradition des hommes, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, cf. aussi ℣. 22; II, 11, il leur rappelle qu'ils ont été circoncis, non dans une circoncision faite par la main, mais dans le dépouillement du corps de chair, dans la

circoncision du Christ, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ; II, 16, il leur déclare qu'ils ne doivent pas craindre le jugement des autres au sujet des aliments ou de la boisson, ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει (probablement la viande et le vin), des fêtes, de la nouvelle lune ou des sabbats; II, 18, il les met en garde contre ceux qui veulent les juger sous une [apparence] d'humilité et par un culte des anges, et qui sont enflés d'orgueil par l'esprit de leur chair, ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ; II, 8, 20, il les exhorte à se détacher des éléments de ce monde, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Ces faux docteurs leur enseignaient, II, 21, à ne pas prendre [les éléments de ce monde], à ne pas y goûter, à ne pas y toucher, et, ẏ. 23, à mortifier le corps, ἐν... ἀφειδίᾳ τοῦ σώματος. Ils avaient une religion factice, ἐθελοθρησκία. De cet examen nous pouvons conclure que le but de l'Épître aux Colossiens est double : l'un *principal :* combattre les fausses doctrines qui circulaient dans cette Église; l'autre *secondaire :* féliciter les Colossiens de leur foi au Christ et de leur charité. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. I, p. 68-73.

II. AUTHENTICITÉ. — *I. HYPOTHÈSES DE L'INAUTHENTICITÉ.* — Elles sont au nombre de deux : 1° Les uns ont cru voir, dans les faux docteurs de l'Épître aux Colossiens, les gnostiques, qui menaçaient, au IIe siècle, l'existence de l'Église; par suite de cette opinion, ils ont imaginé une Épître destinée, sous le nom du grand Apôtre, à frapper à la tête la gnose. On a voulu reconnaître aussi, dans les deux parties opposées de l'Épître, deux couches superposées : l'une, authentiquement paulinienne, où l'on combat les faux docteurs; l'autre, plus récente d'un decennium, où la gnose est regardée comme l'ennemi héréditaire, et où l'image de l'hérétique est si finement dessinée que l'on est obligé d'y voir le gnostique du IIe siècle. Cette théorie a été soutenue, avec quelques variantes, par Fd. Ch. Baur, Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, Hausrath, et d'autres. — Mais, répond à bon droit A. Jülicher, *op. cit.,* p. 90, tous les traits de l'Épître conviennent à une classe de docteurs qui ont pu exister au temps de saint Paul; rien n'indique qu'il soit question d'un des grands systèmes gnostiques, que l'on peut passablement dater. Des formules comme celle de Col., II, 9, ne se trouvent pas, il est vrai, dans les Épîtres antérieures de Paul; mais ce détail ne peut infirmer l'authenticité de toute l'Épître; de même, dans la section, I, 15-20, saint Paul peut fort bien développer sa christologie antérieure, en se plaçant à un autre point de vue; d'ailleurs, on remarque des analogies doctrinales entre l'Épître aux Colossiens et d'autres Épîtres de saint Paul; ainsi l'idée que le Christ est la tête du corps des fidèles, Col., I, 18, 24; II, 19, se retrouve dans I Cor., XII, 27; de même Col., III, 11, répond à I Cor., X, 32, et Col., III, 17, à I Cor., X, 31. Cf. aussi Col., IV, 9, et Philem., 11, 23, 24.

II. HYPOTHÈSE DE L'INTERPOLATION. — D'autres exégètes soutiennent que l'Épître actuelle aux Colossiens résulte, en grande partie, d'interpolations pratiquées sur une Épître authentique de saint Paul. Ces auteurs reconnaissent dans l'Épître un fonds paulinien plus ou moins étendu (41 versets, d'après Holtzmann; toute l'Épître à l'exception de I, 16b, 17, d'après Von Soden); tout le reste, non paulinien, aurait été composé à l'aide de lambeaux détachés d'une Épître authentique de saint Paul. Mais quel est l'interpolateur? Pour Holtzmann, c'est l'auteur de l'Épître aux Éphésiens; Von Soden et Pfleiderer distinguent ces deux auteurs; Von Soden pense que les interpolations sont postérieures et Pfleiderer croit qu'elles sont antérieures à la composition de l'Épître aux Éphésiens. Cf. A. Jülicher, *op. cit.,* p. 91; Jacquier, *op. cit.,* p. 323; H. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser,* dans le *Hand-Commentar zum Neuen Testament,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 3. — Mais, répond Jülicher, le soupçon d'interpolations ne se serait jamais élevé si l'on n'avait pas eu l'Épître aux Éphésiens avec laquelle, en effet, elle présente la ressemblance la plus étroite tant pour le fond que pour le style. Ces deux lettres si ressemblantes ont une origine commune. « Conçues à la fois dans le même esprit, nées dans les mêmes circonstances, portées à des Églises voisines par le même messager, Tychique, elles nous apparaissent comme deux sœurs jumelles qui souffrent d'être séparées et dont chacune n'est même bien complète qu'en ayant sa sœur à côté d'elle. » A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3e édit., Paris, 1896, p. 240. L'Épître aux Colossiens répond à toutes les exigences d'une Épître adressée par Paul aux Colossiens dans la situation où se trouvaient ces derniers.

III. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. — 1° Les Pères apostoliques ne contiennent que des analogies avec l'Épître aux Colossiens. Cf. *Ia Clementis,* XXIV, 1, et *Col.,* I, 18; Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, p. 132; XLIX, 2, et *Col.,* III, 14, p. 162; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.,* X, 2, et *Col.,* I, 23 (ἑδραῖοι τῇ πίστει), p. 222; *Ad Smyrn.,* VI, 1, et *Col.,* I, 16, p. 280; Polycarpe, *Ad Philip.,* XI, 2, et *Col.,* III, p. 308. — 2° Les Pères postérieurs attribuent explicitement à saint Paul l'Épître aux Colossiens : Tertullien, *De præscript.,* c. VII, *P. L.,* t. II, col. 20; *Adv. Marcion.,* V, 19, *ibid.,* col. 519; *De resurrect. carnis,* c. XXIII, *ibid.,* col. 826; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 1, *P. G.,* t. VIII, col. 705; IV, 7, col. 1268; IV, 8, col. 1277; V, 10, t. IX, col. 93; VI, 8, col. 284; Origène, *Cont. Cels.,* V, 8, *P. G.,* t. XI, col. 1192. — 3° D'après saint Irénée, *Cont. hær.,* I, 4; IV, 5, *P. G.,* t. VII, col. 473, 488, Valentin, dans ses écrits, citait plusieurs fois l'Épître aux Colossiens. — 4° L'auteur des *Philosophoumena,* V, 2, *P. G.,* t. XVI, col. 3163, nous apprend que les pérates avaient abusé des textes de cette Épître. — 4° L'Épître est citée dans le canon de Muratori. — 5° Saint Épiphane, *Hær.,* XLII, 9, *P. G.,* t. XLI, col. 708, assure que Marcion l'avait insérée dans son *Apostolicon.*

IV. OBJECTIONS. — Les objections contre l'authenticité ou en faveur de l'interpolation de l'Épître aux Colossiens sont d'ordre philologique. On prétend que cette Épître, soit pour le vocabulaire, soit pour le style, présente des différences avec les autres Épîtres de saint Paul, excepté l'Épître aux Éphésiens. Nous nous bornerons à donner ici les réponses d'ordre général : 1° si elle présente des différences, les analogies qu'elle a avec les autres Épîtres sont encore plus nombreuses; 2° les locutions les plus lourdes sont toutes dirigées contre les partis qui enseignaient de fausses doctrines; 3° la section, II, 5-11, de l'Épître aux Philippiens est marquée d'une empreinte très semblable à celle des morceaux contestés de l'Épître aux Colossiens; 4° enfin l'on ne peut pas s'attendre à ce que Paul, prisonnier et vieilli (plus probablement à la fin de sa captivité à Rome, 62-63), écrive sur des sujets fort difficiles, avec la même fraîcheur et le même enchaînement que lorsqu'il était en pleine force. Jülicher, *op. cit.,* p. 91. Pour tous les détails philologiques et littéraires, cf. Jacquier, *op. cit.,* p. 324-328.

III. DIVISION ET DOCTRINE. — Le prologue, I, 1-12, mis de côté, l'Épître se divise assez distinctement en deux parties : l'une *dogmatique,* I, 13-II, 23; l'autre *morale,* III, 1-IV, 6, suivie d'un épilogue, IV, 7-18, qui contient surtout des salutations. La doctrine est donc elle-même dogmatique et morale.

I. DOGMATIQUE. — Les vérités dogmatiques enseignées par saint Paul sont à la fois nombreuses et importantes. Nous les énumérons dans l'ordre même de l'Épître. — 1° *Christologie* — 1. *La rédemption et la remission des péchés :* I, 14, affirme que c'est en [Jésus-Christ] que nous avons la rédemption et la rémission des péchés; τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Remarquons que saint Paul ne dit pas : *par lequel,* δι' οὗ, mais *dans lequel :* ἐν ᾧ; d'autre part, comme il ne parle pas au

passé, mais au présent ἔχομεν, il semble vouloir dire qu'en Jésus nous possédons continuellement la rédemption et la rémission des péchés. Saint Jean Chrysostome fait la réflexion suivante : Il [saint Paul] n'a pas dit λύτρωσιν, mais ἀπολύτρωσιν, afin que nous ne tombions plus, ni que nous devenions mortels : ὥστε φησὶ πάλιν μηκέτι πεσεῖν, μηδὲ γενέσθαι θανάτοις. *In Col.*, I, 14, *P. G.*, t. LXII, col. 313. Quant à l'expression latine « par son sang », *per sanguinem ejus*, elle est une interpolation.

2. *Le Fils image du Père.* — I, 15, Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως; nous trouvons ici le terme « image » qui deviendra dans la théologie postérieure une des *propriétés* du Fils. Si Jésus-Christ est l'image de Dieu, il est par là même égal à Dieu lui-même : l'image de Dieu, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 317, montre l'égalité : Θεοῦ δὲ εἰκὼν τὸ ἀπαράλλακτον δείκνυσιν. Ainsi donc dans ces deux mots : « image de Dieu », εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, les Pères ont vu deux choses : *a*) la *pluralité* des personnes en Dieu; cf. S. Hilaire, *De synodis*, 13, *P. L.*, t. X, col. 490; S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. VII, n. 50, *P. L.*, t. XVI, col. 540; *b*) leur parfaite *égalité*. Cf. S. Hilaire, *ibid.*, 25, col. 499; *De Trinit.*, VIII, 48, col. 272; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 129; S. Augustin, *De quæst. LXXXIII*, 64, *P. L.*, t. XL, col. 86; S. Jean Damascène, *De imag. orat.*, I, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1240. Saint Jean Chrysostome observe, *ibid.*, col. 318, que saint Paul ne dit pas le *premier-créé*, mais le *premier-né* : καὶ μὴν οὐ πρωτόκτιστος, εἶπεν, ἀλλὰ πρωτότοκος.

3. *Le Fils créateur et fin de toutes choses.* — C'est le début même de I, 16 : Ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Ce passage est en étroite corrélation avec Joa., I, 3; suit l'énumération des choses créées par le Fils, qui rappelle Eph., I, 21; le verset se termine par l'affirmation du commencement : tout a été créé *par* lui et *pour* lui : τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Ce verset est dirigé contre ceux qui attribuaient la création à un être intermédiaire. S. Épiphane, *Hær.*, XXXI, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 480. Le texte presente trois cas du même pronom personnel : Tout a été créé *en* lui, ἐν αὐτῷ, *par* lui, δι' αὐτοῦ, et *pour* lui, εἰς αὐτὸν. Ces trois formules se comprennent facilement : ἐν αὐτῷ indique la cause *exemplaire* : sur ces mots saint Thomas fait le commentaire suivant : *Et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari;* δι' αὐτοῦ indique la cause *efficiente*; εἰς αὐτὸν, la cause *finale*. Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 319, se demande ce que signifie ce εἰς αὐτὸν, et il répond : En lui est suspendue la substance de toutes choses; non seulement il a fait passer toutes choses du non être à l'être, mais il les maintient encore, de sorte que, si elles étaient soustraites à sa providence, elles disparaîtraient et se dissoudraient : εἰς αὐτὸν κρέμαται ἡ πάντων ὑπόστασις. Οὐ μόνον αὐτὸς αὐτὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὐτὰ συγκρατεῖ νῦν· ὥστε ἂν ἀποσπασθῇ τῆς αὐτοῦ προνοίας, ἀπόλωλε καὶ διέφθαρται.

4. *La préexistence du Verbe.* — I, 17, le Verbe est avant toutes choses, αὐτὸς ἐστι πρὸ πάντων. Ce dernier terme est au neutre, comme le prouve la répétition suivante, τὰ πάντα. La Vulgate a traduit : *ante omnes* [*creaturas*]. Et toutes choses subsistent en lui, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, *id est*, dit saint Thomas, *conservantur. Sic enim se habet Deus ad res, sicut sol ad lunam, quo recedente deficit lumen lunæ. Et sic si Deus subtraheret suam virtutem a nobis, in momento deficerent omnia* (Heb., I, 3) : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

5. *Le Fils, tête de l'Église*, I, 18. — La traduction latine : *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ*, n'est pas assez exacte. Le grec porte : « Il est la tête du corps, de l'Église, » καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, de sorte que τῆς ἐκκλησίας doit être vraisemblablement regardé, non comme une incidente indépendante, mais comme une apposition de τοῦ σώματος. Le Fils est aussi le principe, ἀρχή, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier. Saint Jean Chrysostome fait, *ibid.*, col. 320, une belle réflexion : *il est partout le premier; en haut le premier, dans l'Église le premier, car il est la tête; dans la résurrection le premier.* Πανταχοῦ γάρ ἐστι πρῶτος· ἄνω πρῶτος, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πρῶτος· κεφαλὴ γάρ ἐστιν· ἐν τῇ ἀναστάσει πρῶτος.

6. *Le Fils a eu la plénitude des grâces*, I, 19. — Il a plu [à Dieu]. Cf. I Cor., I, 21; Gal., I, 15. Le Christ, comme homme, n'a pas mérité la plénitude des grâces, mais il l'a eue par la bonté divine : « *Complacuit*, » saint Thomas dit sur ce mot, *designat quod dona hominis Christi non erant ex fato seu meritis, ut dicit Photinus, sed ex divina voluntate assumentis hunc hominem in unitatem personæ. In ipso*, ἐν αὐτῷ, régime de *inhabitare*, se rapporte au Christ. La *plénitude*, τὸ πλήρωμα, s'applique aux grâces et indique la dignité de la tête de l'Église : « *Quia in ipso, etc.*, » dit encore saint Thomas, *ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium.* Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 320, avait déjà donné à ce verset un sens un peu différent : « Soit qu'il fût le Fils, soit [qu'il fût] le Verbe, ce n'est pas une vertu qui a habité là, mais l'essence; » εἴτε ἦν ὁ Υἱός, εἴτε ὁ Λόγος, ἐκεῖ ᾤκησεν οὐχὶ ἐνέργειά τις, ἀλλ' οὐσία. — II, 9, c'est la plénitude de la divinité, τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος.

7. *Jésus-Christ réconciliateur de toutes choses avec Dieu*, I, 20. — Dieu se réconciliera toutes choses par Jésus-Christ. Cf. Rom., V, 10-11; II Cor., V, 18-20. Il a pacifié par le sang de la croix de Jésus, διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, cf. Rom., III, 25; V, 9-10; Eph., I, 7, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux. Cf. Eph., I, 10; II, 11-18. Ces dernières paroles présentent quelque difficulté. Les Pères les ont généralement entendues d'une pacification entre le ciel et la terre. Cf. S. Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 321; S. Augustin, *Enchiridion*, c. LXII, *P. L.*, t. XL, col. 261. L'apôtre répète cette même doctrine, ℣. 22.

2° *La rédemption*, II, 14-15. — Saint Jean Chrysostome voit dans ce passage la rédemption : « Nous étions tous, dit-il, sous le péché et le châtiment; par sa punition il effaça et le péché et le châtiment; il fut puni sur la croix; » πάντες ἦμεν ὑφ' ἁμαρτίαν καὶ κόλασιν· αὐτὸς κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν· ἐκολάσθη ἐν τῷ σταυρῷ. *Ibid.*, homil. VI, n. 3, col. 340.

3° *L'angélologie.* — Cette doctrine se trouve enseignée, I, 16, dont nous nous sommes déjà occupé à propos de la christologie. Saint Paul n'énumère ici que quatre degrés : les trônes, θρόνοι, les dominations, κυριότητες, les principautés, ἀρχαὶ, et les puissances, ἐξουσίαι. Sa doctrine sur ce sujet est plus résumée dans Rom., VIII, 38; I Cor., XV, 24.

4° *La mort au péché.* — L'apôtre enseigne clairement, II, 12; III, 1, 3, que nous sommes morts au péché par l'ensevelissement avec Jésus-Christ dans le baptême, et l'union que nous avons avec lui.

II. MORALE. — Dans cette partie, saint Paul adresse aux Colossiens des exhortations générales et des exhortations spéciales. — 1° *Exhortations générales.* — 1. *Recherche des choses célestes.* — S'ils sont vraiment ressuscités avec Jésus-Christ, qu'ils cherchent les choses d'en haut, où Jésus-Christ est assis à la droite du Père, qu'ils s'affectionnent aux choses d'en haut et non à celles qui sont sur la terre; car ils sont morts et leur vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu; de plus, lorsque Jésus-Christ, qui est leur vie, paraîtra, alors ils paraîtront avec lui dans la gloire, III, 1-4. — 2. *Pratique de la mortification*, 5-8. — 3. *Renoncement au mensonge, dépouillement du vieil homme et revêtement*

de l'homme nouveau, 9-10. — 4. *Pratique de la miséricorde, de la bonté, de l'humilité, de la douceur et de la patience*, 12. — 5. *Support et pardon mutuels*, 13. — 6. *La charité au-dessus de tout*, 14. — 7. *Pratique de la reconnaissance*, 15. — 8. *Instruction et exhortations mutuelles*, 16. — 9. *Faire tout au nom de Jésus-Christ*, 17.

2° *Exhortations spéciales*. — 1. Aux époux, 19-28. — 2. Aux enfants et aux pères, 20-21. — 3. Aux esclaves, 22-25. — 4. Aux maîtres, IV, 1. Saint Paul expose ainsi les devoirs sociaux et domestiques de la famille chrétienne. Il sanctifie le mariage en lui donnant pour type l'union de Jésus-Christ et de l'Église; l'éducation des enfants, en les mettant sous la surveillance de Dieu; il élève l'esclave en faisant appel à sa conscience, et en recommandant au maître d'aimer son esclave.

3° *Nouvelles exhortations générales* à la prière et à la sagesse, 2-6. Cf. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 251-261.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Anciens*. — S. Jean Chrysostome, *Homil. in Epist. ad Col., P. G.*, t. XLII, col. 288-392; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli comment., P. G.*, t. LXVI, col. 925-932; Théodoret, *Ad Col., P. G.*, t. LXXXII, col. 592-628; Ambrosiaster, *In Epist. ad Col., P. L.*, t. XVII, col. 421-442; Pélage, dans les œuvres de S. Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 853-862; Œcuménius, *P. G.*, t. CXIX, col. 14-56; Théophylacte, *P. G.*, t. CXXIV, col. 1206-1279; S. Thomas, *In omnes D. Pauli Epistolas commentaria, Opera*, Paris, 1560, t. XVI.

2° *Modernes*. — Bisping, *Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser*, Munster, 1866; Oltramare, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, Paris, 1891; Von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; H. Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosser Briefe*, Leipzig, 1872; Henle, *Kolossä und der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser*, Munich, 1887; Messmer, *Erklärung des Kolosserbriefes*, Brixen, 1863; Von Hofmann, *Die Briefe Pauli an die Kolosser und an Philemon*, Nordlingen, 1870; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians and Philemon*, Londres, 1892; J. Parker, *Epistles to Colossians, Philemon and Thessalonians*, Londres, 1905; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905; A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, IIe partie, Paris, 1905.

II. TRAVAUX CRITIQUES. — Les Introductions spéciales aux livres du Nouveau Testament, notamment F. Godet, *Introduction au N. T.*, Neufchâtel, 1893, t. I, p. 490-534; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 326-340, 348-369; Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 549-557; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 866-876; K. J. Müller, *Ueber den Gedankengang des Apostels Paulus in seinem Briefe an die Kolosser*, Leipzig, 1905.

V. ERMONI.

COMBEFIS François naquit à Marmande en novembre 1605. Après de fortes études littéraires, il prit l'habit dominicain au couvent de Bordeaux, juillet 1624, et fit profession le 24 juillet 1625. Il enseigna d'abord la philosophie à Bordeaux, puis la théologie au couvent de Saint-Maximin (1637). En 1640, nous le retrouvons professeur de théologie au couvent de Saint-Honoré, à Paris. Combefis, suivant ses goûts d'helléniste, profita de son séjour à Paris pour en fouiller les bibliothèques et en utiliser les nombreux manuscrits. L'Assemblée du clergé de France, en 1656, le chargea d'une édition des Pères grecs; en même temps pour l'aider dans ses recherches on lui vota des crédits qui s'élevèrent successivement d'abord à 500, puis à 800 et enfin à 1 000 livres tournois par an. Avec ces subsides Combefis put acheter ou faire copier bon nombre de manuscrits qu'il utilisa ensuite dans ses travaux. Il compta parmi ses protecteurs les personnages les plus considérables de son temps : les deux cardinaux Barberini, Mazarin, le nonce Piccolomini, les Gondi, etc.; de même il fut en relations très suivies avec les plus célèbres érudits de son temps : J.-M. Suarès, Huet, Pierre de Marca, Luc Holstenius, Léon Allatius, Emmanuel Scheelstrate à Rome, Blachus à Venise, Jean Bolland, Henschens, Papebroch à Anvers, etc. Il mourut à Paris le jeudi 23 mars 1679, à l'âge de 74 ans.

Il est surtout connu comme helléniste. Son œuvre très considérable consiste principalement dans ses éditions d'auteurs grecs, traduits et annotés : 1° *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreæ Cretensis opera omnia quæ reperiri potuerunt, nunc primum magnam partem e tenebris eruta, latine reddita ac recognita, notisque illustrata*, etc., 2 in-fol., Paris, 1644; 2° *Græco-latinæ Patrum bibliothecæ novum auctarium, tomus duplex, alter exegeticus, alter historicus et dogmaticus*, in-fol., Paris, 1648; 3° *Historia hæresis monothelitarum sanctæque in eam sextæ synodi actorum vindiciæ. Diversorum item antiqua ac medii ævi tum historiæ sacræ tum dogmatica græca opuscula*, in-fol., Paris, 1648; ce livre fut mis à l'Index par décret du 20 juin 1662; il ne figure plus à l'édition officielle de 1900; 4° *Bibliotheca Patrum concionatoria, hoc est anni totius evangelia, festa Dominica, sanctissimæ Deiparæ illustriorumque sanctorum solemnia Patrum symbolis, tractatibus, panegyricis, iisque qua novum ex vetustis mss. codd. productis qua recensitis, emendatis, auctis, ad fontes compositis e græco castigatius elegantiusque redditis illustrata ac exornata*, 8 in-fol., Paris, 1662; 7 in-fol., Venise, 1749; 5° *Bibliothecæ græcorum Patrum auctarium novissimum, in quo varia scriptorum ecclesiasticorum antiquioris, medii et vergentis ævi opuscula*, 2 in-fol., Paris, 1672; 6° *Sancti Maximi vita et acta*, in-16, Paris, 1670; 2 in-fol., 1675; 7° *S. P. N. Theophanis chronographia, et Leonis Grammatici vitæ recentiorum imperatorum cum notis Jac. Goar et Fr. Combefis O. P. (græce-latine)*, in-fol., Paris, 1655; Venise, 1729; 8° *Historiæ Bysantinæ scriptores post Theophanem partim nunc primum editi, partim recensiti, et nova versione adornati*, in-fol., Paris, 1685; Venise, 1729. Pour le sommaire de chacun de ces ouvrages, consulter Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 678.

Parmi les ouvrages de moindre importance édités par Combefis, on a : 1° *Sancti Joannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus. Ejusdem tractatus alii quinque qua festivi, qua parænetici, etc., ex vetustis Mazarin. bibl. codicibus nova prodeunt Combefisio interprete*, in-8°, Paris, 1656; 2° *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis græcorum monumentis consignati. Ex tribus antiquissimis Lutetiæ bibliothecis F. Franciscus Combefis produxit, latine reddidit, strictim notis illustravit*, in-8°, Paris, 1660; 3° *Originum rerumque Constantinopolitanarum variis auctoribus manipulus. Combefisius ex vetustis mss. codd. partim eruit, cuncta reddidit, ac notis illustravit*, in-4°, Paris, 1664; 4° *Ecclesiastes græcus, id est illustrium græcorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus. Basilius magnus Cæsareæ Cappadociæ et Basilius Seleuciæ Isauriæ episcopi. Combefisius stylo mollivit, ex mss. fide restituit, auxit notulis et castigationibus illustravit*, 2 in-8°, Paris, 1674; 5° *Theodoti Ancyrani adversus Nestorium liber, id est, ejus ex Scriptura et fide concilii Nicæni confutatio et sancti Germani patriarchæ C. P. in S. Mariæ dormitionem et translationem oratio historica. Combefisius Latio reddidit, castigavit, notis illustravit*, in-8°, Paris, 1675; 6° *Basilius Magnus ex integro recensitus textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque conjectura emendatus. Versiones recognitæ, ad saniores reductæ calculos ac textui qua licuit opera compositæ. Plures vix aliquid bonæ integris haud raro periodis defectis articulis retractatæ, suffectisque paulo melioribus expunctæ*, 2 in-8°, Paris, 1679.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 678 sq.; L.-G. Pélissier, *Revue sextienne du 15 mai 1888*, p. 73; Ph. Tamizey de Larroque, *Notice sur la ville de Mar-*

[illegible]

[illegible]

COMIERS Claude, célèbre mathématicien et savant français, né à Embrun, mort à Paris en octobre 1693. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il fut docteur en théologie, protonotaire apostolique, prévôt du chapitre de Ternant, chanoine de la cathédrale d'Embrun. Il avait professé les mathématiques à Paris et passait pour un habile physicien et chimiste. Presque tous ses ouvrages se rapportent aux sciences exactes. Il collabora au *Journal des savants* pendant les années 1676, 1677, 1678, et l'enrichit de plusieurs rares machines inventées par lui. Devenu aveugle en 1690, il entra aux Quinze-Vingts, où il prit le titre d'*aveugle royal*, parce qu'il était pensionné du roi. La théologie ne lui doit que quelques rares écrits dont les principaux sont : *Instruction pour réunir les Églises prétendues réformées à l'Église romaine*, ouvrage superficiel et mal écrit, Paris, 1678; *Traité des prophéties, vaticinations, prédictions et pronostications, contre le ministre Jurieu*, in-12, qu'on trouve dans le *Mercure* de 1689. L'auteur y justifie la baguette divinatoire.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VIII, p. 679; Moréri, *Grand dictionnaire historique*; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*.

C. Toussaint.

1. COMITIBUS (DE) ou **CONTI Blaise** naquit à Canzo, dans le Milanais, et fit ses études chez les mineurs conventuels de Milan, dont il prit l'habit de bonne heure. Ses heureuses dispositions le firent envoyer au collège de Saint-Bonaventure à Rome, mais en raison de sa jeunesse il fut exclu du concours pour y obtenir une chaire de professeur. Son général l'envoya alors régent des études à Breslau; peu après on le transférait à Prague, où il acquit bien vite une réputation considérable; les divers archevêques qui se succédèrent sur ce siège lui demandèrent d'enseigner dans leur séminaire et plusieurs monastères voulurent aussi profiter de ses leçons. Le P. Blaise Conti mourut le 4 avril 1689, âgé seulement de 49 ans. Il laissait un cours complet de philosophie et de théologie, qu'il se proposait de publier une fois rentré dans sa patrie. Un de ses disciples et son successeur dans la charge de régent des études à Prague, le P. Marianus Unczowski, entreprit cette publication et il édita : *Theologia scholastica P. M. Blasii de Comitibus a Mediolano, pars prima I Sententiarum, de Deo uno et trino*, Prague, 1687; *pars secunda, de intellectu, scientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, ibid.*; *In II Sententiarum, pars prima, de creatione, statu innocentiæ, angelis, ibid.*, 1688.

Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 108, 427; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1745, t. I *b*, col. 445; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1844, t. III, p. 596.

P. Édouard d'Alençon.

2. COMITIBUS (Pierre de), théologien augustin, né à Rome, et mort dans la même ville en 1696. Prosper Mandosi dans *Bibliotheca romana* l'appelle *vir in divinis et humanis litteris studiosissime versatus, eximio clarus ingenio, religiosis autem virtutibus illustrior, theologus et philosophus celeberrimus, rhetor elegans et poeta eruditus*. On a de lui : 1° *Disputationes metaphysicæ theologicæ exagitatæ*, Munich, 1658; 2° *Tractatus theologici*, 2 vol., 1682. Ses œuvres de philosophie et de théologie ont paru à Venise, 12 vol., 1679. Sa *Summæ philosophicæ pars prima tribus tomis distincta totam physicam complectens* a été condamnée par la S. C. de l'Index, le 1er août 1673.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 252; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 2038; Mandosi, *Bibliotheca romana*, Rome, 1682, t. I, p. 22-23; Lanteri, *Postrema* [illegible] I, III, p. 141-142; Loyer, [illegible], p. 300-310; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 5[illegible]

A. Palmieri.

COMITOLI Paul, théologien moraliste et exégète, né à Pérouse en 1544, entra dans la Compagnie de Jésus en 1559 et, après avoir enseigné les belles-lettres avec distinction, prit part aux travaux de la commission de savants chargés par Grégoire XIII de donner une nouvelle édition de la version des Septante. L'année même où parut cette édition, en 1587, Comitoli publia, traduite en latin, une *Catena in beatissimum Job absolutissima e quatuor et viginti Græciæ doctorum explanationibus contexta*, in-4°, Venise, 1587. Cette œuvre avait déjà été imprimée, l'année précédente, à Lyon, mais d'une manière si fautive que Comitoli réprouva entièrement cette première édition. Appliqué ensuite à l'enseignement de la théologie morale, il prit parti dans la querelle soulevée à l'occasion de l'interdit fulminé par Paul V, le 17 avril 1606, contre le doge et le sénat de Venise et défendit vigoureusement l'autorité du pape contre les théologiens d'État, dans deux ouvrages publiés par ordre supérieur : *Trattato apologetico del monitorio della Santità di papa Paolo quinto et delle censure in quello contenute e publicate in Roma alli 17 d'aprile M.DC.VI. contra il Doge e Senato Veneto*, in-4°, Bologne, 1606; *Confutatione del libro de' sette teologi, contra l'interdetto apostolico, ibid.*, 1607. Mais il fallut l'intervention de Bellarmin pour avoir raison des arguments captieux du servite Fra Paolo et apaiser le différend. Voir Bellarmin, t. II, col. 569. En morale, Comitoli est un adversaire du probabilisme, ce qui lui valut d'être exploité par Wendrock (Nicole) dans ses *Notes sur les Lettres provinciales* (sur le tit. V, sect. IV, § 1), et d'être vivement combattu par Vasquez. Il a laissé deux ouvrages érudits et de bon style, où il traite à fond quelques questions spéciales sur les sacrements, le vœu, les contrats, les censures, les testaments et les legs pieux : *Responsa moralia in VII libros digesta : quibus quæ in christiani officii rationibus videntur ardua ac difficilia enucleantur*, in-4°, Lyon, 1609; Crémone, 1611; Rouen, 1709; et un traité des contrats : *Doctrina contractuum universa, ad scientiæ methodum revocata*, Lyon, 1615. Voir au sujet de ce traité, le *Journal des savants*, 1709, p. 727 sq. Citons encore un traité ascétique sur les privilèges de Marie : *Cento et trenta privilegi della gloriosa Vergine Maria Madre d'Iddio*, in-4°, Pérouse, 1615. Le P. Comitoli mourut à Pérouse, le 18 février 1626.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 647; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1342-1343; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 201, 364-365.

P. Bernard.

1. COMMANDEMENTS DE DIEU. Voir Décalogue.

2. COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE. — I. Nature. II. Classifications.

I. Nature. — 1° *Définition.* — D'une manière générale, toute loi ecclésiastique peut être appelée commandement de l'Église, qu'elle soit portée pour tous les fidèles ou qu'elle s'adresse exclusivement à une catégorie déterminée. Dans un sens plus restreint, le seul qui nous occupe présentement, on réserve cette appellation aux préceptes ecclésiastiques universellement imposés à tous les fidèles.

Ces préceptes, donnés sous forme de véritables lois, peuvent avoir pour objet : 1. l'accomplissement de devoirs strictement prescrits par la loi divine, mais sans détermination précise de temps, de moyen ou de fréquence : tels sont les préceptes par lesquels l'Église détermine l'obligation de sanctifier le dimanche ou de recevoir les sacrements de pénitence et d'eucharistie; 2. l'explication, la défense et la préservation intégrale

du dogme catholique, par des décrets doctrinaux ou par de rigoureuses prohibitions obligatoires en conscience : tels sont beaucoup d'actes de l'Église condamnant définitivement telle erreur, ou interdisant la lecture d'ouvrages dangereux ou suspects ; 3. la détermination précise de l'obligation morale dans telle situation de conscience présentant des difficultés spéciales : c'est l'objet de nombreuses décisions ou prescriptions morales, par exemple en matière de coopération de tout genre, de participation au mariage civil, aux mariages mixtes, aux enterrements civils ou de fréquentation d'écoles dites neutres, etc. ; 4. des devoirs purement disciplinaires, spirituels ou mixtes, dont le fidèle accomplissement importe souverainement au bien spirituel commun ou privé, par exemple les prescriptions relatives au jeûne et à l'abstinence.

2° *Subdivisions principales.* — 1. *Commandements explicatifs du droit divin et participant à sa nature.* — *a*) *Commandements doctrinaux* ayant pour objet l'adhésion positive à l'enseignement imposé par l'Église au nom de son infaillible magistère ou recommandé par elle comme s'harmonisant mieux avec la doctrine révélée. Le catalogue de ces préceptes doctrinaux peut s'augmenter indéfiniment suivant les besoins de la société chrétienne. Leur énonciation peut être successivement perfectionnée par l'autorité ecclésiastique, à mesure que progresse la connaissance des déductions théologiques ou des vérités appartenant indirectement au dépôt de la révélation. Mais il n'arrivera jamais qu'un enseignement infailliblement défini par l'Église subisse ultérieurement une altération substantielle. De même un tel enseignement ne peut jamais cesser d'être obligatoire. En toute rigueur, cette affirmation ne s'applique point nécessairement à l'enseignement non infaillible, bien que la supposition contraire soit habituellement écartée par la haute prudence de l'autorité ecclésiastique. L'obligation peut à plus forte raison cesser, quand il s'agit de simples mesures disciplinaires toujours susceptibles de modification. Cf. S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 194-208.

b) *Commandements moraux* ayant pour objet la réception des sacrements ou la pratique de certains moyens de sanctification. Ecclésiastiques par leur détermination immédiate, mais divins dans leur fondement, ces préceptes requièrent une cause plus grave que les préceptes purement ecclésiastiques pour que leur obligation puisse être supprimée ou suspendue.

2. *Commandements purement ecclésiastiques*, n'ayant avec les préceptes divins qu'une relation de convenance plus ou moins lointaine. Qu'ils proviennent uniquement de la volonté formelle de l'autorité ecclésiastique ou qu'ils procèdent de quelque coutume universelle et constante approuvée par l'Église comme loi strictement obligatoire, ces préceptes sont toujours susceptibles de variation dans la mesure exigée ou suggérée par le bien commun. Leur obligation peut être plus facilement suspendue en face de raisons de quelque gravité.

II. Classifications. — Les théologiens omettent généralement les commandements doctrinaux qu'ils rattachent au précepte divin de la foi. Ils comprennent dans leurs classifications les commandements moraux relatifs à la réception de certains sacrements et à l'obligation de sanctifier le dimanche, et plusieurs commandements ecclésiastiques universellement considérés comme plus importants.

Saint Antonin de Florence († 1439), *Sum. theologica*, part. I, tit. XVII, p. 12, énumère dix préceptes universels de l'Église, obligatoires pour tous les fidèles : observer certaines fêtes, garder les jeûnes prescrits ainsi que l'abstinence, entendre la messe les dimanches et jours de fête, se confesser une fois l'an, communier au moins une fois l'an au temps de Pâques, payer la dîme prescrite, s'abstenir de tout acte interdit sous peine d'excommunication, surtout d'excommunication *latæ sententiæ*, éviter la compagnie des excommuniés, et ne point assister à la messe ni à l'office des clercs vivant publiquement dans le concubinage, du moins quand ils sont publiquement dénoncés par leurs supérieurs ecclésiastiques.

La formule suivante en bouts rimés français, contenant l'énoncé de cinq préceptes ecclésiastiques, avait cours à la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe :

Les dimanches messe oyras
et les festes de commandement.
Tous tes péchés confesseras
à tout le moins une foys l'an.
Et ton créateur recepvras
au moins à Pasques humblement.
Les festes sanctifieras
qui te sont de commandement.
Quatre-temps, vigiles, jeuneras
et le carême entièrement.

Elle formait la cinquième et dernière partie du *Livre de Jésus pour les simples gens*, voir t. II, col. 1905, qu'on ne trouve plus à l'état isolé, mais dans deux compilations. Dans le *Compost et kalendrier des bergiers*, dont les premières éditions datées sont de 1491 et 1492, voir t. II, col. 1904, le texte en était déjà accompagné d'explications. Ces « cinq commandemens de saincte Église » devaient être gardés par « tous ceulx et celles qui ont usaige de raison selon qu'il sera possible », c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas d'empêchement légitime. « Il y est à noter que la transgression des commandemens de saincte Église oblige à péché mortel et par conséquant à damnacion comme fait l'obligacion des commandemens de la loy... Car ceux qui oyent les prêtres faisans les commandemens en l'église aux dimanches heure de messe paroissiale et accomplissent iceulx commandemens oyent Dieu et font sa volonté. Mais ceulx qui méprisent les prestres en tel cas et ne font leurs commandemens selon l'ordonnance de l'Église mesprisent Dieu et peschent mortellement. » Ces dernières paroles indiquent clairement que la formule était déjà prononcée chaque dimanche au prône de la messe paroissiale. D'ailleurs, le *Livre de Jésus* était reproduit dans le *Manuale seu instructorium curatorum*, Lyon, 1505, fol. LXXXIII, à l'usage des diocèses de Clermont et de Saint-Flour, voir t. II, col. 1905, et dans *L'instruction des curés pour instruire le simple peuple*, Paris, 1507, publiée par ordre de François de Luxembourg, évêque du Mans. Cf. Hézard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900, p. 156-157, 375-378. Cette *Instruction* a été imposée au clergé de Chartres, Paris, 1575. Hézard, p. 334-335 ; voir t. II, col. 1915.

La formule des préceptes ecclésiastiques passa dans les catéchismes diocésains. Ainsi on la trouve dans celui de Sens, imprimé en 1554. Voir t. II, col. 1915. Au XVIIe siècle, elle est reproduite dans les rituels, ainsi dans celui de Rouen, 1640, 1651, Hézard, p. 433-434, et rattachée à la vertu de charité. La même liaison se remarque dans deux catéchismes de Paris, imprimés en 1687. La formule est enrichie d'un sixième précepte ainsi énoncé :

Le vendredy chair ne mangeras
ni le samedy pareillement.

Généralement, les six préceptes de l'Église sont placés dans les catéchismes à la suite du décalogue parmi les devoirs à remplir. Le catéchisme des trois Henri, voir t. II, col. 1933, les classe dans les objets du culte public. Hézard, p. 225.

Dans un ouvrage publié pour la première fois en 1557, Martin d'Azpicuelta ou Navarrus († 1586) énumère cinq préceptes ecclésiastiques principaux : entendre la messe les jours de fête, jeûner à certains jours, payer la dîme, se confesser une fois l'an et communier à

Pâques. *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnitentium*, c. XXI, n. 1, Rome, 1588, p. 289. Azpicuelta ne mentionne point le précepte de l'abstinence, mais il le comprend dans l'explication qu'il donne de la loi ecclésiastique du jeûne. Vers la même époque, le B. Canisius († 1597), *Summa doctrinæ christianæ*, 1555, cite cinq commandements principaux : célébrer les jours de fête marqués par l'Église, entendre dévotement en ces mêmes jours la sainte messe, observer les jeûnes aux jours marqués, comme ceux du carême, des quatre-temps et des veilles de certaines fêtes appelées vigiles, confesser tous les ans ses péchés à son propre prêtre, et recevoir la sainte eucharistie une fois dans l'année, vers la fête de Pâques. *Le grand catéchisme de Canisius*, trad. Peltier, 2e édit., Paris, 1859, t. II, p. 103. Comme Azpicuelta, Canisius omet le précepte de l'abstinence en tant que distinct du jeûne. Ces cinq préceptes ont été conservés dans les nombreux catéchismes allemands qui dépendent de Canisius. Les éditions, postérieures à 1563, du catéchisme allemand du dominicain Jean Fabri contenaient l'explication des commandements de l'Église. Voir t. II, col. 1914.

Bien que le concile de Trente, sess. XXV, ait approuvé sans délibération, le 4 décembre 1563, un décret *De delectu ciborum, jejuniis et diebus festis,* recommandant l'obéissance aux préceptes de l'Église, cf. A. Theiner, *Acta genuina,* Agram, t. II, p. 505-506, le catéchisme *ad parochos,* publié en 1566 par ordre de ce concile, ne parle pas spécialement des commandements de l'Église. Dans leur décret, les Pères de Trente distinguaient l'abstinence, *ciborum delectus,* des jeûnes de précepte.

Dans l'Amérique du sud, les conciles de Lima (1582) et de Mexico (1585) ordonnent la publication de catéchismes, qui énoncent cinq commandements de l'Église : 1° ouïr la messe le dimanche et observer les fêtes; 2° se confesser une fois l'an en carême, et auparavant si on est en péril de mort, et aussi communier dans cette circonstance ; 3° communier de nécessité pour Pâques fleuries ; 4° jeûner quand la sainte mère l'Église le commande; 5° payer les dîmes et les prémices. *Doctrina christiana,* Lima, 1606, p. 7. La même formule se trouve dans un catéchisme espagnol, avec cette particularité que l'obligation de la confession est étendue au cas où quelqu'un doit donner ou recevoir l'ordre ou un autre sacrement. Cf. Hézard, p. 184. Voir t. II, col. 1919.

Pierre Binsfeld, *Enchiridion theologiæ pastoralis,* 1591, explique encore cinq préceptes de l'Église. Bellarmin, *Explication de la doctrine chrétienne,* 1598, c. VII, indique aussi cinq préceptes : l'obligation d'assister au saint sacrifice de la messe les jours de fête, de jeûner pendant le carême, les quatre-temps, les vigiles et de s'abstenir d'aliments gras le vendredi et le samedi, de se confesser au moins une fois l'an, de communier au moins une fois l'an dans le temps de Pâques et de ne point célébrer le mariage dans les temps prohibés.

Depuis le commencement du XVIIe siècle, la plupart des théologiens suivent l'énumération de Bellarmin, du moins pour les quatre premiers préceptes. Ils suppriment le cinquième. Ils conservent cependant le nombre cinq en faisant du jeûne et de l'abstinence deux préceptes distincts. Azor († 1609), *Institutiones morales,* l. VII, Cologne, 1613, p. 431 sq.; Fagundez († 1645), *Tractatus in quinque Ecclesiæ præcepta ;* Lacroix († 1714), *Theologia moralis,* l. III, part. II, n. 1258 sq., Paris, 1867, t. II, p. 394 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXIII, proœmium, Venise, 1728, t. V, p. 274; Amort († 1775), *Theologia moralis,* tr. III, sect. X, Augsbourg, 1758, t. I, p. 510; S. Alphonse de Liguori († 1787), *Theologia moralis,* l. III, n. 1004; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 786; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1201 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. I, n. 434. L'omission du précepte de la dîme est due le plus souvent aux divergences des coutumes locales ou à de profondes transformations sociales. Quand le précepte est exprimé comme au Canada, voir t. II, col. 1485, il élève parfois à sept le nombre des commandements de l'Église. Observons toutefois que ce précepte est parfois mentionné sous la forme plus générale d'obligation d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques. Sabetti, *Compendium theologiæ moralis,* 14e édit., 1897, p. 232; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. I, n. 434; Noldin, *Summa theologiæ moralis,* n. 662, 4e édit., Innsbruck, 1904, t. II, p. 648.

Quelques auteurs y ajoutent l'interdiction du mariage dans certaines circonstances. C'est encore l'usage anglais. Sabetti, *loc. cit.* Aussi l'*Abrégé de la doctrine chrétienne pour l'usage du diocèse de Tournay,* Lille, 1675, contient, p. 43, un septième précepte ainsi formulé :

Hors le temps noces ne feras,
Payeras les dîmes justement.

D'autres comptent six préceptes, en dédoublant comme Canisius le précepte de la sanctification des fêtes et le précepte d'y entendre la messe, c'est ce que fit Bossuet dans son catéchisme de Meaux.

Depuis le XVIIe siècle, les catéchismes approuvés par les évêques suivent assez universellement la classification de Bellarmin, en omettant presque toujours l'interdiction de la solennité du mariage, en ajoutant parfois le précepte d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques et en dédoublant habituellement les préceptes du jeûne et de l'abstinence.

Le catéchisme composé par Bossuet et tous les catéchismes de France comptent six commandements, deux pour l'assistance à la messe les dimanches et fêtes et pour la sanctification des fêtes, deux pour la confession et la communion annuelles, deux pour le jeûne et l'abstinence. Le catéchisme, prescrit par le IIIe concile plénier de Baltimore en 1886 pour les États-Unis d'Amérique, compte six commandements : l'assistance à la messe aux dimanches et fêtes, le jeûne et l'abstinence aux jours marqués, la confession annuelle, la communion pendant le temps pascal, aider à l'entretien convenable des pasteurs ecclésiastiques, et s'abstenir de la célébration du mariage dans les circonstances où elle est défendue par l'Église. Sabetti, *loc. cit.* Plusieurs conciles particuliers reproduisent le même enseignement.

Quelques auteurs ajoutent assez arbitrairement plusieurs autres préceptes. Noldin ajoute l'interdiction de brûler les corps des défunts et les règles de l'Église relativement à la prohibition des livres. Berardi mentionne encore l'obligation de dénoncer le confesseur sollicitant et celle de dénoncer les hérétiques et les chefs secrets des sectes interdites, l'interdiction de contracter mariage malgré un empêchement ecclésiastique dirimant ou prohibant, l'obligation du jeûne naturel et de la confession sacramentelle avant la communion, l'interdiction des spectacles en carême, l'interdiction de recueillir des intentions de messe destinées au commerce de livres et l'obligation de donner à l'ordinaire les intentions qui n'auraient point été acquittées pendant l'année.

L'Église universelle n'a officiellement adopté aucune classification. Cf. *Revue du clergé français*, 1904, t. XLI, p. 561-562; Villien, *Histoire des commandements de l'Église,* Paris, 1909, p. 1-19.

Outre les traités théologiques sur la loi ecclésiastique, on peut particulièrement consulter : S. Antonin de Florence, *Summa theologica,* part. I, tit. XVII, p. XII, Vérone, 1740, t. I, col. 865 sq.; Martin d'Azpicuelta ou Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnitentium,* c. XXI, n. 1, Rome, 1588, p. 289 sq.; Canisius, *Le grand catéchisme,* trad. Peltier, 2e édit., 1859, Paris, t. II, p. 103 sq.; Azor, *Institutiones morales,* l. VIII, Cologne, 1613, p. 431 sq.; Bellarmin, *Explication de la doctrine chrétienne,* c. VII; Lacroix, *Theologia moralis,* l. III, part. II, n. 1258 sq., Paris, 1867, t. II, p. 394 sq.; Salmanticenses, *Cursus*

theologiæ moralis, tr. XXIII, Venise, 1728, t. v, p. 274 sq.; Amort, *Theologia moralis,* tr. III, sect. x, Augsbourg, 1758, t. I, p. 510; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. III, n. 1004 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 786; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1201 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. I, n. 434; *Kirchenlexikon,* t. v, col. 161-164.

E. Dublanchy.

COMMERCE. — I. Le commerce et l'économie sociale. II. Le commerce et la morale. III. Le commerce et le droit canon.

I. Le commerce et l'économie sociale. — 1° *Définition.* — La production se fait en vue de la consommation, c'est une vérité banale; mais pour se mettre en rapport avec le producteur le consommateur a souvent besoin d'un intermédiaire : c'est le commerçant, le marchand. Il n'est pas difficile de distinguer un commerçant de tout autre industriel; et de ce fait élémentaire d'observation, il semble aisé de déduire et de formuler la définition du commerce. Et cependant sur cette définition les économistes ne sont pas d'accord. J.-B. Say définit le commerce : « l'industrie qui met un produit à la portée de celui qui doit le consommer. » Cette description s'applique au transport, mais le transport des marchandises ou bien est une branche ou bien n'est qu'un acte particulier du commerce. Le comte Verri dans ses *Meditazioni sulla economia politica* affirme que « le commerce n'est en réalité autre chose que le transport des marchandises d'un lieu dans un autre ». Mais n'est-il pas évident que le seul fait de déplacer un objet, une marchandise, sans échange, sans achat ni vente, ne saurait constituer une opération commerciale?

Dans son livre *De la liberté du travail,* Dunoyer s'exprime ainsi : « Nous faisons tous des échanges dans la société, nous sommes tous marchands de quelque chose, nous sommes tous commerçants; mais commercer, vendre, acheter, échanger n'est proprement un métier pour personne. » Il ne nie pas la réalité de la fonction commerciale, il admet même volontiers la définition qu'on en donne; mais il conteste énergiquement la propriété du terme par lequel on la désigne. D'après Dunoyer, le mot *commerce* désigne l'ensemble des relations que les hommes ont entre eux pour la satisfaction de leurs désirs. Pourquoi refuser au commerce le sens spécial que lui donne l'usage de toutes les langues et de tous les pays? c'est du pur arbitraire. « Tout acte d'association, dit Carey, est un acte de commerce, les termes société et commerce ne sont que des manières différentes d'exprimer une idée identique. » *Principe de la science sociale.* Cette définition est beaucoup trop vaste, elle s'applique à tous les rapports sociaux.

1. Dans un *sens large,* le commerce est l'échange des biens matériels effectué par et entre les hommes. A cette notion appartiennent le simple troc et l'échange civil. Dans un sens *restreint,* le commerce est cette forme de l'activité humaine qui fait payer les marchandises du producteur au consommateur dans un but de lucre. On appelle marchandises tout ce qui possède une valeur d'usage : les meubles et immeubles, les produits de la terre, les objets manufacturés, le sol, etc. L'échange lucratif, tel est donc le commerce. L'intention de réaliser un bénéfice est un élément essentiel au commerce proprement dit; supprimez ce but et il ne reste plus que l'échange; or, personne ne songera à donner le nom d'opération commerciale au simple échange de deux objets. Le commerce comprend l'échange, mais l'échange sans production, c'est-à-dire sans modification ou altération des propriétés de la matière. C'est ce qui le distingue de l'industrie, cette forme de l'activité humaine qui transforme la matière et en fait un *produit.*

Toute industrie a un côté commercial, puisque l'industriel ne travaille pas seulement pour produire, mais pour vendre ses produits et réaliser un bénéfice. Cependant le commerce se développe en industrie spéciale toutes les fois que le producteur éprouve de la difficulté à se mettre en contact avec le consommateur. Par exemple, lorsqu'il s'agit du trafic des objets trop éloignés, ou encore, ce qui arrive dans la grande industrie, lorsque le producteur est absorbé par le travail de la production.

2. *Définition juridique.* — Dans la langue du droit, le mot commerce a un sens empirique et tout artificiel. Lorsqu'ils traitent des actes commerciaux, les rédacteurs du code ne se laissent point guider par des considérations théoriques, ou par les données de l'économie sociale; ils n'ont en vue que l'utilité pratique et le départ entre la juridiction des tribunaux de commerce et celle des tribunaux civils.

D'une manière générale, le code comprend, sous le nom de commerce, l'ensemble des opérations qui ont pour but de réaliser des bénéfices en spéculant sur la transformation des matières premières, sur leur transport, sur leur échange et sur tous les actes énumérés dans les art. 632-634 du code de commerce. Ainsi, au point de vue juridique, acheter et vendre, non pour se procurer un bénéfice, mais pour ses affaires personnelles, cela n'est point un acte commercial. Exemple : Pierre vend les meubles de son salon et en achète d'autres qui lui conviennent mieux.

Il est parfois difficile de déterminer si un acte est légalement commercial ou non, les jurisconsultes sont en désaccord, la jurisprudence est divergente. En général, le code fait rentrer dans le commerce l'industrie manufacturière et l'industrie commerciale des économistes. Il s'ensuit que l'industrie extractive — l'agriculture et l'exploitation des mines — n'est pas comprise dans le commerce et que par conséquent les dispositions du code de commerce ne lui sont pas applicables. Acheter et vendre des immeubles dans un but de lucre devrait être du ressort du commerce, et cependant le législateur français a soustrait ces actes au droit commercial. Pourquoi cette anomalie? D'une part, on a craint de confier aux tribunaux de commerce la connaissance des questions immobilières; d'autre part, on n'a pas voulu admettre en matière d'immeubles la preuve par tous les moyens possibles, conformément à la règle générale qui régit les actes de commerce. Le droit commercial est surtout le droit *mobilier,* mais les intérêts fonciers exigent plus de stabilité et partant plus de restrictions et de garanties que la circulation mobilière. Pas de mobilisation à outrance, pas de *commercialisation* excessive, disait avec justesse l'économiste allemand Roscher. Il importe au bon ordre de la société, de laisser subsister quant à l'élément le plus stable de la fortune, la propriété foncière, une législation protectrice qui sacrifie moins à l'intérêt de la célérité et de l'économie des procédures.

2° *Analyse du commerce.* — L'élément fondamental du commerce est l'échange, c'est-à-dire la convention par laquelle on cède à autrui la possession d'une chose pour obtenir la possession d'une autre chose appartenant à celui-ci. Pour analyser l'acte d'échange, considérons-le dans un cas idéal très simple. Supposons deux hommes d'humeur pacifique vivant dans une île et qui se rencontrent. L'un, par son travail, a ramassé une grande quantité de combustible, mais il manque de vivres. L'autre, adonné à la chasse, a abattu beaucoup de gibier, mais il n'a pas de bois. Le bûcheron et le chasseur ayant chacun en abondance ce qui manque à l'autre, il suffit d'un accord entre eux pour les tirer d'embarras. Ils font un échange : celui qui a du bois en cède une partie et acquiert du gibier, celui qui possède du gibier en abandonne une certaine quantité et reçoit du combustible. La raison qui détermine cet échange, c'est l'avantage des contractants. Grâce à lui, chacun d'eux obtient ce qui lui manque avec moins de peine que s'il devait l'acquérir par son travail. Inutile de faire intervenir dans cette convention le sentiment de solidarité

ou de sympathie, l'intérêt personnel bien entendu suffit pour motiver l'échange, chacun tire de son industrie un avantage plus grand que s'il était isolé. Considérons de plus près les conditions de l'échange. Le chasseur a cédé au bûcheron une quantité définie de gibier contre une portion déterminée de bois. Supposons que, évaluées en poids, ces quantités représentent deux unités de gibier contre dix unités de combustible, on dira que, dans cet échange, deux unités de gibier en valent dix de bois. La valeur relative du bois et du gibier a été fixée à cette proportion par l'accord des volontés des deux contractants. Cet accord librement consenti est la cause de l'échange.

Envisagé en lui-même et limité à son effet immédiat, l'échange ne donne qu'un bénéfice subjectif : chacun des deux contractants trouve un moyen d'acquérir une somme d'utilités plus grande que celle qu'il possédait; mais si l'on envisage la société qu'ils forment, l'ensemble des richesses existantes ou la totalité des produits dont disposent les hommes, on constate que l'échange n'a rien modifié sinon dans l'appropriation des richesses produites par le travail. Aussi bien le rôle capital de cette opération apparaîtra dans ses conséquences sociales, en produisant la division du travail. Il est à remarquer aussi que la règle adoptée pour l'échange : deux unités de gibier contre dix de bois (ou toute autre proportion), c'est-à-dire la valeur relative des objets échangés, n'affecte en rien la somme des richesses existantes.

Introduisons maintenant un autre facteur important, la concurrence, et, poursuivant notre exemple, supposons qu'au lieu de deux habitants l'île en renferme quatre : deux chasseurs et deux bûcherons, tous indépendants les uns des autres. Si chaque chasseur rencontre isolément un bûcheron, les échanges entre eux se feront comme il a été décrit, mais si les deux couples se trouvent réunis simultanément au même endroit, les conditions seront différentes. Les deux chasseurs offrent du gibier et demandent du combustible, les deux bûcherons offrent du combustible et demandent du gibier. Désormais il ne dépend plus de la décision d'un seul chasseur de fixer la valeur de son produit; s'il exige dix unités de bois pour deux de gibier et que l'autre chasseur ayant plus de gibier en offre trois ou quatre unités pour la même quantité de bois, les bûcherons en profiteront. Il est vrai qu'eux-mêmes sont dans un cas identique l'un vis-à-vis de l'autre. L'équilibre des offres et des demandes, c'est-à-dire des désirs des contractants, s'établira au point déterminé par la volonté de celui des deux chasseurs dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de gibier en échange et par celle du détenteur de combustible dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de bois.

La concurrence a donc pour premier effet l'abaissement de la valeur du produit, au plus grand avantage de ceux qui ont besoin d'acquérir ce produit. Au commencement de ce siècle, pendant la guerre de l'Indépendance, les Chiliens, producteurs de cuivre, ayant grand besoin de fer, échangeaient aux Anglais le cuivre pour un poids égal de fer; en Europe où il y avait d'autres producteurs de fer, ils auraient obtenu une quantité bien plus considérable de ce métal en échange du cuivre. Un autre effet de la concurrence, c'est d'accroître la somme des quantités échangées et par suite de stimuler la production. Tel bûcheron qui n'aura obtenu qu'une unité de gibier pour dix de bois renoncera à abattre du bois ou n'en abattra qu'une faible quantité; s'il espère obtenir une proportion double de gibier, il abattra peut-être quatre fois plus de bois. A mesure que le nombre des concurrents s'accroît, la psychologie individuelle de chacun joue un moindre rôle et il court moins risque d'être exploité en raison de l'urgence de ses besoins. L'échange prend un caractère de plus en plus impersonnel, il met en présence une certaine quantité de besoins et une certaine quantité de produits, et la valeur des marchandises se détermine non plus par la convention de deux volontés isolées, mais par l'estimation commune de toutes les parties intéressées à l'échange. L'estimation commune est la loi de l'échange et par *commune* on entend l'estimation dans le milieu des gens qui peuvent faire l'échange, c'est-à-dire sur le même marché. Depuis des siècles, l'estimation commune est donnée comme règle des marchés, critère de la valeur et du juste prix. Voir PRIX JUSTE. Le moyen âge l'indique déjà, et tous les docteurs de la scolastique ont continué à préconiser la *communis æstimatio*. L'estimation dépend de plusieurs facteurs, le plus important comprend deux termes qui se combinent. Leur influence, qui a été érigée en loi, se formule ainsi : *La valeur d'une chose est en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre qu'on en fait.*

Cette loi célèbre a été exposée depuis longtemps par les économistes, en termes très variés. Au fond, elle est l'expression d'observations très simples, elle formule la combinaison des désirs des deux parties échangistes. La demande est le désir effectif de se procurer la chose, l'offre représente le degré d'abondance ou de rareté qui impose certains sacrifices pour obtenir l'objet désiré. Les conditions de l'offre et de la demande s'établissent sur l'ensemble du marché, constitué par des groupes d'acheteurs et de vendeurs; c'est le prix courant; elles sont publiques pour beaucoup de marchandises. L'offre et la demande ne sont, en définitive, que le signe extérieur de deux causes plus intimes : *l'utilité et la rareté*. On remarquera enfin, qu'il ne s'agit pas d'une théorie purement *quantitative*, du rapport entre les masses existantes des divers objets; les quantités existantes ont une influence, mais elle est dominée par des facteurs psychologiques.

3° *Évolution du commerce.* — Le troc est le premier degré de l'échange, c'est la simple livraison d'un produit contre un autre; le troc ne permet que des échanges très imparfaits, puisque la valeur des objets échangés n'étant déterminée que par le désir ou le besoin, on ne cherche pas à la calculer pour s'en rendre compte. Aussi l'usage s'en est-il restreint. A l'origine, on a senti les inconvénients du troc, et l'on a cherché, pour mesurer les valeurs, des objets moins exposés à des variations de prix que les marchandises elles-mêmes.

Dans les îles, au bord de la mer, on s'est servi de coquillages rares, d'une forme déterminée, à l'époque où les métaux précieux, inconnus ou peu répandus, n'étaient pas encore en circulation.

Puis sont intervenus les métaux précieux, l'or, l'argent, le cuivre, d'abord sous forme de lingots avec des formes particulières, dont il fallait contrôler le poids et le titre; puis sous forme de monnaie, avec une effigie d'abord symbolique, puis divine et ensuite humaine. On obtint ainsi dans les échanges toute la précision désirable. On sait qu'on recevra toujours une quantité de métal dont le poids et le titre seront déterminés et dont la valeur sur les divers marchés du monde sera moins variable que celle des marchandises. Dans la première phase d'organisation industrielle, celle de la famille, il est évident qu'il ne peut y avoir lieu à aucun échange, chaque groupe formant un organisme autonome qui se suffit à lui-même. C'est uniquement par le travail de ses membres, de ses esclaves, plus tard par les corvées de ses serfs que le groupe pourvoit à ses besoins.

Le commerce n'a point commencé entre voisins comme on pourrait être tenté de le croire, pour s'étendre peu à peu au loin. Entre les membres d'une même famille, d'un même clan, il y avait trop de conformité d'habitudes et de besoins, une division du travail trop peu développée pour qu'un mouvement d'échanges régulier pût prendre naissance. C'est entre des peuples éloignés et de régions différentes que le commerce a d'abord pris

naissance. Le commerce a été international avant d'être intérieur.

Le marchand a d'abord pris la forme de marchand *ambulant*. Tous les pays où le commerce est encore peu développé en sont encore à ce type : le commerce s'y fait par caravanes. On le retrouve dans nos villages sous la figure du *colporteur*. Mais ce système du marchand voyageant avec sa marchandise ne peut s'appliquer qu'à des produits d'un transport facile, et surtout est très onéreux, parce qu'il grève chaque article de frais généraux énormes. Les profits des marchands qui vont en caravane dans l'Afrique centrale doivent être de 400 p. 100 au moins pour être rémunérateurs.

Le commerce sédentaire est né avec le commerce local, mais à une époque relativement récente, sous l'influence du système des corporations. L'échange découle nécessairement de la séparation des métiers. Toutefois le commerce est renfermé dans les murailles de la même ville, c'est sur le *marché urbain* que se rencontrent les producteurs et les consommateurs qui sont concitoyens. Les marchands du dehors arrivent pourtant à pénétrer, mais non sans peines et sans luttes et seulement sous certaines conditions rigoureuses.

Le grand commerce sédentaire date du XVI[e] siècle, où des entreprises de transport se constituent et permettent aux négociants de traiter leurs affaires par lettres, sur échantillons sans être obligés de transporter eux-mêmes leurs marchandises. L'évolution du commerce a suivi celle de l'industrie des transports. Sous le régime des manufactures le marché s'élargit et devient *national*. On a fait remarquer que l'établissement du marché national coïncide à peu près avec la constitution des grands États modernes et avec le système des fortifications nationales de Vauban substitué aux fortifications urbaines.

Le marché s'élargit encore en devenant *colonial*, et c'est alors que se créent, au XVII[e] siècle, ces grandes compagnies de commerce qui jouèrent un rôle si considérable, par exemple la Compagnie des Indes anglaises. En même temps la spécialisation s'opère : le nombre des genres de commerce distincts s'élève à plusieurs centaines; les intermédiaires eux-mêmes, courtiers et autres, s'adonnent à une nature déterminée d'affaires.

Enfin, dans la phase de l'industrie mécanique et des chemins de fer, le marché devient véritablement *international, mondial*. L'évolution vers la grande industrie a eu pour effet de diminuer le nombre des intermédiaires et de favoriser la concentration des entreprises commerciales. Autrefois, d'importantes branches de commerce de gros se plaçaient entre les producteurs de matière première et les fabricants de la petite industrie; aujourd'hui, beaucoup de manufacturiers, au lieu de se fournir chez les intermédiaires, font directement leurs commandes dans le pays de production.

Quant aux produits achevés, les habitudes du commerce se transforment également : entre le fabricant de ces produits et le consommateur s'interposaient presque toujours des négociants qui vendaient aux détaillants, de sorte que le consommateur n'avait affaire qu'à ceux-ci : il n'en est plus de même aujourd'hui grâce à la concurrence des grands magasins et des sociétés coopératives de consommation.

Bien des facteurs ont concouru à ces transformations de la vie commerciale. On doit citer en première ligne le développement des voies de communication et des moyens de transport. Les applications de la vapeur et de l'électricité aux divers procédés de locomotion, soit sur terre, soit par eau, ont en quelque sorte reculé les bornes du monde et rapproché tous les peuples. L'Océan, qui était jadis un obstacle, est devenu un trait d'union entre les nations. Des navires de plus de deux cents mètres, qui transportent plusieurs milliers de tonnes de marchandises, traversent l'Atlantique en quelques jours. La création de la marine à vapeur a prodigieusement accru la circulation des marchandises, en même temps qu'elle a assuré à leur livraison une régularité presque mathématique. En 1860, le transport d'un hectolitre de froment coûtait, de Chicago à New-York, 4 fr. 50, et 2 fr. 80 de New-York à Liverpool, soit 7 fr. 30 du lieu de production au lieu de vente. Aujourd'hui, on ne compte guère plus de 70 centimes de Chicago à New-York et un peu plus d'un franc de New-York à Liverpool. Le prix de vente de toutes les denrées agricoles a, par suite, en dépit des barrières douanières, une tendance de plus en plus marquée à se niveler sur toute la surface du globe.

Les progrès du machinisme ont eu aussi sur le commerce une profonde répercussion. Ils ont eu d'abord cet effet que la production a, depuis quelques années, grandi plus vite que la consommation. Le marché se trouve donc aujourd'hui fréquemment encombré par des stocks de produits fabriqués, qu'il faut vendre et vendre parfois au-dessous de leur valeur, ce qui est fatalement un danger et un trouble.

La concentration des capitaux entre les mains des banquiers et la multiplication des Bourses de commerce ont eu aussi des répercussions. Les commerçants sont obligés maintenant de suivre les variations des cours avec la même attention que les fabricants qui, en vue d'une hausse de la matière première, font des provisions, afin de couvrir leurs besoins pendant un certain temps.

4° *Division du commerce.* — 1. *Commerce de gros et commerce de détail.* — Dans le commerce de détail, le marchand se trouve à portée du consommateur, lui livre ses marchandises au petit poids et à la petite mesure. Le négociant en gros est l'intermédiaire premier entre le producteur et le public; souvent encore le producteur fait lui-même ce genre de négoce. Entre le producteur ou le négociant de gros et le consommateur il y a souvent, non pas un seul intermédiaire, mais une hiérarchie de détaillants. Celui de la campagne se fournit à la ville voisine, celui de la petite ville s'adresse à la grande. Chaque intermédiaire est pour le consommateur une charge de plus et néanmoins il remplit un rôle utile.

D'abord, il est impossible au producteur de se faire boutiquier, et d'ailleurs il lui faudrait faire lui-même les frais d'installation; d'autre part, dans le système de la grande industrie, la marchandise se fabrique en masse. Le boutiquier fait provision pour le consommateur, qui préfère se fournir au magasin voisin, au fur et à mesure de ses besoins. Les intermédiaires détaillants sont donc utiles, s'ils ne sont pas trop nombreux. Mais il est clair que moins il y en a, moins la marchandise est grevée.

Quand on cherche quelle fraction du prix, payé dans un magasin pour un objet, revient réellement à celui qui l'a fabriqué, on est généralement surpris de constater combien cette fraction est faible. Ce fait ne tient pas à une rémunération exagérée du capital, mais à ce qu'une part réellement énorme du labeur total de la société est absorbée par les marchands, surtout par les détaillants. On se figure que la concurrence tend à réduire au minimum cette rémunération des distributeurs; il y a là une illusion, car l'effet de la concurrence est bien moins d'abaisser les prix que de partager la somme en un plus grand nombre d'individus et de diminuer à la fois la part de bénéfice de chacun et le nombre de ceux qui se consacrent à la production proprement dite.

Le nombre des détaillants ou boutiquiers dépasse beaucoup les besoins de la société, parfois il y en a dix pour faire un travail auquel un seul suffirait. La société qui entretient dix détaillants, quand un seul suffirait à accomplir le travail, en souffre, parce qu'elle entretient des travailleurs improductifs; le producteur et le consommateur en souffrent également, puisque pour le

même prix on peut acheter moins de [illegible] [illegible] moins de [illegible], [illegible] sur moindre production.

En 1855 un fabricant de boutons de porcelaine estimait que sa production livrée par lui au commerce pour 8 000 000 francs avait coûté plus de dix millions aux acheteurs. Sur le thé, Michel Chevalier constatait entre le prix du gros et celui du détail une majoration de 200 p. 100. La majoration de 100 p. 100 du fait des intermédiaires lui paraissait un cas normal. Pour les articles de mercerie elle est bien plus forte : le cent d'aiguilles peut coûter à une ménagère ce que le mille a coûté à son fournisseur. L'élévation des prix de détail s'explique facilement : d'abord, tous ces intermédiaires doivent avoir un capital et des frais d'installation ; ils doivent hausser en proportion leur prix de vente. Ensuite, leur chiffre d'affaires est restreint et ils sont moins sûrs d'être payés, vu le caractère ordinaire de leur clientèle.

2. *Commerce extérieur et commerce intérieur.* — Le commerce intérieur comprend les échanges qui se font à l'intérieur du pays, le commerce extérieur les échanges qui se font avec l'étranger sous forme d'exportations ou d'importations. Dans le régime de la grande industrie, un pays fabrique plus que ne le demande la consommation intérieure, il doit donc recourir à l'exportation pour écouler ses produits et alimenter ses usines.

Le commerce d'exportation s'effectue avec l'étranger, soit à l'aide d'une succursale, soit à l'aide d'une maison associée qui n'est que le prolongement de la maison-mère effectuant les mêmes opérations. Voici comment se divisent les commerçants qui opèrent avec l'étranger.

a) *Les exportateurs* ont leur propre maison de vente dans les différentes places où ils font le commerce; celle-ci est en correspondance avec la maison de France, qui a la direction générale de l'entreprise.

b) *Les commissionnaires* sollicitent et reçoivent les commandes des clients à l'étranger. Ils sont en quelque sorte les mandataires de ceux-ci, recevant des ordres précis pour telle marchandise, ou bien agissant au mieux des intérêts de leur correspondant.

c) *Les industriels négociants* envoient des employés de leurs maisons prendre des ordres sur leurs propres articles, dans le pays même du consommateur. Parfois les fabricants ont leurs maisons exclusivement en France, ils vendent leurs produits aux exportateurs, aux commissionnaires et directement aussi aux acheteurs étrangers, qui viennent à chaque saison faire leurs approvisionnements.

Pour connaître le résultat du commerce extérieur sur la fortune nationale, on a proposé d'établir la différence entre la valeur des exportations et des importations; c'est ce qu'on a appelé la *balance du commerce.* On la regarde comme favorable, quand la somme des exportations dépasse celle des importations. Les ventes l'emportent-elles sur les achats, il y aura un solde à recevoir en numéraire, ce numéraire qu'on est tenté de regarder comme la seule richesse.

On oublie, en raisonnant ainsi, que l'estimation de la marchandise est faite à l'entrée et à la sortie d'après les cours qui ont lieu à l'intérieur, cours qui sont loin d'être ceux de l'extérieur. Il faut bien que la marchandise exportée soit vendue à un prix plus élevé que les prix d'estimation à l'intérieur, puisqu'elle a à supporter tous les frais de transport, d'assurance et de commission, et de plus le bénéfice de l'exportateur. Les prix officiels, relevés par l'administration des douanes, ne peuvent donc pas nous éclairer sur le bénéfice que l'écart des sommes exportées et importées paraît devoir nous indiquer.

Bien plus, si nous observons ce qui se passe dans les pays les plus riches, comme l'Angleterre, nous constatons que la balance du commerce lui est depuis longtemps toujours défavorable, sans cependant que sa fortune ait cessé de s'accroître. Il en a été de même en France dans ces derniers temps.

Par la *balance économique*, on entend la comparaison totale des créances et des dettes d'un pays, ou la balance des paiements et des comptes, ce qui est donc différent de celle du commerce. C'est à ce règlement de comptes que tient le mouvement du change.

On distingue le commerce *général* et le commerce *spécial* d'un pays. Par le premier, on entend l'ensemble des marchandises qui entrent ou sortent du pays. Par le second, on entend, à l'exportation, seulement les marchandises produites à l'intérieur, et à l'importation celles qui sont consommées à l'intérieur à l'exclusion du *transit*. En certains pays, la différence peut être considérable, notamment pour la Belgique que ses modestes dimensions et sa position géographique destinent à un transit, qui donne d'ailleurs de sérieux bénéfices.

4. *Rôle social du commerce.* — Le premier résultat de l'échange est de procurer aux deux parties un avantage réel. Cette vérité banale a cependant été niée par les physiocrates. Ils prétendaient que l'échange ne pouvait rien faire gagner à personne. En effet, disaient-ils, tout échange, s'il est équitable, suppose *l'équivalence des deux valeurs échangées* et implique par conséquent qu'il n'y ait ni gain ni perte d'aucun côté. Il est vrai qu'il peut y avoir une dupe, mais en ce cas le profit de l'un a pour compensation exacte le dommage de l'autre, en sorte que dans tous les cas le résultat final est zéro. Ce raisonnement est un pur sophisme. Il suffit de remarquer d'abord, que si aucun échange ne faisait rien gagner à personne ou si tout échange supposait nécessairement une dupe, il serait difficile de comprendre pourquoi les hommes persistent à pratiquer l'échange depuis tant de siècles. En réalité, ce que je cède par l'échange est toujours moins utile pour moi, moins désirable, car sans cela il est bien évident que je ne le céderais pas : et mon coéchangiste fait de son côté le même raisonnement. Chacun de nous reçoit en *valeur d'échange* l'équivalent de ce qu'il donne, mais la valeur d'*utilité subjective* est différente et par sa différence même détermine l'acte d'échange.

Un autre avantage de l'échange, c'est de produire la division, la spécialisation du travail. Si, en effet, l'échange n'existait pas, chaque homme devrait se préoccuper de produire tout ce qui est nécessaire à ses besoins, et en supposant que ses besoins soient au nombre de dix, par exemple, il devrait faire dix métiers différents; il serait obligé de régler sa production, non point sur ses aptitudes, mais sur ses besoins. Du jour où l'échange est mis en pratique, la situation est complètement intervertie : chaque homme, sûr désormais de pouvoir se procurer par l'échange tout ce qui lui sera nécessaire, se préoccupe seulement de faire ce qu'il pourra faire le mieux; il règle désormais sa production, non sur ses besoins, mais sur ses aptitudes ou ses moyens.

La cause initiale du progrès dans l'ordre économique est la division du travail; plus celle-ci est avancée, plus la puissance de l'homme sur la matière grandit. Mais la division du travail est la conséquence directe de l'échange commercial; sans lui, cette division serait impossible. Le commerce joue dans un organisme social le même rôle que l'appareil circulatoire dans un organisme animal : l'un et l'autre se chargent de distribuer les produits.

Il s'est trouvé des économistes pour soutenir que seule l'industrie agricole ou l'agriculture était productrice, parce qu'il n'y a production que là où il y a création de matière nouvelle. Aux physiocrates on a répondu que l'industrie proprement dite ou industrie manufacturière donne, en les transformant, une utilité, une valeur à des matières qui par elles-mêmes n'en ont pas, étant si abondantes que tout le monde en pourrait

prendre. Si nous acceptons la définition d'après laquelle la production est le résultat d'un travail de l'homme appliqué à la matière, qui lui donne de l'utilité ou augmente celle qu'elle a, l'industrie commerciale est productrice comme les autres. Le transport d'un produit d'un lieu dans un autre a pour résultat d'en élever la valeur. Une balle de coton a acquis un usage de plus et vaut davantage à Manchester que dans la plantation d'Amérique où elle a été récoltée. Ceci ne s'applique pas seulement à cette fonction de l'industrie commerciale qui a pour objet le transport, mais à celle qui s'occupe spécialement de la distribution des produits. Lorsque les caisses de thé arrivent de l'Inde ou de la Chine dans les magasins du négociant, elles ne sont pas encore à la portée du consommateur; il faut les fractionner, les tenir à sa disposition pour le moment où il les désirera, les préserver contre toutes les causes nombreuses de destruction ou d'avarie. Telle est la fonction des marchands, tel est leur travail, qui dans son genre est productif d'utilité sociale.

L'avantage direct du commerce est pour les nations, comme pour les industries, de leur procurer des choses qu'ils n'auraient pas pu produire du tout ou qu'ils n'auraient pu produire qu'au prix d'un travail plus considérable que celui par lequel ils ont obtenu les marchandises échangées contre ces choses; avec la même dépense de capital et de travail on pourvoit mieux à ses besoins.

Le commerce est avant tout un moyen de rendre les produits moins coûteux et d'accroître beaucoup la somme des satisfactions que l'homme peut tirer de son travail. En s'attachant uniquement à la formation du capital qui résulte d'un excédent des ventes sur les achats ou de la production sur la consommation, on néglige le principal pour l'accessoire.

Les avantages directs du commerce sont grands, moins pourtant que les avantages indirects. Le plus important de ceux-ci est de pousser au progrès dans les procédés de production, à la fois par la concurrence qui stimule le producteur et par l'appât du lucre croissant avec l'extension du marché. L'ouverture de nouveaux débouchés facilite les moyens d'acquérir les objets et en fait connaître de nouveaux.

Les avantages moraux du commerce ne sont pas moins considérables. Il met des hommes en contact avec d'autres hommes ayant des habitudes de pensée et d'action différentes; le commerce est la cause de la plupart des relations des peuples civilisés entre eux et avec les peuples moins avancés qu'ils font profiter de leur culture. Ces communications ont été la source de plus grands progrès, chaque peuple a profité des découvertes accomplies ailleurs et le patrimoine intellectuel de la race humaine, sa puissance sur la matière ont été considérablement accrues. L'échange des procédés industriels, des théories scientifiques, même des idées morales et politiques est la conséquence des relations commerciales.

II. Le commerce et la morale. — La théologie du haut moyen âge n'était pas favorable à la spéculation, au commerce exercé dans le but *unique* de lucre, de bénéfice illimité. Dans la *Somme théologique*, IIa IIæ, q. LXXVII, a. 4, saint Thomas s'exprime en ces termes : « Le propre du commerce est de s'appliquer aux échanges. Or, le Philosophe, au livre Ier de sa *Politique*, c. I, V, VI, distingue deux sortes d'échange. L'une est comme naturelle et nécessaire. C'est l'échange, soit en nature, soit en argent, commandé par les nécessités de la vie. Mais un tel échange n'est pas proprement le fait des commerçants, il l'est plutôt des chefs privés ou publics qui ont à pourvoir leur maison ou leur cité des choses indispensables à la vie. L'échange de la seconde espèce est celui d'une monnaie pour une autre ou d'objets quelconques pour de la monnaie; opéré non à cause des nécessités de la vie, mais en vue du lucre. Ce dernier échange est celui qui est regardé comme constituant proprement le commerce, selon le Philosophe, *op. cit.*, c. VI. Le premier échange est louable, puisqu'il satisfait à une nécessité naturelle, le second, au contraire, est justement blâmé (*juste vituperatur*), parce que de lui-même il satisfait à la convoitise du lucre, qui, loin de connaître quelque borne, s'étend à l'infini. C'est pourquoi le commerce, considéré en lui-même, a un certain caractère honteux (*quamdam turpitudinem habet*) comme n'impliquant pas en soi une fin honnête ou nécessaire. Toutefois, si le lucre, qui est le but du commerce, n'implique pas intrinsèquement quelque chose d'honnête ou de nécessaire, il n'implique non plus en soi rien de vicieux ou de contraire à la vertu. Dès lors, rien n'empêche que le lucre soit rattaché à quelque fin nécessaire ou même simplement honnête et ainsi le commerce sera rendu licite. Par exemple, un homme recherche dans le commerce un lucre modéré, mais il rattache celui-ci à l'entretien de sa maison ou même à l'assistance des indigents; ou bien, on se livre au commerce en vue de l'utilité publique, on veut que les choses nécessaires à l'existence ne manquent pas dans le pays, et le lucre, au lieu d'être visé comme fin, est seulement réclamé comme rémunération du travail (*quasi stipendium laboris*). »

Nous avons tenu à citer intégralement ce passage qui montre bien la pensée, toute la pensée de saint Thomas. Le lucre peut donc être honnête, le docteur angélique le reconnaît expressément, mais en soi il entraîne peu de considération. Le lucre sans limite était peu estimé, aussi a-t-il besoin d'un motif, et saint Thomas admet qu'il n'est pas illicite, quand on a pour but de subvenir à sa famille, aux indigents, ou de procurer des provisions nécessaires au public.

La plupart des auteurs anciens sont très sévères pour les commerçants. Ce qui caractérise pour eux la spéculation, c'est de vendre une chose plus chère qu'on ne l'a achetée, sans lui avoir fait subir la moindre modification. Quelques auteurs sont très rigoureux dans leurs appréciations. Jean Gerson s'exprime ainsi : *Vendere rem carius quam empta est, si notabilis sit excessus in lucro, omnibus miseriis, periculis et industriis hinc inde compensatis, est regulariter de se malum, et pejus si propter indigentiam proximi hoc fiat.* D'autres, au XVIIe siècle déjà, cherchent à étendre la légitimité du commerce. D'après saint Thomas, les commerçants, rendant des services, peuvent percevoir un profit légitime; ils peuvent avoir la rémunération de leur travail et aussi un profit qui est un *quasi stipendium*. Les docteurs du moyen âge considéraient surtout le rôle social du commerce et redoutaient avec raison l'amour immodéré du lucre. D'ailleurs, l'existence des foires, des marchés, l'essor du commerce maritime prouvent bien qu'on ne méconnaissait pas entièrement son utilité.

Les dangers du commerce, ce sont les fraudes si fréquentes en ces matières, la violation du juste prix, la poursuite du lucre, non pour une fin licite, mais dans le seul but de s'enrichir *in immensum*. A la fin du XIVe siècle, saint Antonin de Florence distingue un négoce modéré, licite, juste, et la *negociatio mundana* proprement dite, pleine de vices et souvent de fraudes. *Summa theol.*, part. I, tit. I, c. XVI. Ne peut-on pas admettre d'ailleurs qu'il demeure vrai qu'un négoce de pure spéculation, ayant pour but unique le lucre, ait besoin d'un titre ou d'une autre fin qui le justifie? On pourra discuter sur les qualités du motif, mais *en soi* cette idée n'est-elle pas éminemment favorable à la morale publique?

Si l'opinion des anciens théologiens à l'égard du commerce était plutôt empreinte de sévérité, les jugements que le public de notre siècle porte sur les transactions commerciales tombent dans l'excès contraire. On am-

nie indistinctement toutes les manœuvres par lesquelles les hommes s'enrichissent, même aux dépens de leurs semblables, pourvu qu'elles se produisent en grand et que le succès les couronne. Pour beaucoup de gens habiles toute la morale du commerce se réduit à cette règle : acheter le meilleur marché et vendre le plus cher possible.

Le progrès que nous avons constaté dans l'ordre économique n'existe malheureusement pas dans l'ordre moral. Assurément, même dans les âges de foi, où le christianisme était en plein épanouissement, la fraude et l'usure se donnaient libre carrière. Mais il y avait dans la société des ressources inépuisables de vertu et d'honneur, le nombre des hommes qui observaient dans le commerce une scrupuleuse probité était considérable et ils tenaient le premier rang dans l'estime de leurs concitoyens. Les conversions d'usuriers étaient fréquentes et publiques : ils restituaient largement et la conscience commune était raffermie. De nos jours, la corruption et les faciles indulgences débordent en cette matière. Rien n'est plus démoralisant que l'adulation dont sont entourés les grands hommes de la Bourse, les princes de la spéculation, dans la presse parisienne et dans certains salons, que l'indulgence dont on couvre l'origine de fortunes scandaleuses. On ne saurait être dupe de mots en un sujet de si grande conséquence ni se laisser prendre à de vagues généralités. L'hypocrisie en matière de probité règne singulièrement dans les nations modernes. Il faut d'autant plus s'en défier que si, dans les civilisations plus raffinées, la violence matérielle est devenue peu à peu répugnante à la majorité des hommes, ils n'en sont que plus portés à des fraudes qui restent trop souvent impunies. La vérité est que l'improbité, en grand comme en petit, depuis la falsification des denrées, les faillites frauduleuses, les incendies volontaires des maisons assurées, jusqu'aux gigantesques accaparements et aux coups de force de la Bourse, a pris une redoutable extension depuis que les croyances religieuses ont fléchi.

La loi civile ne peut atteindre tous les actes coupables, elle doit en laisser un grand nombre impunis pour ne pas empêcher le bien de se produire. Il n'en importe que plus de former la conscience individuelle et publique. La conscience individuelle d'abord, car la pénétration des idées de justice dans le plus grand nombre d'âmes est le moyen primordial de moralisation. La conscience publique aussi; car l'opinion, par la presse, par l'association, voire par cette mise en interdit qu'on appelle le *boycottage*, peut beaucoup faire prévaloir la morale dans les affaires.

Une saine morale demande aux commerçants : 1° d'observer dans toutes leurs opérations les règles de la justice commutative; 2° d'accomplir le précepte de la charité dans la mesure où il est obligatoire pour chacun, selon ses facultés et d'après les circonstances; 3° de subordonner leur recherche du gain au but suprême de la vie par une discipline intérieure. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXVII, a. 1, 2.

L'acte primordial du commerce, étant la vente-achat, doit satisfaire aux règles de justice propres à ce contrat. Voir ce mot. Nous nous bornerons à rappeler brièvement les principales. Dans tout contrat, le consentement doit être libre; or la liberté des contractants peut être viciée par deux causes : la *crainte* et l'*erreur*. Pour ce qui est de la crainte, il suffit de faire remarquer que les faits de violence sont devenus insignifiants dans notre état social. Quant à l'erreur seule, isolée des manœuvres qui ont pu la déterminer, elle n'est une cause de nullité que lorsqu'elle tombe sur la substance même de la chose qui en est l'objet. Mais le dol qui produit l'erreur et la tromperie sur la qualité ou la quantité de la marchandise vendue sont d'autant plus fréquents que le commerce s'étend et que la moralité professionnelle diminue.

La dissimulation par le vendeur des vices de la chose, s'ils sont cachés ou si, par sa position de marchand, il est seul en état de les connaître, est contraire à la morale. La loi civile n'a pu faire de ce principe qu'une application assez restreinte aux vices rédhibitoires. Les lois récentes dans tous les pays ont réprimé, même par des peines correctionnelles, les simples tromperies ou appellations mensongères données à des produits d'un usage général sur lesquels la fraude est particulièrement dangereuse pour la santé ou pour la production, tels que les vins, les beurres, les engrais... Ces fraudes, en effet, ont pris de nos jours une redoutable extension, en proportion même des progrès de la chimie et de la plus grande capacité professionnelle des producteurs. Comme il ne faut rien exagérer, on doit leur tenir compte des usages commerciaux. Saint Antonin de Florence a prévu au XVe siècle un cas qui se présente fréquemment de nos jours. « Certains marchands sophistiquent leurs produits afin de réaliser un bénéfice honnête, parce que s'ils vendaient les produits purs, les acheteurs n'en voudraient pas donner un juste prix, parce que les autres marchands vendent moins cher les denrées mélangées. Dans ce cas, ils peuvent être excusés, pourvu que les mélanges ne soient point nuisibles à la santé. » *Summa theol.*, part. I, tit. I, c. XVII, § 4.

L'application principale de la justice commutative au contrat de vente est celle du *juste prix*. Voir ce mot. La règle du juste prix est l'application juridique de cette notion que dans les contrats commutatifs les produits ou les services échangés doivent être équivalents, puisque l'avantage que reçoit l'une des parties est la cause de l'avantage qu'elle s'engage à procurer à l'autre.

Les plus anciens monuments du droit canonique insistent sur l'injustice qu'il y a à abuser de la position spéciale d'un acheteur pour lui vendre au delà du prix courant : *placuit ut presbyteri admoneant plebes suas, ut et ipsi hospitales sint et non carius vendant transeuntibus quam mercato vendere possint. Decret.*, de Grégoire IX, c. *Placuit*, 1, 10, *De emptione et venditione*, l. III, tit. XVII. D'après saint Thomas, qui généralise la solution, il est également injuste d'acheter au-dessous du juste prix et de vendre au-dessus. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXVII, a. 1, 4. La spéculation commerciale, la recherche du gain ne pouvaient plus désormais s'exercer que sur les éléments impersonnels du marché et non plus exploiter la situation personnelle de tel ou tel acheteur.

Par la règle du juste prix, la liberté nécessaire aux transactions, la légitime recherche de l'intérêt personnel n'étaient nullement exclues, car saint Thomas ajoute avec beaucoup de justesse : *Justum pretium non ut punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.* C'est là-dessus que les théologiens postérieurs ont basé leur distinction entre le *supremum*, le *medium* et l'*infimum justum pretium*, disant qu'il est défendu de vendre au-dessus du *supremum* et d'acheter au-dessous de l'*infimum justum pretium*, sans que cette classification ait ajouté plus de précision au principe posé par le grand docteur.

Le juste prix est fixé par la commune estimation des acheteurs et des vendeurs, c'est-à-dire par l'offre et la demande; mais pour que le jeu de l'offre soit un mode légitime de détermination des prix — et là où il est possible, il est le seul légitime — il faut un certain nombre de conditions économiques : amplitude du marché, connaissance de la chose objet du contrat chez les parties, liberté de leur part; en un mot, il faut que la concurrence existe en fait comme en droit. Là où elle ne peut se produire, le législateur est obligé, comme de nos jours, d'en revenir aux taxations de prix pour empêcher les abus du monopole.

Parmi les manœuvres employées pour fausser le juste

prix, la plus commune est la constitution des monopoles (voir ce mot) artificiels par la coalition des détenteurs d'une marchandise.

Une autre pratique est l'élimination des concurrents en vendant au-dessous du prix normal pendant un certain temps, dans le but de relever ensuite les prix. Il ne faut pas se tromper sur l'expression « vendre au-dessous du juste prix ». Tel prix ruineux pour un producteur peut ne pas l'être pour un autre, et ces luttes industrielles, en forçant chacun à réduire son prix de revient, sont la source du bon marché réel et définitif. Puis, le grand nombre des concurrents étant souvent un mal, les mesures prises de concert par les producteurs pour en réduire le nombre peuvent-elles être condamnées, si d'ailleurs la concurrence s'exerce loyalement? On ne démontre pas que la possession en matière de clientèle suffise à constituer un monopole. Néanmoins, ne peut-il se faire qu'en agissant ainsi on pèche et même gravement contre la charité? Évidemment oui, si, sans y être contraint par sa propre nécessité, en faisant désister le concurrent, on le prive d'un moyen nécessaire à son existence ou à sa situation. Mais encore une fois on ne voit pas qu'il y ait là une violation de justice. Un commerçant peut-il abaisser le prix de vente au-dessous du prix rémunérateur au risque de ruiner ses concurrents? A part la considération de charité que nous venons d'indiquer, peut-on taxer d'injustice celui qui abandonne à l'acheteur le bénéfice auquel il avait droit et même lui livre quelque chose du sien?

III. Le commerce et le droit canon. — La législation positive de l'Église interdit aux clercs de se livrer au commerce, c. *Secundum*, 6, x, *Ne clerici vel monachi*, l. III, tit. L; const. *Apostolicæ servitutis*, du 25 février 1741; Clément XIII, const. *Cum primum*, du 17 septembre 1759. La raison de cette prohibition est facile à comprendre. Entre la dignité sacerdotale et la profession commerciale, il y a incompatibilité. Il ne convient pas que le ministre de Dieu se laisse absorber par le négoce, que celui qui s'est séparé du monde pour entrer au service de l'Église soit engagé dans les luttes, les compétitions, les responsabilités de la spéculation commerciale. Voir col. 232.

Considérons de plus près les termes et l'extension de cette loi ecclésiastique.

Sous le nom de *clercs*, il faut entendre non seulement tous ceux qui ont reçu les ordres sacrés, mais encore tous ceux qui ont reçu les ordres mineurs, s'ils possèdent un bénéfice, et, selon l'opinion la plus probable, ceux-ci doivent s'abstenir, même dans le cas où ils ne posséderaient pas de bénéfice, pourvu qu'ils aient d'ailleurs des ressources suffisantes pour vivre. Cf. Schmalzgrueber, l. III, tit. L, n. 27, 28. La loi atteint aussi les religieux de l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire les membres des ordres ou congrégations approuvées par l'Église. Quant aux novices ils ne sont pas soumis à cette loi; ils l'observeront toutefois par raison de convenance.

Ce qui est défendu, c'est le commerce dans le sens strict (*negociatio lucrativa seu quæstuosa*): acheter un objet dans l'intention de le revendre plus cher, sans lui faire subir de transformation. Ainsi, pour constituer un acte commercial, d'après le droit canon, quatre conditions sont requises : 1° acheter et vendre un objet; 2° le vendre dans le même état; 3° le vendre plus cher; 4° avec l'intention de réaliser un bénéfice.

Le bénéfice du négoce provient-il du troc sans qu'il y ait achat ou vente, l'opération tombe dans la catégorie des actes commerciaux interdits aux clercs. Par contre, acheter des marchandises, les transformer par son travail pour les revendre plus cher — par exemple acheter des raisins pour en faire du vin — ce n'est pas à proprement parler du commerce, c'est de l'industrie (*negociatio artificialis seu industrialis*).

En principe, est également défendu le commerce dit *negotiatio politica;* il peut encore avoir lieu de nos jours, par exemple lorsque des missionnaires en temps de famine achètent du blé et autres marchandises pour leurs néophytes. Cf. Schmalzgrueber, l. III, tit. L, n. 13, 14; Wernz, *Jus decretal.*, t. II, n. 219, p. 312, 313.

L'industrie est-elle défendue aux clercs?

Oui, lorsqu'ils achètent la matière première pour la faire transformer par des ouvriers engagés à cet effet, dans le but de vendre le produit avec bénéfice. Par exemple, Pierre achète des raisins, loue des ouvriers pour en faire du vin qu'il vend ensuite avec gain. D'après l'opinion commune des théologiens et des canonistes, on trouve dans cette opération industrielle l'esprit de lucre qui caractérise le commerce proprement dit et est incompatible avec l'état clérical. Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVI, n. 34.

Si au contraire la matière est transformée par le travail personnel des clercs, l'industrie alors n'a plus rien d'illicite. Ce n'est plus du commerce proprement dit. Saint Paul n'a-t-il pas vécu du travail de ses mains? Les anciens moines ne vivaient-ils pas du produit de leur travail? Au reste, cette pratique a-t-elle été autorisée par plusieurs canons. Citons le IVe concile de Carthage, *Decret.*, c. *Clericus*, 3, XCI, *Clericus victum et vestimentum sibi : Clericus victum et vestimentum artificiolo vel agricultura, absque sui officii dumtaxat detrimento paret.* En tout cas, les clercs doivent s'abstenir des métiers peu convenables à leur condition. L'agriculture et l'industrie extractive ne sont point comprises dans la prohibition de l'Église, alors même qu'on ferait appel à la main-d'œuvre étrangère. Dans les opérations de ce genre, en effet, ne se trouve pas le caractère spécifique du commerce : acheter une marchandise pour la revendre. Ce qu'on vend en effet ce sont les fruits ou les produits de biens possédés légitimement.

Ainsi il est permis aux clercs de faire du pain avec le froment de leurs récoltes et de le vendre avec bénéfice, de vendre le vin provenant de leurs vignes et fabriqué par des ouvriers loués à cet effet. De très bons auteurs, Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 17; Lugo, *loc. cit.*, n. 30, admettent qu'il est permis à un clerc de faire extraire le minerai contenu dans son fonds de le faire transformer par des ouvriers en métal ouvré et de vendre le produit avec bénéfice. Remarquez toutefois que si ce mode d'exploitation avait une certaine extension, occupant un grand nombre d'ouvriers, il pourrait avoir avec l'état clérical la même opposition que le commerce proprement dit; et donc il semble bien qu'une entreprise de ce genre soit *implicitement* interdite aux clercs par le droit canon. Dans les cas semblables, on ne saurait donner de règle générale; mais il faudra recourir à l'Ordinaire qui jugera, d'après les usages locaux et l'opinion publique, si tel genre d'industrie peut être autorisé ou non.

Dans le cas où un clerc n'aurait pas d'autre moyen de subvenir à son existence ou à celle de parents dont il a la charge, le commerce ne lui serait pas interdit. Aucune loi purement ecclésiastique n'oblige, en présence d'une nécessité grave. Lugo, *loc. cit.*, n. 37; S. Alphonse, l. IV, n. 837. En pareille circonstance on demandera au plus tôt la permission : en Italie et dans les îles adjacentes à la S. C. du Concile, hors d'Italie à l'évêque du diocèse. La dispense se trouve annulée *ipso jure*, dès que cesse l'état d'indigence allégué dans la demande ou que se produisent d'autres moyens de subvenir aux nécessités des personnes intéressées. Clément XIII, const. *Cum primum.*

Un clerc peut-il faire par autrui le commerce qu'il ne peut exercer par lui-même? Cette question, qui a divisé les anciens casuistes, a été tranchée par Benoît XIV. Dans la constitution citée plus haut, il décide que si un clerc vient en possession d'une entreprise commer-

ciale — par héritage ou autrement — il doit au plus tôt s'en défaire. Dans le cas où il ne pourrait sans dommage sérieux effectuer immédiatement cette cession, le clerc continuera pendant le temps nécessaire, après avoir demandé l'autorisation à qui de droit.

Acheter des *obligations* de sociétés industrielles ou commerciales ne rentre en aucune façon dans la sphère des opérations commerciales interdites aux gens d'Église. L'obligataire, en effet, n'est point membre de la société, ne participe pas à ses opérations, il n'est que prêteur d'une certaine somme. Le revenu fixe provenant de l'obligation n'est pas autre chose que l'intérêt de la somme prêtée et le prêt avec intérêt n'est point défendu aux clercs.

La même solution s'applique-t-elle aux *actions* des sociétés industrielles et commerciales? L'actionnaire est membre de la société, participe aux risques de l'entreprise et touche un dividende variable avec les profits réalisés par la société. Sur cette question les moralistes ne sont pas d'accord. Un bon nombre d'auteurs déclarent cette pratique illicite. Citons d'Annibale, t. III, n. 157; Konings, t. I, n. 1132; Van der Moore, *De statibus particularibus*, n. 10; et (en partie du moins), Lemhkuhl, t. II, n. 612. La raison principale, apportée par ces auteurs, est que les opérations des sociétés en question étant commerciales, les membres sont en toute vérité des commerçants. Qu'on ne dise pas que les actionnaires ne font pas le commerce par eux-mêmes, puisque le droit canon défend aux clercs le commerce par intermédiaire. A l'appui de cette opinion on apporte plusieurs décisions des Congrégations romaines, qui dans certains cas particuliers déclarent illicite l'achat d'actions par les clercs ou bien accordent une dispense. D'autres théologiens estiment que l'achat par un clerc d'actions de sociétés industrielles ou commerciales n'offre rien d'illicite. On peut citer Sanguinetti, *Juris eccles. priv. instit.*, n. 217; Berardi, avec certaines restrictions, *Praxis conf.*, n. 3, p. 599; Aertnys, *Theol. mor.*, t. I, *De stat cler.*, n. 70; Gury, t. II, n. 105; Génicot, *Theol. mor. institut.*, t. II, n. 41. Voici les raisons qui dictent le jugement de ces théologiens : 1° Celui qui, tout en achetant des actions, n'intervient pas dans la direction ou l'administration de l'entreprise, ne fait certainement pas le commerce, dans le sens de la constitution de Benoît XIV. D'après ce document, en effet, lorsqu'il exerce le commerce par intermédiaire, le clerc doit influer *efficacement* sur la direction de l'entreprise. Or la plupart du temps les détenteurs d'actions, ou bien n'ont aucune part effective dans l'administration, ou bien, s'ils jouissent de ce droit, rien ne les oblige à en user. 2° La distinction entre les obligations et les actions est moins tranchée que ne le soutiennent les adversaires. Les porteurs d'obligations ne sont pas affranchis de tout risque dans les affaires de la société. La fièvre de l'or, si opposée à l'esprit clérical, qui trop souvent s'empare des actionnaires, peut atteindre aussi les obligataires, et, en tous cas, elle résulte bien plus des passions humaines que de l'entreprise elle-même.

Quelques auteurs distinguent les actions d'une société nouvelle et celles d'une société déjà constituée; ils permettent aux clercs d'acheter celles-ci et leur défendent celles-là. Cette distinction ne paraît pas fondée en raison. Les motifs allégués par les défenseurs de la première opinion, s'ils ont force démonstrative, s'appliquent également à l'une et l'autre hypothèse. On sait aussi que la spéculation s'attache de préférence aux actions en cours d'émission, lesquelles jouissent d'ordinaire d'une assez forte prime. Wernz, *Jus decret.*, t. II, p. 315, scholion, est d'avis qu'il n'est point défendu aux clercs d'acheter des actions de sociétés industrielles — sociétés de mines, de chemins de fer, etc. — mais qu'il leur est interdit d'acheter des actions de sociétés commerciales. A moins qu'il ne s'agisse d'actions de sociétés financières pratiquant l'agiotage, cette distinction ne nous paraît pas ressortir de la législation canonique.

Les plus anciennes réponses des Congrégations romaines sont assez obscures, voir Ballerini-Palmieri, n. 317, mais une décision de la S. C. de l'Inquisition du 15 avril 1885 semble permettre de se servir en pratique de l'opinion plus bénigne. Voici cette réponse : *Juxta exposita et attentis peculiaribus temporum circumstantiis, personas ecclesiasticas non esse inquietandas, si emerint aut emant actiones vel titulos mensæ nummulariæ, dummodo paratæ sint stare mandatis S. sedis, et se abstineant a quolibet negotiatione dictarum actionum seu titulorum et præsertim ab omni contractu, qui speciem habeat ut vulgo dicitur dei giochi di borsa.* Il est donc interdit aux clercs d'acheter *habituellement* des actions ou obligations pour les revendre avec bénéfice. Ce serait, assurément, du commerce interdit par la législation de l'Église. Tout clerc, possédant un capital mobilier, peut faire les opérations nécessaires à la bonne gestion de sa fortune, par exemple vendre des titres qui sont en hausse, en acheter d'autres qui sont en baisse, etc.

En soi, la violation par les clercs de la défense de faire le commerce entraîne une faute grave. Cela résulte des termes sévères des lois ecclésiastiques et des peines rigoureuses qu'elles infligent aux délinquants. L'infraction pourra être légère, s'il s'agit d'une matière de peu d'importance. Si l'on excepte l'excommunication prononcée contre les missionnaires qui font le commerce, les peines portées par le droit canon — l'excommunication et la suspense — sont *ferendæ sententiæ*. On s'est demandé si un acte isolé de commerce, même en matière grave, tombait sous le coup de la loi. Il semble que non, parce que les textes de loi cités plus haut parlent de ceux qui font habituellement le commerce (*exercentes negotiationem*) et cette expression indique une succession d'actes moralement unis par l'intention de les continuer. Cependant, par une disposition de la S. C. de l'Inquisition, les missionnaires, tant séculiers que réguliers, sont passibles des punitions canoniques pour un seul acte de commerce. Décret du 4 décembre 1872.

Voir les ouvrages généraux d'économie politique et de théologie morale. — Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Gœttingue, 1824-1826; 4e édit., trad. française, 7 vol.; Mac Cullagh, *Industrial history of free nations*, 2 vol., Londres, 1846; Scherer, *Allgemeine Geschichte des Welthandels*, Leipzig, 1852; trad. franç., 2 vol., Paris, 1857; Beer, *Allgemeine Geschichte des Welthandels*, 5 vol., Vienne, 1860-1884; Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, 2 vol., Stuttgart, 1879; trad. franç.; J. Falke, *Geschichte des deutschen Handels*, Leipzig, 1859-1860; Leone Levi, *History of British Commerce*, Londres, 1880; H. Pigeonneau, *Histoire du commerce de la France*, 2 vol., Paris, 1885-1889.

C. Antoine.

COMMISSION (PÉCHÉ DE). Le péché de commission, appelé aussi péché d'action, est, par opposition au péché d'omission, la violation d'une loi négative défendant le mal, tandis que par le péché d'omission on enfreint une loi ordonnant le bien. « Le péché d'action, en tant qu'il est opposé à celui d'omission, est celui par lequel on fait, soit par pensée, soit par parole, soit de quelque autre manière que ce puisse être, ce que la loi de Dieu défend; et celui d'omission est celui par lequel on omet et l'on manque de faire ce qu'elle commande. L'un est la transgression d'un précepte négatif qui défend un mal, l'autre d'un précepte affirmatif qui commande un bien. » *Conférences d'Angers, Sur les péchés*, 4e conf., q. IV, a. 1, Besançon, 1823, t. II, p. 260.

C'est la doctrine de saint Thomas. Le docteur angélique, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXIX, a. 2, traite *ex professo* la question et donne sans cesse au péché de

commission le nom de *transgression* qu'il oppose à *omission*. De fait, ce nom répond peut-être le mieux à sa nature. Ce mot, en effet, selon l'explication du saint docteur, est emprunté à l'ordre physique. Il y a transgression dans un mouvement corporel, quand on dépasse (*graditur trans*) le terme fixé. En morale, le terme est fixé par le précepte négatif. Quiconque, par conséquent, enfreint un de ces préceptes passe les bornes du licite, *transgreditur*.

On voit donc facilement pourquoi un grand nombre de théologiens disent que le péché de commission se caractérise *per tendentiam in objectum dissonum*, qu'il renferme une malice positive en tant qu'il est essentiellement subversif de l'ordre moral, surtout quand il s'agit de la loi naturelle; tandis que l'omission consiste purement et simplement dans la privation d'un bien qui devrait se faire. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. XX, c. x, p. I.

Voilà pourquoi aussi saint Thomas, *ibid.*, a. 4, enseigne que le péché de transgression est en soi plus grave que le péché d'omission. La principale raison qu'il en donne est celle-ci : un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne davantage de la vertu. Or il faut bien avouer que rien n'est plus à l'antipode d'une vertu que le vice qui lui est opposé. Être seulement privé de cette vertu est beaucoup moins en comparaison, *sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album*. Or précisément la transgression est le contraire d'un acte de vertu, au lieu que l'omission en est seulement la privation. D'où il faut conclure que le péché de commission diffère en gravité du péché d'omission.

Mais on peut pécher contre une seule et même vertu, soit par commission, soit par omission. Ces péchés sont-ils spécifiquement différents? Les moralistes répondent, Marc, *Institutiones alphonsianæ*, n. 324, reg. 2ª, Rome, 1904, t. I, p. 203; Konings, *Theol. mor.*, n. 212, Boston, 1874, t. I, p. 88; Noldin, *De principiis*, n. 276, Inspruck, 1905, p. 315 : si ces péchés se ramènent matériellement au même point *in ordine virtutis læsæ*, il n'y a pas de différence entre les deux; voler quelqu'un, par exemple, ou ne pas lui payer les dettes qu'on a contractées envers lui ne sont pas deux espèces différentes d'injustice. En dehors de ces cas, les théologiens font des péchés de commission et d'omission deux espèces différentes, *quando lædunt diversa ejusdem virtutis bona seu officia*. Ainsi le désespoir et l'omission des actes d'espérance prescrits, la haine de Dieu et l'omission des actes de charité obligatoires, sont tout autant de péchés spécifiquement distincts.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXIX; Noël Alexandre, *De peccatis*, c. I, a. 6, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XI, col. 691, 692; *Les conférences d'Angers, Sur les péchés*, 4ᵉ conf., q. IV, a. 1, Besançon, 1823, t. II, p. 260; Marc, *Institut. alphonsianæ*, n. 316, 324, Rome, 1904, t. I, p. 195, 203, et, en général, les auteurs de théologie morale, dans le traité *De peccatis*.

G. BLANC.

COMMODAT. — I. Définition. II. Historique. III. Obligations.

I. DÉFINITION. — Le commodat, ou prêt à usage, est un contrat par lequel l'une des parties procure gratuitement à l'autre l'usage d'une chose, à la charge par cette dernière de rendre la chose après en avoir retiré l'usage déterminé par la convention des parties.

De cette définition découlent les conditions requises pour qu'il y ait commodat.

1° Il faut qu'il y ait remise de la chose, autrement, comment l'emprunteur acquerrait-il le droit de s'en servir? Une simple remise matérielle suffit, et il n'est point nécessaire que le prêteur soit propriétaire de la chose, puisqu'il n'en transfère à l'emprunteur ni la propriété, ni la possession proprement dite, mais seulement la *simple détention*. La convention de prêter, sans la remise de la chose, serait obligatoire, mais, par elle-même, elle ne constitue pas le contrat *réel* de prêt, le commodat, avec les effets qui lui sont propres.

2° La chose doit être remise à l'emprunteur avec la faculté de s'en servir. Il est évident que si la chose était principalement ou uniquement confiée à sa garde, ce ne serait plus un prêt à usage, mais un dépôt.

3° Il faut que l'emprunteur soit tenu de rendre l'objet même qu'il reçoit. S'il lui suffisait de rendre un objet pareil, il y aurait prêt de consommation et non prêt à usage. Par conséquent les choses qui se consomment par le premier usage ne peuvent pas, en général, faire l'objet d'un commodat; à moins que l'usage auquel on les destine ne comporte pas la consommation. Cela a lieu, par exemple, lorsqu'elles sont prêtées *ad pompam et ostentationem*. En dehors de cette restriction, tout ce qui est dans le commerce peut être matière d'un prêt à usage. Code civil, a. 1818.

4° Il faut qu'aucun prix ne soit exigé par le prêteur. Le commodat est, en effet, essentiellement gratuit. Si donc, en vous remettant une chose pour vous en servir, j'exige de vous une rétribution quelconque, le contrat formé entre nous n'est pas un commodat, mais un louage, ou toute autre convention.

II. HISTORIQUE. — 1° *Droit grec.* — Le commodat était pratiqué en Grèce sous le nom de χρῆσις. Ce qui le distingue du prêt ordinaire (δανεισμός), c'est que l'emprunteur ne devient pas propriétaire de la chose prêtée; il a seulement le droit de s'en servir; c'est aussi que ce contrat est essentiellement gratuit, tandis que, dans le prêt ordinaire, le prêteur transfère à l'emprunteur la propriété de la chose et stipule habituellement des intérêts.

2° *Droit romain.* — Tel que nous l'avons décrit plus haut, le commodat dans l'histoire du droit romain remonte à une époque relativement récente. La remise d'une chose avec convention de restitution ne fut pas dans le principe suffisante pour faire naître une obligation à la charge de l'*accipiens*. Toutefois, si celui-ci venait à manquer à ses engagements, on considérait qu'il avait commis un délit et on donnait contre lui une action *ex delicto*, remplacée plus tard par une action *in factum*.

Un autre procédé postérieur en date à celui qui vient d'être indiqué consistait à transmettre la chose par un mode solennel, *mancipatio* ou *in jure cessio*, auquel on adjoignait un *pactum fiduciæ* par lequel l'acquéreur s'engageait, sous sa foi, à retransférer à l'époque convenue la propriété de la chose au *tradens*. Ce pacte, sanctionné sans doute dans le principe par l'action *ex delicto*, ne tarda pas à devenir un acte juridique, donnant naissance à une action propre, l'*actio fiduciæ*. La nécessité de recourir à un mode solennel pouvait être un obstacle à la convention, lorsqu'une des parties était un *pérégrin*. On admit alors que la convention de restitution accompagnée de la remise de la chose, *res*, suffirait pour donner naissance au contrat. Telle est, suivant l'opinion généralement admise, l'origine des contrats *re*.

3° *Droit français.* — Sous la dénomination générale de prêt à usage, le code civil comprend non seulement le prêt à usage proprement dit, le commodat du droit romain, mais encore une autre convention qui avait reçu dans cette législation le nom particulier de précaire, *precarium*. Le précaire était une espèce de commodat dans lequel l'emprunteur était tenu de restituer la chose dès qu'il plairait au propriétaire d'en exiger la restitution. Dans le commodat, au contraire, la restitution ne pouvait être exigée qu'après le temps ou l'usage convenu.

III. OBLIGATIONS. — 1° *Obligations de l'emprunteur.* — 1. L'emprunteur doit rendre, à l'époque et aux lieux convenus, la chose qui lui a été prêtée, telle qu'il l'a

tenue avec les fruits et produits que cette chose a pu donner entre ses mains. Code civil, a. 1880.

2. Obligé de rendre la chose, l'emprunteur doit veiller à sa conservation. Il doit, d'après le code, apporter à l'exécution de cette obligation tous les soins d'un bon père de famille, c'est-à-dire d'un propriétaire soigneux et diligent.

L'emprunteur, en principe, ne répond pas des cas fortuits, mais il faut qu'il s'agisse de ces cas fortuits qu'on ne peut pas prévenir, parce qu'il est impossible d'y résister et qu'on appelle pour cette raison des *cas de force majeure*. L'emprunteur répondrait ainsi d'un vol fait sans violence, s'il avait pu éviter ce vol en gardant plus soigneusement la chose. Il répondrait même des cas de force majeure, si la chose n'y avait été exposée que par sa faute. C'est ainsi, par exemple, que l'emprunteur répondrait de la perte, même fortuite — comme le disent les textes romains et avec eux le code civil — si cette perte n'était arrivée que par suite de l'emploi de la chose à un autre usage que celui pour lequel elle avait été prêtée. On l'avait prêtée pour la maison, par exemple, l'emprunteur l'emporte en voyage et elle tombe entre les mains des brigands. De même, mis en demeure de restituer la chose au temps convenu, l'emprunteur continue de s'en servir. Si la chose vient à périr par cas fortuit, parce qu'elle est restée entre ses mains, il en devra la valeur.

L'emprunteur répondrait encore du dommage de la chose prêtée, s'il avait pu en garantir cette chose en employant la sienne propre. Code civil, a. 1881, 1882.

Enfin l'emprunteur serait tenu, même des cas fortuits, s'il s'en était expressément chargé au moment du contrat, ou si la chose avait été estimée en la prêtant. On présumerait, dans ce dernier cas, qu'il a été entendu entre les parties qu'à tout événement l'emprunteur aurait à rendre la chose ou sa valeur. Code civil, a. 1883.

Remarquez que, dans ces différents cas, l'obligation de restituer, si la perte de l'objet n'est pas due à une faute théologique, ne s'impose pas avant la sentence du juge. Telle est l'opinion la plus probable des théologiens. Il ne semble pas, en effet, que le législateur ait voulu accorder plus qu'une action judiciaire en restitution ou en réparation de dommages.

3. L'emprunteur ne doit employer la chose qu'à l'usage pour lequel elle a été prêtée et qui se détermine d'après la nature et la destination de la chose ou la convention des parties. Autrement et s'il a fait tort au prêteur, il devra des dommages-intérêts, au moins après la sentence du juge.

2° *Obligations du prêteur*. — En principe, le prêt à usage n'oblige que l'emprunteur, qui est tenu immédiatement de conserver et de rendre la chose prêtée. Mais il peut arriver que le prêteur devienne lui-même l'obligé de l'emprunteur, par suite de certains faits ultérieurs et accidentels, ayant néanmoins leur cause dans le contrat. Voilà pourquoi le prêt à usage est rangé parmi les contrats *synallagmatiques imparfaits*. D'autre part, le prêt à usage est aussi un contrat de *bonne foi*, en ce sens qu'il appartient aux juges de déterminer *ex æquo et bono* avec une entière liberté l'étendue des obligations que chaque partie a entendu contracter.

Il résulte de cette nature particulière du prêt à usage que le prêteur peut se trouver tenu de plusieurs obligations vis-à-vis de l'emprunteur. Voici les principales :

1. Il y aurait dol de la part du prêteur à exiger la restitution de la chose avant que l'emprunteur ait retiré de cette chose l'usage convenu. Quelques interprètes du droit romain ayant voulu établir une exception à cette règle pour le cas où le prêteur lui-même aurait besoin de la chose prêtée, leur théorie a passé dans l'art. 1889 du code civil. Mais cet article exige qu'il s'agisse d'un besoin *survenu depuis le prêt, pressant et imprévu*. Les juges ont du reste un pouvoir discrétionnaire. Alors même que la chose aurait été prêtée pour être restituée à la première réquisition du prêteur, celui-ci ne pourrait pas la réclamer sans délai et à contre-temps, de manière à causer un préjudice considérable à l'emprunteur.

2. Le prêteur est tenu d'indemniser l'emprunteur du dommage qu'il lui cause par son dol. C'est ainsi qu'il est responsable, comme le décident les lois romaines, lorsqu'il a prêté sciemment un tonneau gâté dans lequel le vin du commodataire s'est altéré. Ce préjudice est, en effet, la conséquence directe de son dol. Code civil, a. 1891.

3. Le prêteur doit rembourser à l'emprunteur les dépenses que celui-ci a faites pour la conservation de la chose et sans laquelle cette chose eût péri. Mais il faut, d'après l'art. 1890 du code civil, que ces dépenses aient été *nécessaires* à la conservation de la chose, *extraordinaires*, et tellement *urgentes* que l'emprunteur n'ait pas pu en prévenir le prêteur. Les dépenses, qui sont la condition même de l'usage, restent naturellement à la charge de l'emprunteur.

Pour assurer l'exécution des obligations dont le prêteur pouvait ainsi se trouver tenu envers lui, l'emprunteur avait, en droit romain, lorsqu'il était encore nanti de la chose, le droit de se refuser à restituer cette chose et celui de la retenir par devers lui, en quelque sorte à titre de gage, jusqu'à ce que l'autre partie eût accompli ses obligations. Il y aurait eu dol, en effet, de la part du prêteur, à demander la restitution de la chose avant d'avoir satisfait à ses propres obligations.

Toutefois, ce droit de rétention n'aurait pu être exercé pour des créances qui n'auraient pas été connexes, c'est-à-dire qui n'auraient pas eu leur cause dans le commodat. Ces décisions devraient encore être données aujourd'hui. « L'emprunteur, dit à la vérité l'art. 1885 du code civil, ne peut pas retenir la chose par compensation de ce que le prêteur lui doit. » Mais cette formule incomplète et trop générale, dont s'est servi cet article, semble devoir être interprétée en ce sens que l'emprunteur ne peut pas retenir la chose pour des créances qui n'auraient pas leur cause dans le contrat.

Caillemer, *Le contrat de prêt à Athènes*, Paris, 1870; *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 1403; Accarias, *Précis de droit romain*, t. II; Maynz, *Cours de droit romain*, t. II; May, *Éléments de droit romain*, t. II.

C. ANTOINE.

COMMODIEN. — I. Vie. II. Œuvres. III. Appréciation.

I. VIE. — Parmi les anciens, le premier qui ait parlé de Commodien c'est Gennade, *De script. eccl.*, 15, *P. L.*, t. LVIII, col. 1068. Mais il ne dit rien de sa vie, de son origine, de ses fonctions, de son rôle; il se contente simplement de caractériser d'un mot l'objet, le but et la forme de son œuvre. Il est ensuite question de cet auteur dans le décret dit de Gélase, qui rangea ses ouvrages parmi les *non recipiendi*. *P. L.*, t. LIX, col. 163. Dans la suite on ne retrouve plus son nom que dans Honorius d'Autun, qui dépend lui-même de Gennade. *De script. eccl.*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 213.

Le seul nom qu'on connaisse de lui est *Commodianus*, inscrit sous forme d'acrostiche, à la fin de ses *Instructiones*, avec le qualificatif de *mendicus Christi*. Cet acrostiche révélateur de 26 vers doit se lire de bas en haut dans l'*Instructio* qui a pour titre : *Nomen Gazæi*, et, d'après les manuscrits, *Gasei*. Mais qu'entendre par là? Serait-ce pour désigner son lieu d'origine, la ville palestinienne de Gaza? Ne serait-ce pas plutôt une allusion transparente à sa manière de vivre du fruit des aumônes? Dans ce dernier cas, le mot γάζα, *gazam*, trésor, lui aurait fourni *gazæus*, c'est-à-dire l'obligé du trésor de l'Église, celui qui ne revendique d'autre titre que celui de *mendiant du Christ*. *Instr.*, LXXX. *P. L.*,

t. v, col. 260. Besson, *Commodien, sa place dans la littérature chrétienne,* dans la *Revue de Fribourg,* 1903, p. 261 sq., a signalé le fait que Gazeus est un nom propre dans d'anciennes inscriptions latines. *Corpus inscript. latin.,* t. v, n. 645, 1587. Commodien a donc pu changer de nom et prendre *Commodianus* comme surnom pour des raisons particulières que nous ignorons. Harnack, *Die Chronologie,* Leipzig, 1904, t. II, p. 436. Mais M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1905, t. III, p. 458-461, rejette toutes ces explications et suppose que le mot *Gasei* est une sorte d'énigme, un mot artificiel composé d'une série d'abréviations.

Le lieu d'origine de Commodien reste incertain. Pour les uns, il aurait été originaire de l'Afrique du Nord, de l'Afrique proconsulaire, de Carthage ou de ses environs. On le conjecture, à défaut d'autres indications, de son style et de ses attaches littéraires. Sa langue, en effet, est barbare comme celle des populations carthaginoises; elle est remplie de vocables étrangers à la pure latinité, mais d'usage courant chez les puniques latinisés; et certains passages de ses œuvres sont si étroitement apparentés avec des passages parallèles de Tertullien et de saint Cyprien qu'ils semblent n'avoir pu être écrits que par un compatriote de ces deux illustres Africains. Bardenhewer, au contraire, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 584, le range parmi les écrivains occidentaux qui ne sont ni romains, ni africains; c'est dire qu'il n'admet pas comme prouvée son origine africaine; car ses prétendus africanismes appartiennent au domaine commun de la littérature chrétienne. Cf. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1904, t. IX, p. 382. Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur, Die Chronologie,* t. II, p. 433 sq., sans se prononcer, incline à désigner Rome elle-même comme le lieu où s'est exercée son activité littéraire. Voir J. M. Heer, *Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus,* dans *Römische Quartalschrift,* 1905, t. XIX, p. 64-82. M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 461, tient pour l'origine africaine de Commodien. La haine contre Rome, le nom de *Commodianus* qui se lit dans des inscriptions africaines, la mention de Cælestis, la grande déesse de Carthage, les nombreuses allusions aux persécutions et aux schismes d'Afrique, à l'épiscopat de Cyprien, la langue, l'emploi de formes particulières aux Africains, la redondance du style, les sources (Tertullien et Cyprien), le tempérament même du poète, son tour d'esprit, tout amène à cette conclusion que Commodien était un Africain, ou, du moins, vécut longtemps en Afrique, et qu'il écrivait pour un public africain.

Les renseignements sur sa propre vie se réduisent à fort peu de chose, et nous les tenons de lui-même. Il nous apprend, en effet, qu'il est né de parents païens, qu'il a été élevé dans le paganisme, qu'il s'est même adonné aux pratiques de la magie et des incantations, choses fréquentes en Afrique, au rapport d'Apulée, *Præf.,* vs. 4-6, *P. L.,* t. v, col. 201-202; qu'il a partagé les erreurs païennes. *Instr.,* XXVI, vs. 375; XXXIII, v. 492, *ibid.,* col. 221, 225. *Errabam ignarus spatians spe captus inani. Carm.,* I, vs. 3; Pitra, *Spicilegium,* Paris, 1852, t. I, p. 21. Mais il est sorti de la *cloaca,* c'est-à-dire de l'idolâtrie, parce qu'il a été converti par la lecture de l'Écriture sainte. *Instr.,* LXI, vs. 965, *P. L.,* t. v, col. 247. *Abstuli me tandem inde, legendo de lege. Præf.,* vs. 6, *ibid.,* col. 202. M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 462, suppose même, avec Bardenhewer, que Commodien s'était tourné d'abord vers le judaïsme. Il parle sans cesse des juifs et des judaïsants; il s'acharne contre eux avec une rancune de transfuge. La lecture de la Bible l'amena ou le ramena au christianisme. Il raconte, mais sans en donner les raisons, qu'il avait été soumis à la discipline de la pénitence. On ne sait pour quelle faute. On peut supposer qu'il avait été baptisé dans sa première jeunesse et que, revenu à l'Église après s'être égaré dans les temples et les synagogues, il avait dû se soumettre à la pénitence pour obtenir son pardon. Blessé, puis guéri, il a voulu guérir les autres et désabuser ses lecteurs des erreurs auxquelles il a échappé.

Ob ea perdoctus, ignaros instruo verum. Præf., vs. 9.
Et qui ego moneo, idem fui nescius errans. Instr., XXXIII, vs. 2.
. . *.Sensi ipse ruinam,*
Idcirco commoneo vulneratos cautius ire. Instr., XLIX, vs. 9-10.
Et ideo tales hortor ab errore recedant.
Quis melior medicus, nisi passus vulneris ictus. Carm., I, vs. 14-15.

Sa conversion et l'ardeur de son prosélytisme rappellent ainsi celles de saint Justin et de Tatien, au IIe siècle. De là le titre significatif de ses deux ouvrages : *Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina; Carmen apologeticum.*

Est-il permis d'aller plus loin et d'affirmer qu'il a occupé un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, qu'il a été évêque? Peut-être; car le manuscrit de Middlehill, bien qu'illisible dans les trente derniers vers, se termine par ces mots : « Ici s'arrête le traité du saint évêque. » Cette note sans doute pourrait n'exprimer que l'opinion du copiste inconnu; mais comme, d'autre part, les conseils que donne l'écrivain aux divers membres de la hiérarchie, le ton d'autorité qu'il prend vis-à-vis de certains évêques, paraissent difficilement être le fait d'un simple laïque, dom Pitra a cru pouvoir conclure que Commodien avait été évêque, d'où le titre significatif qu'il a donné à son second ouvrage : *Commodiani, episcopi africani, carmen apologeticum adversus judæos et gentes. Spicilegium,* t. I, p. 20. Mais Commodien a si peu le ton et l'allure d'un évêque que cette supposition a été jugée invraisemblable par bien des savants. Dans ses poèmes, il ne fait aucune allusion à ses fonctions épiscopales. Il critique les clercs sans ménagement, et il ne se considère pas comme un des leurs. Il déclare qu'il n'est pas « docteur », et il a toutes les allures d'un laïque. Toutefois M. Monceaux, *loc. cit.,* p. 463-464, suppose qu'il était un de ces *seniores laici,* qui en Afrique formaient une sorte de conseil d'administration, chargé d'assister et d'aider l'évêque. Cette particularité expliquerait ses recommandations fréquentes de la charité en faveur de la caisse commune. On le prendrait volontiers pour le trésorier de la communauté, et ce serait peut-être l'explication du titre qu'il prend de *mendicus Christi,* mendiant pour les pauvres.

A quelle époque a-t-il vécu? La précision est difficile à faire. D'après Gennade, Commodien a imité Tertullien, Lactance et Papias. Ce ne peut pas être une indication chronologique; car Papias, le dernier nommé, est antérieur à Tertullien et à Lactance. Cependant Rigault, le premier éditeur des *Instructiones,* et, à sa suite, Dupin et Ceillier, le placent au commencement du IVe siècle, sous Constantin et saint Sylvestre. Or cette opinion est fondée sur une lecture erronée. Le manuscrit des *Instructiones,* découvert par Sirmond, portait : *Intrate stabiles vestra ad præsepia tauri. Inst.,* XXXIII, vs. 5. Dans la copie qu'il en fit, il mit : *Intrate stabilis sylvestri ad præsepia tauri,* de l'aveu même de Rigault, qui préféra la lecture suivante : *Intrate stabiles Sylvestris ad præsepe pastoris,* où l'adjectif *sylvestris* a été pris pour le nom propre d'un pape. C'est donc une opinion à laquelle il faut renoncer. Dodwel, d'abord, *Dissert. de Commodiani ætate,* Oxford, 1698, puis Cave, *Historia litter.,* Oxford, 1740, en ont démontré le mal fondé. Et aujourd'hui on place Commodien au IIIe siècle, soit avec Ebert, en 249, vers

le temps de l'édit de Dèce soit peu après la persécution de Dèce et avant la querelle sur la réitération du baptême, avec Pitra, *Spicilegium*, t. I, p. XXI, soit avec Aubé en 260, sur la persécution de Valérien, soit sous Gallien et avant la persécution d'Aurélien, vers 270, avec Leppelt et Bardenhewer. Les raisons en paraissent concluantes au moins contre les critiques qui veulent reculer l'époque de Commodien jusqu'au Ve siècle. Car, d'une part, on ne trouve pas, dans les œuvres de Commodien, la moindre allusion, soit au célèbre triomphe de Constantin, soit au signe vainqueur de la croix, soit aux faveurs dont jouit alors l'Église; et, d'autre part, plusieurs traits s'appliquent très bien au IIIe siècle. Commodien, en effet, date de deux cents ans l'apparition du christianisme, *Instr.*, VI, vs. 2, *ibid.*, col. 205, il écrit dans un moment de répit qu'il qualifie de trompeur, *pax subdola*, *Instr.*, LXVI, vs. 7, 12, *ibid.*, col. 252; il prévoit de futurs combats, *Instr.*, LIII, vs. 10, *ibid.*, col. 241, et engage en conséquence les fidèles à assister les martyrs ou, comme il dit, à *admartyrizare*. *Instr.*, LXIII, vs. 19, *ibid.*, col. 245. Les allusions au schisme de Novat, *Instr.*, XLII, à la conduite douteuse de certains chrétiens pendant la persécution, *Instr.*, LXI, à la discipline qu'il ne faut pas tempérer par trop de relâchement, aux déserteurs qui ne sont autres que les *thurificati* et les *libellatici* du temps de Dèce, etc., sont celles d'un contemporain de saint Cyprien ou d'un écrivain qui écrivait peu d'années après. Harnack, *loc. cit.*, assigne à Commodien la période 260-350, et plus probablement les années qui suivirent immédiatement la persécution de Dioclétien. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 452-458, adopte cette date en la précisant davantage. Les œuvres de Commodien ne peuvent être postérieures à l'édit de Milan (313). Les traits, précédemment relevés, conviennent fort bien à la période de paix menaçante (251-256) qui sépare les persécutions de Dèce et de Valérien, mais aussi à la période comprise entre 305 et 311, entre la fin des persécutions de Dioclétien et l'édit de Maxence. D'autre part, Commodien connaissait la plupart des ouvrages de saint Cyprien, et il écrivait certainement après la mort de cet évêque, donc après 258. La tolérance religieuse fait remonter à 260 au plus tôt. Il écrivait donc entre 260 et 313, et plus probablement dans les années 305-311. Enfin, s'il était démontré que Commodien a imité Lactance, dont les *Institutions* ont été composées entre 307 et 311, Commodien aurait écrit en 311-313.

II. Œuvres. — Il ne nous reste que deux ouvrages de Commodien, ses *Instructiones* et son *Carmen apologeticum*. Le premier, découvert par Sirmond dans un codex de Saint-Aubin d'Angers, fut d'abord édité par Rigault, à Toul, en 1649; le second, découvert à Middlehill, en Angleterre, dans la bibliothèque de Th. Philipps, au milieu d'un manuscrit de provenance italienne, peut-être de l'ancienne bibliothèque de Bobbio, sans nom d'auteur ou de copiste, et publié par le cardinal Pitra, à Paris, en 1852, dans son *Spicilegium*, t. I, p. 20-49. L'un et l'autre sont *quasi versu*, selon l'expression de Gennade.

Les *Instructiones* sont une suite de quatre-vingts poésies, portant chacune un titre. Les lettres de ce titre, l'une après l'autre, commencent chacun des vers du morceau et forment acrostiche; il n'y a d'exception que pour la dernière pièce, dans laquelle les lettres du titre forment un acrostiche, qui doit se lire en sens inverse, du dernier vers au premier. Quant aux *Instructiones* XXXV et LX, les vers se succèdent et commencent chacun par une lettre dans l'ordre alphabétique. De tels procédés relèvent plus de la fantaisie que de la poésie.

Le fond vaut mieux que la forme; c'est une série de conseils appropriés aux circonstances de la vie et relatifs aux diverses catégories de lecteurs. On y distingue trois parties. La Ire, *Instructiones* I-XXXVI, s'adresse aux païens pour leur démontrer la vanité des idoles et les inviter à embrasser la foi chrétienne. La IIe, *Instructiones* XXXVII-XLV, vise les juifs pour leur prouver que la loi n'a été qu'une figure et les exhorter à entrer dans la religion du Christ; elle traite de l'Antéchrist, du jugement et de la résurrection. La IIIe, *Instructiones* XLVI-LXXX, s'adresse aux catéchumènes, aux pénitents, aux fidèles, aux apostats, aux présomptueux qui affrontent le martyre, aux personnes qui aiment le luxe, aux lecteurs, aux diacres, aux docteurs ou pasteurs, selon les besoins de l'époque.

Le *Carmen apologeticum* est également en vers, mais non en acrostiches. C'est un poème suivi de 1060 hexamètres, groupés deux par deux à la façon d'un distique. Le titre a été donné par dom Pitra; il ne répond pas à tout le contenu. Le poème n'est pas une apologie ou une défense du christianisme; c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. C'est un poème didactique, sur le ton de la prédication, avec des digressions satiriques. Il roule sur les mêmes idées que les *Instructiones* et les complète sur bien des points. Commodien emprunte à l'Écriture de quoi ramener les païens et les juifs comme il a été ramené lui-même. De là le tableau de l'histoire ancienne, I-XIII, vs. 1-220, l'énumération des prophéties de l'Ancien Testament relatives au Messie et réalisées dans la personne de Jésus-Christ, XIV-XXVI, vs. 221-576; divers conseils adressés aux païens, XXVII-XXXV, vs. 577-782; et en dernier lieu un tableau de la fin du monde, XXXVI-XLVII, vs. 783-1021. Voir une analyse détaillée dans Monceaux, *loc. cit.*, p. 469-472.

H. Waitz, *Das pseudo-tertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901, a revendiqué pour Commodien le *Carmen adversus Marcionem*, faussement attribué à Tertullien. Sa démonstration n'est pas absolument convaincante. Cf. Funk, *Theol. Quartalschrift*, 1902, t. LXXXIV, p. 137 sq.

III. Appréciation. — L'œuvre de Commodien a été à la fois celle d'un apologiste et d'un moraliste. *Apologiste*, il s'en prend, comme ses prédécesseurs, aux païens et aux juifs, mais le ton n'est pas le même. Si, comme nous le croyons, il a écrit soit à l'époque où Gallien ordonna de rendre aux chrétiens les cimetières, les maisons et autres biens confisqués, ou bien à celle où Aurélien, à propos de Paul de Samosate, prescrivit de restituer la résidence épiscopale d'Antioche à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie, particulièrement avec celui de Rome, Eusèbe, *H. E.*, VII, 13, 30, *P. G.*, t. XX, col. 673, 720, on comprend qu'il n'ait pas eu à démontrer l'iniquité de la procédure suivie contre les chrétiens, ni même à plaider le droit du christianisme à l'existence; il s'est contenté d'attaquer, dans le paganisme, ses divinités qu'il appelle des démons et quelques-uns de ses mythes qu'il qualifie d'absurdes et d'immoraux, ou bien d'arracher les juifs à leur entêtement, en leur démontrant, comme saint Justin, l'accomplissement des prophéties dans la personne du Christ. Ce qu'il demande aux juifs et aux païens, c'est de se convertir et d'embrasser le christianisme, la seule religion vraie. Voir Monceaux, *loc. cit.*, p. 474-476.

Moraliste, il se préoccupe avant tout de voir la pratique de la piété et de la vertu chrétiennes régner souverainement dans les rangs du clergé et des fidèles. On sent un homme qui, peut-être, a distribué tous ses biens aux pauvres selon le conseil évangélique, mais qui, certainement, a voulu mener la vie des pauvres. Sur tous les problèmes de son époque, la conduite des catéchumènes, le rôle de la pénitence, la fuite en temps de persécution, les menées schismatiques, la recherche indiscrète du martyre, le sort de ceux qui sont préma-

turément enlevés par la mort, ses sentiments sont les mêmes que ceux de saint Cyprien. Pas de haine, recommande-t-il, le martyre lui-même ne servirait de rien sans la charité. Pour être de vrais soldats du Christ, il suffit de fuir les plaisirs et les spectacles et de combattre ses propres passions. Que les femmes évitent le luxe et s'appliquent à ne porter que des vêtements simples. Que les riches ne se laissent point paralyser par l'avarice, mais pratiquent généreusement les œuvres de miséricorde. Que surtout les membres du clergé, lecteurs, diacres, prêtres et évêques, remplissent bien leur ministère et donnent l'exemple. Voir Monceaux, *loc. cit.*, p. 477-478.

Sa théologie manque de précision sur la doctrine de la trinité. Quelques vers de ses poèmes, *Carm. apol.*, v, vs. 91 sq., 277 sq., 363 sq., 617 sq., ont une couleur modaliste et patripassienne assez prononcée. Il semble ne voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et surtout dans les deux premiers, que des noms différents donnés à la même personne. Dieu s'est dit Fils, lorsqu'il s'est manifesté, et afin de n'être pas reconnu. Par suite, au sujet de l'incarnation, Commodien parle d'une façon trop générale des souffrances et de la mort de Dieu. *Ibid.*, vs. 327 sq., 357, 414, 775 sq. En revanche, Commodien a accueilli quelques-unes des fausses opinions qui couraient de son temps, telles que la chute des anges provoquée par un commerce charnel, *Instr.*, III, *P. L.*, t. v, col. 203, et le millénarisme de Papias. *Instr.*, XLIII, *ibid.*, col. 234. De même, il s'est fait l'écho de quelques fables, telle que celle du lion baptisé des *Acta Pauli et Theclæ*. *Carm. apol.*, XXIX, vs. 621, *Spicilegium*, t. I, p. 38. Enfin, il a inséré dans son tableau de la fin du monde plusieurs traits, empruntés soit à l'ancienne traduction de saint Irénée, qui lui a fourni le nom de l'Antéchrist, *Latinus*, *Instr.*, XLI, vs. 13, *P. L.*, t. v, col. 231, soit surtout aux livres sibyllins. *Instr.*, XLI-XLV, *ibid.*, col. 231-236; *Carm. apol.*, XXVII-XLVI, vs. 798-1012, *Spicilegium*, t. I, p. 43-48. Sous sa plume, la fin du monde devient un drame. Néron doit sortir de l'enfer. Élie viendra marquer les élus. Au bout de sept ans, Latinus accourra de Babylone à Jérusalem, tuera Néron, se proclamera le Christ, sera reconnu et adoré par les juifs. Alors surgira le vrai Christ avec les juifs perdus au delà de l'Euphrate; il taillera en pièces l'armée de l'Antéchrist et s'emparera de Jérusalem. Ce sera le début du règne de mille ans, après quoi le monde s'écroulera et le jugement dernier aura lieu. Certains traits de ce tableau se retrouvent, plus ou moins déformés, dans Victorinus, Lactance, Tichonius, etc. Cf. Pitra, *loc. cit.*, p. XXIII; Monceaux, *loc. cit.*, p. 478-480.

Poète, Commodien accuse une époque de décadence; il connaît peu la prosodie classique; il a recours au rythme, emploie l'accent tonique, qui tient lieu de mesure et de quantité, et rappelle ainsi les poètes primitifs de Rome. C'est de la poésie populaire, telle que la comprenait et la goûtait la race mêlée des environs de Carthage ou des provinces. Selon Bède, *rythmus est verborum modulata compositio, non ratione metrica sed numero syllabarum, ad judicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgarium poetarum. De metrica*, 24, *P. L.*, t. XC, col. 173. C'est le *quasi versu*, dont parle Gennade. « Pour donner à ceux qui lisent ces vers de hasard l'illusion des vers classiques, il conserve la césure après le second pied et forme le cinquième d'une syllabe accentuée suivie de deux qui ne le sont pas. » Bardenhewer, *Patrologie*, édit. franç., Paris, 1898, t. I, p. 356. Sa versification offre, en effet, un sujet difficile. « Il avait l'intention de faire des vers métriques; il recourt à son oreille qui lui suggère une mesure tonique. Ainsi s'explique le mélange bizarre de prosodie et de rythme tonique qui est le fond de sa versification. Quand le vers paraît rythmique, il l'est malgré la volonté de l'auteur. » Lejay, *loc. cit.*, p. 386-387. Commodien n'est pourtant pas un ignorant; car il loue, en passant, Térence, Virgile, Cicéron. Cf. Dombart, *De fontibus Commodiani*, præf., p. III-VII. Sa forme poétique est celle dont l'Église usera dans les inscriptions funéraires et ses chants liturgiques. Dom Pitra écrit avec raison : *Malim Commodiani mei versum, horridiore asperum cultu quam calamistris inustum. Placet namque mihi martyris aut martyrum præconis testimonium nudum, nihil fuco temperatum, nihil quod rhetorum artem aut sophismata philosophorum, nihil quod nugas sapiat Alexandrinorum. Spicilegium*, t. I, p. XXV. Au demeurant, comme l'a fort bien dit Cave, son œuvre poétique est un remarquable monument de la piété antique, où éclate partout l'esprit de la vertu chrétienne et de la discipline, un zèle immense et incomparable, un amour sans bornes pour le Christ, une prédilection marquée pour les pauvres et un cœur vaillant prêt au martyre. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 481-489, a étudié avec une compétence spéciale la langue et la versification de Commodien. Le poète écrit dans la langue populaire, et sa versification est restée une énigme. M. Monceaux n'admet chez Commodien ni la versification rythmique, ni des règles fixes. Le poète ne respecte pas plus les lois du rythme tonique que celles de la prosodie. Ses vers ressemblent vaguement aux hexamètres classiques; ils sont presque tous faux, bien que Commodien ait voulu les faire corrects. Imitation approximative de l'hexamètre classique, césure régulière, hémistiches symétriques, rythme à peu près normal des deux derniers pieds : tels sont les procédés instinctifs de sa versification élémentaire. Joignez-y l'emploi de l'acrostiche, du distique, le goût du parallélisme et l'usage, tantôt systématique, tantôt capricieux, de la rime. Commodien n'était pas un lettré, mais plutôt un demi-lettré, qui sème des barbarismes et fabrique de mauvais vers, parce qu'il ne sait pas mieux faire.

Commodien n'a pas connu que les auteurs profanes, poètes ou prosateurs; il a aussi utilisé certains apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, les *Acta Pauli et Theclæ*, les *Actes* de Pierre perdus; il a puisé dans Papias, les livres sibyllins, Hermas. Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 51 sq. Zahn a relevé des rapprochements avec les œuvres de saint Théophile. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1881-1884, t. II, p. 301 sq.; t. III, p. 259. Dombart en a relevé d'autres avec Minucius Felix. *Commodiani opera*, Vienne, 1887, p. III, note 5. Il paraît se souvenir de Lactance et a peut-être mis à contribution saint Irénée et saint Théophile d'Antioche. Mais c'est surtout avec Tertullien et saint Cyprien qu'il a de nombreux points de contact. Comme eux, il se servait de la même version de l'Écriture et connaissait les livres protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament; mais il ne possède ni la force ni l'originalité du premier, ni la douceur ni l'élégance du second; il reste un écrivain intéressant, mais d'un ordre inférieur.

I. ÉDITIONS. — Les *Instructiones* ont été éditées par Rigault, Toul, 1649; 2e édit., 1650; rééditées par Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. III; Migne, *P. L.*, t. v, col. 189-262. Œhler en a fait une édition nouvelle, Leipzig, 1847. Le *Carmen apologeticum* a été découvert et publié par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852-1854, t. I, p. XVI-XXV, 20-49, 537-543; t. IV, p. 222-224. H. Ronsch en a donné une nouvelle édition dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1872, t. XLII, p. 163-302. Les deux poèmes ont été édités ensemble par Ludwig, *Commodiani opera*, Leipzig, 1877-1878; Dombart, *Commodiani opera*, dans le *Corpus script.* de Vienne, 1887, t. XV.

II. TRAVAUX. — Outre les études de Rigault, Dodwel, Cave, Pitra, déjà signalées dans l'article, Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance*, Paris, 1893; Ebert, *Commodians carmen apologeticum*, dans *Abhandl. der sächs. Geschichte der Wissenchaft*, Leipzig, 1870, t. v, p. 387-420; Leimbach, *Carmen apologeticum*, program , Smalcalde, 1871 Kælberlah, *Curarum*

in Commodiani Instructiones [illegible], 1877 [illegible]; De arte metrica Commodiani [illegible], 1881 [illegible] et [illegible], Paris, 18[illegible], p. [illegible]; G. Boissier, Commodien, dans les Mélanges Renier, Paris, 1887, p. 37-[illegible]; La fin du paganisme, Paris, 1891, t. II, p. 34-[illegible]; L'Afrique romaine, Paris, 1901, p. 302; Bardenhewer, [illegible] der Kirchenväter [illegible], Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 791-795; Patrologie, édit. franç., Paris, 1898, t. I, p. [illegible]; Geschichte der altkirchlichen Literatur, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 584-593; G. Krüger, Geschichte der altchristl. Litt., 2e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 189[illegible], p. [illegible]-[illegible]; Hurter, Nomenclator, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 86-88; Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur, Leipzig, 1904, t. II, p. 433 sq.; P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, Paris, 1905, t. III, p. 451-489; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 610; W. Meyer, *Der Versbau Commodians*, dans *Abhandl. der bayer. Akademie*, 1885, t. XVII, p. 288-367; Verrier, *La versification populaire en Afrique. Commodien et Verecundus*, dans la *Revue de philologie*, 1891, t. XV, p. 14-33, 117-130; de Gourmont, *Le latin mystique*, Paris, 1892, p. 23-31; J. L. Jacobi, *Kommodianus und die altkirchliche Trinitätslehre*, dans *Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft*, 1853, t. IV; L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 555-566; J. Tixeront, *Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 450-452; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. I, col. 999-1000.

G. BAREILLE.

COMMUNICATION DES IDIOMES. Voir IDIOMES (COMMUNICATION DES).

1. COMMUNION DANS LA FOI. — I. Sous le Nouveau Testament. II. Sous l'Ancien Testament.

I. SOUS LE NOUVEAU TESTAMENT. — *I. NATURE.* — Sous le Nouveau Testament, la communion dans la foi, telle qu'elle résulte des définitions de l'Église catholique, est l'accord de tous les fidèles dans l'adhésion positive, intérieure et extérieure, à toutes les vérités définies par le magistère infaillible de l'Église, adhésion toujours accompagnée de la volonté formellement exprimée d'avance d'accepter toutes les définitions ultérieures. — 1° Une adhésion positive est toujours requise. L'absence d'opposition à l'enseignement de l'Église proposant la révélation chrétienne ne peut suffire : le simple désir implicite de se soumettre à la véritable Église, dès qu'elle sera manifestement connue, n'est point suffisant en dehors du cas d'ignorance invincible de la vérité catholique ou d'absolue impossibilité de s'unir à l'Église. En droit, la soumission actuelle au magistère de l'Église catholique est rigoureusement indispensable. C'est la volonté formelle de Jésus-Christ, Marc., XVI, 16, affirmée par l'universelle tradition catholique et confirmée par les déclarations infaillibles de l'Église catholique, comme nous le démontrerons bientôt. — 2° L'adhésion au magistère de l'Église doit être extérieure et visible, puisque l'Église est elle-même, par l'institution de Jésus-Christ, une société visible, à laquelle on doit être rattaché par un lien visible. Ce lien doit être tout d'abord celui de la foi, car, dans l'ordre des biens surnaturels où se fait cette communion visible, la foi est le principe d'où tout procède. Aussi l'Église a constamment exigé de tous ses fidèles, même dans les situations les plus critiques, quelque communion dans la profession extérieure de la même foi catholique. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1639 sq., Rome, 1893, p. 619 sq. — 3° Pour ne point manquer de sincérité, cette communion extérieure et visible doit procéder d'une volonté et d'une intelligence entièrement soumises à l'autorité de la révélation chrétienne, proposée par le magistère de l'Église. Disposition juridiquement présumée inséparable de la communion extérieure et visible, tant que l'autorité ecclésiastique ne possède aucune preuve légale de la rébellion. Devant Dieu, la volonté insoumise ne jouit plus de la communion effective dans la foi. Vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique, l'on continue, jusqu'à preuve juridique de la rébellion, à être présumé fidèle [illegible] de l'Église, jouissant encore des avantages extérieurs attachés à la communion ecclésiastique. Ainsi se résout le problème de la communion catholique pour les hérétiques occultes : communion extérieure juridiquement présumée jusqu'à preuve juridique contraire, mais réellement absente dans le cas de révolte intérieure de la volonté. C'est ce qui [illegible] facilement les documents ecclésiastiques ou les textes théologiques apparemment divergents. Quant à la visibilité de l'Église, elle n'est nullement mise en péril par quelque doute planant sur la communion effective de plusieurs de ses membres, de même qu'elle n'est point atteinte par quelque incertitude régnant autour de la réalité d'un certain nombre de baptêmes individuels. — 4° L'objet sur lequel doit porter cette foi commune est l'enseignement intégral de l'Église infaillible de laquelle on ne peut se séparer même sur un seul point sans nier entièrement son infaillible autorité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 3. Mais il n'est point requis que l'on connaisse explicitement toutes les vérités enseignées par l'Église, en dehors de ce qu'exige impérieusement l'accomplissement des obligations communes ou particulières auxquelles on est astreint. L'adhésion aux autres vérités est suffisamment contenue dans l'entière soumission à l'autorité de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 6; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XLV, a. 11. — 5° En vertu du magistère infaillible de l'Église, cette communion dans la foi catholique reste toujours substantiellement identique jusqu'à la consommation des siècles. Identique dans la vérité immuable à laquelle on adhère, puisque la révélation chrétienne est définitive jusqu'à la fin des temps et que l'Église, son infaillible gardienne, en conserve toujours le même sens exact. Identique dans son fondement inébranlable, la souveraine véracité de Dieu. Identique dans la règle immédiate de la foi, l'infaillible magistère de l'Église, garanti par Dieu lui-même. Concile du Vatican, sess. III, c. IV. Cependant cette identité substantielle, tranquillement immuable à l'encontre des hérésies et des erreurs de tous les temps, est susceptible de quelque progrès accidentel dans la marche de l'Église à travers les âges. Souvent progressive dans le nombre de ses adhérents, la communion dans la foi catholique peut aussi se perfectionner en intensité par une perception plus claire et plus universelle de l'objet, de la nature et de l'extension de l'autorité ecclésiastique, particulièrement de celle du chef de l'Église. Ce qui de fait s'est réalisé dans ces derniers temps, surtout depuis le concile du Vatican. Le progrès accidentel peut encore se rencontrer dans l'adhésion formelle à des vérités nouvellement définies par l'Église et qui étaient jusque-là implicitement crues dans telle vérité révélée qui les contenait équivalemment. C'est ce qu'indique Pie IX dans la bulle *Ineffabilis* définissant le dogme de l'Immaculée Conception : *Christi enim Ecclesia, sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit ita limare, expolire studet, ut prisca illa cælestis doctrinæ dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem ac in suo tantum genere crescant in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Identité progressive surtout dans les nombreuses définitions doctrinales du magistère ecclésiastique, qui ont pour but immédiat d'expliquer, de défendre ou de conserver le dépôt intégral de la révélation chrétienne, suivant l'exigence de nouvelles attaques ou de besoins nouveaux, tandis qu'autour de l'Église les autres communions sont irrémédiablement vouées à d'incessantes variations substantielles ou à une rigide immobilité

d'où la vie est à jamais absente. — 6° Quand la communion actuelle dans la foi catholique est pratiquement irréalisable, par suite de l'ignorance invincible de la vérité catholique ou de l'impossibilité d'être agrégé à l'Église, la communion *in voto* ou le désir même implicite d'appartenir à l'unité catholique suffit, pourvu que l'on possède la foi explicite déclarée par saint Paul indispensable au salut : *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est et inquirentibus se remunerator sit.* Heb., XI, 6. Conclusion implicitement approuvée par le concile du Vatican, sess. III, c. III. Car à la première rédaction : *Hæc est illa fides sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire,* le concile substitua la rédaction actuelle plus générale : *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine ulla contigit justificatio nec ullus nisi in ea perseveraverit usque in finem vitam æternam assequetur,* de peur que l'on ne se crût autorisé à conclure en faveur de la nécessité absolue de la foi catholique pour le salut. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. II, p. 344; *Collectio Lacensis,* t. VII, p. 178.

II. NÉCESSITÉ. — 1° Autorité de l'Évangile. — *Euntes in mundum universum prædicate evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit : qui vero non crediderit condemnabitur.* Marc., XVI, 15 sq. Nous n'avons point à démontrer ici que ces paroles de Jésus et celles de Matth., XXVIII, 19. sq., contiennent l'institution du magistère infaillible de l'Église chargé de garder, de défendre et d'expliquer jusqu'à la fin des temps le dépôt intégral de la révélation chrétienne. De cette vérité incontestable, nous sommes autorisés à déduire les conclusions suivantes : 1. La soumission à cet infaillible magistère doit avoir pour objet toute la révélation chrétienne, prêchée par les apôtres et par leurs successeurs. Aucune exception n'est faite : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit condemnabitur.* Marc., XVI, 16. La foi devant avoir la même extension que la prédication elle-même s'étend à tout le dépôt de la révélation confiée par Jésus-Christ à son Église. Matth., XXVIII, 20. La soumission doit encore être absolue, parce que l'absolue vérité de l'enseignement est garantie par le privilège de l'infaillibilité que confèrent les paroles : *Ecce ego vobiscum,* d'après tout le contexte. Intégrale et absolue, cette soumission ne doit point s'arrêter au for intime de la conscience. Elle doit être extérieurement manifeste, puisque le commandement formel de Jésus-Christ exige la profession extérieure de la foi, se continuant constamment dans chaque vie individuelle. Matth., X, 32, 33; Luc., IX, 26; XII, 8, 9. — 2. Une telle soumission est exigée de tous les hommes dans tous les temps jusqu'à la consommation des siècles. Car les termes sont universels et ne comportent aucune exception : *Omnes gentes, docentes eos,* Matth., XXVIII, 19, 20; *Euntes in mundum universum, prædicate evangelium omni creaturæ.* Marc., XVI, 15. — 3. D'une telle soumission intégrale, absolue et obligatoirement extérieure, s'imposant nécessairement à tous, doit évidemment résulter entre tous les fidèles une union ou communion intérieure et extérieure dans l'adhésion obligatoire à la même doctrine de Jésus, communion perpétuellement identique, puisque la doctrine de Jésus-Christ est toujours fidèlement enseignée par l'Église infaillible. — 4. Après avoir déduit de Matth., XXVIII, 20, et de Marc., XVI, 15, 16, la nécessite de cette communion dans la foi chrétienne, nous sommes autorisés à en constater une indication assez évidente dans Matth., XVI, 18, où Pierre et ses successeurs sont annoncés par Jésus-Christ, comme fondement perpétuel de l'Église, auquel tous les fidèles doivent être constamment unis. Toute autorité dans l'Église résidant premièrement et principalement dans Pierre et ses successeurs, et l'union de tous les membres de l'Église avec cette autorité étant strictement requise, comme l'est l'intime cohésion entre les pierres d'un édifice et son fondement principal, il en résulte manifestement une étroite communion des membres entre eux et avec le chef de l'Église, en tout ce qui est obligatoire. — 5. Bien que la communion de tous dans la même foi chrétienne soit normalement requise d'une manière explicite, son désir même implicite peut suffire à ceux qui sont incapables de la réaliser plus parfaitement. Car ceux-là seuls sont irrémédiablement condamnés qui refusent obstinément d'adhérer à la prédication chrétienne. C'est le sens de Marc., XVI, 16, d'après l'antithèse entre l'adhésion positive : *Qui crediderit,* et le dissentiment non moins positif : *Qui vero non crediderit.*

2° *Enseignement des apôtres.* — La nécessité de l'union ou communion dans la foi chrétienne, prêchée par les apôtres avec l'autorité de Jésus-Christ, résulte de l'affirmation de saint Paul : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Eph., IV, 5 sq. Cette foi, il est vrai, n'est que la foi objective ou la doctrine chrétienne. Mais dès lors que sa parfaite unité est strictement obligatoire, l'union ou la communion dans cette unité de foi en est une nécessaire conséquence. C'est ce qu'indiquent aussi les condamnations réitérées contre ceux qui rejettent sciemment et obstinément l'unique foi chrétienne prêchée par les apôtres. Tit., III, 10 sq.; I Tim., I, 19 sq.; II Tim., III, 8 sq.; I Joa., II, 18; II Joa., 7 sq.; Jud., 13. Puisque toute rupture avec cette unité de foi est sévèrement réprouvée, la communion ou l'union dans cette foi est, par le fait, strictement imposée.

3° *Témoignage des Pères dans les six premiers siècles.* — Dans la seconde moitié du Ier siècle, l'auteur de la *Doctrina duodecim apostolorum,* XVI, 5, parlant particulièrement des temps où l'Antéchrist manifestera sa puissance et s'efforcera de séduire les fidèles, affirme la nécessité de la persévérance dans la foi pour échapper à la damnation. *Patres apostolici,* édit. Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 36. Or, cette foi n'est autre que celle que Dieu nous a enseignée par son fils Jésus, X, 2, p. 22, ce qui, avec l'institution de l'Église, ne peut s'entendre que de la foi chrétienne enseignée par l'Église, continuant l'œuvre de Jésus-Christ à travers les âges. Au commencement du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche (✝ 107) exhorte les Éphésiens à s'unir dans la doctrine de Dieu, c'est-à-dire dans la doctrine des évêques répandus dans l'univers ou dans la doctrine de leur évêque et à se garder dans cette unité immaculée, pour rester participants de Dieu lui-même. *Ad Eph.,* III, IV, *Patres apostolici,* t. I, p. 216. Celui qui par sa perverse doctrine corrompt cette foi de Dieu, ira au feu inextinguible, également celui qui l'écoute. *Ad Eph.,* XVI, p. 227. Celui qui suit cette doctrine étrangère n'a point de participation avec la passion de Jésus-Christ. *Ad Philad.,* II, IV, p. 267. D'où la nécessité de l'universelle communion des fidèles dans la doctrine de l'évêque, qui est celle de Jésus-Christ et celle de Dieu. *Ad Eph.,* III sq., p. 216. Dans la seconde moitié du IIe siècle, saint Irénée (✝ 202) enseigne la même doctrine en condamnant les hérétiques, qui introduisent des doctrines nouvelles et étrangères et déchirent ainsi l'unité de foi dont jouit l'Église. *Cont. hær.,* l. IV, c. XXVI, n. 2, *P. G.,* t. VII, col. 1054. Tous ceux qui sont en dehors de l'Église sont en dehors de la vérité, l. IV, c. XXXIII, n. 7, col. 1076. La seule vraie connaissance de la vérité est la doctrine des apôtres que l'Église seule conserve pleinement sans addition ni retranchement, l. IV, c. XXXIII, n. 8, col. 1076. Cette doctrine est toujours fidèlement gardée dans l'Église de Rome avec laquelle toutes les Églises doivent être en communion à cause de sa manifeste suprématie, l. III, c. III, n. 2, col. 848.

Vers la fin du IIe siècle, Tertullien enseigne que l'on doit avoir communion de foi avec les Églises apostoliques qui ont reçu la doctrine des apôtres, qui l'avaient reçue de Jésus-Christ et Jésus-Christ de Dieu lui-même. *De præscript.*, c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 33, 50. Parmi ces Églises il mentionne particulièrement l'Église de Rome, *unde nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quam felix Ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo fuderunt*, col. 50. D'où Tertullien conclut que les hérétiques qui enseignent ou suivent une doctrine différente ne peuvent être chrétiens, qu'ils sont déshérités et désavoués par les apôtres comme étrangers et comme ennemis à cause de la doctrine différente qu'il leur plaît de proposer ou d'accepter à l'encontre des apôtres, c. XXXVIII, col. 51. Au commencement du IIIe siècle, Clément d'Alexandrie († 215) taxe d'infidélité ceux qui se révoltent contre l'enseignement de l'Église, en adhérant aux opinions humaines des hérésies. *Strom.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 131. Origène († 254), commentant Matth., XXIV, 23 sq., et parlant de ceux qui se réclament illégitimement de Jésus-Christ et des saintes Écritures, affirme que nous ne devons point les croire, ni nous écarter de la doctrine de l'Église, ni avoir une autre foi que celle de l'Église, *nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis. In Matth. comment. series*, n. 46, *P. G.*, t. XIII, col. 1667. Vers le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien († 258) dénomme hérétiques et adversaires de Jésus-Christ tous ceux qui ne sont pas entièrement avec lui, qui ne recueillent pas avec lui et mettent la dispersion dans son troupeau. *Epist.*, LXXVI, *ad Magnum*, c. I, *P. L.*, t. III, col. 1138. En défendant contre les novatiens l'unité de l'Église d'après Cant., VI, 9, unité basée sur la primauté de Pierre suivant Matth., XVI, 18 sq., et Joa., XXI, 15, Cyprien affirme la nécessité d'une entière soumission à l'autorité de l'Église ou à l'autorité du pontife romain; soumission qui doit s'appliquer aussi à tout ce qui concerne la foi : *Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiæ renititur et resistit, qui cathedram Petri super quem fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat*, Eph., IV, 4-6. *De unitate Ecclesiæ*, IV, *P. L.*, t. IV, col. 500 sq. *Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem*, col. 504. *Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem*, col. 517.

Au IVe siècle, l'enseignement des Pères sur la nécessité de la communion se résume en ces affirmations : est hérétique quiconque rejette la foi catholique sur n'importe quel point de doctrine enseigné par l'Église; l'hérétique séparé de Dieu, de Jésus-Christ et de son Église est en dehors du salut; la foi intégrale nécessaire pour le salut n'est possédée que dans l'Église catholique. S. Athanase, *Orat.*, II, *cont. arianos*, n. 43, *P. G.*, t. XXVI, col. 238; S. Épiphane, *Adv. hær.*, l. II, hær. LIX, n. 12, *P. G.*, t. XLI, col. 1036 sq.; *Expositio fidei*, V sq., *P. G.*, t. XLII, col. 782 sq.; *Anacephalæosis*, *ibid.*, col. 885; S. Ambroise, *Expositio sancti Evangelii secundum Lucam*, l. VII, n. 95, *P. L.*, t. XV, col. 1723; S. Hilaire, *Comment. in Matth.*, c. XIII, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 993; S. Pacien, *Epistolæ tres ad Sympronianum novatianum*, *P. L.*, t. XIII, col. 1051 sq.; Didyme d'Alexandrie, *Enarratio in I Epist. S. Joannis*, II, 19, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1783 sq.; *In Epist. S. Judæ*, 11, col. 1816; S. Jérôme, *Epist.*, XV, *ad Damasum papam*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355 sq.; S. Nicétas († 414), *Explanatio symboli habita ad competentes*, n. 10, *P. L.*, t. LII, col. 871.

Parmi les Pères du IVe siècle, saint Optat de Milève († 385) mérite une mention particulière. Bien que son but principal soit de prouver contre les donatistes la nécessité de la communion dans la soumission à la même autorité, spécialement à celle du pontife romain successeur de Pierre, Optat affirme aussi expressément la nécessité de la communion dans la même foi, enseignée par Jésus-Christ et par son Église. *De schismate donatistarum*, l. I, c. X; l. II, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 899 sq., 942 sq.

D'ailleurs, cet enseignement unanime des Pères des quatre premiers siècles dirige dès cette époque la constante et universelle pratique de l'Église. Comme l'observe Léon XIII, encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, l'Église, vigilante gardienne de l'intégrité de la foi, a toujours regardé comme des rebelles déclarés et chassé loin d'elle tous ceux qui ne pensaient pas comme elle sur un point quelconque de sa doctrine ainsi que le démontre l'histoire des hérésies de ces premiers siècles.

Au Ve siècle, saint Augustin insiste surtout sur le crime que commettent les hérétiques en faussant l'enseignement divin, sur leur séparation absolue de l'unité de l'Église et l'impossibilité où ils se trouvent d'utiliser véritablement les moyens de salut, conséquemment d'obtenir le salut. *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XVIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 170; *Serm.*, LXXI, c. XVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460 sq.; CXLVI, c. II, col. 796 sq.; CCXV, n. 8 sq., col. 1076; *De fide et symbolo*, c. X, *P. L.*, t. XL, col. 193; *Enchiridion*, c. LXX, col. 262 sq.; *Enarratio in Ps.*, XLVIII, 9; CXXV, 1; CXXXI, 13, *P. L.*, t. XXXVI, col. 478, 929; t. XXXVII, col. 1270.

La même doctrine se rencontre chez saint Léon le Grand, *Epist.*, CLXI, *P. L.*, t. LIV, col. 1142 sq.; saint Fulgence de Ruspe († 533), *De fide seu de regula veræ fidei*, c. III, n. 41 sq., *P. L.*, t. LXV, col. 692; c. XXXVI sq., col. 703 sq.; *De remissione peccatorum*, l. I, c. XVIII sq., col. 542 sq.; saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXV, c. VIII, n. 12 sq., *P. L.*, t. LXXVI, col. 756 sq.; *Expositio in psalmos pænitentiales*, Ps. CI, n. 31, *P. L.*, t. LXXIX, col. 623. D'ailleurs, à partir du Ve siècle, il est facile de suivre dans l'histoire de toutes les hérésies, et particulièrement dans l'histoire des conciles, l'invariable pratique de l'Église considérant, au nom du droit divin, comme rebelles et comme expulsés de son sein tous ceux qui rejettent quelque point de doctrine enseigné par elle en vertu de l'autorité qu'elle a reçue de Jésus-Christ.

4° *Définitions de l'Église.* — C'est sur ces bases scripturaires et patristiques que s'appuient les déclarations de l'Église réprouvant surtout depuis le XVe siècle les nombreuses erreurs opposées au dogme catholique sur la communion dans la foi. Nous ne ferons que rappeler ici les documents principaux.

1. *Condamnation formelle des erreurs opposées.* — *a) Insuffisance de la communion purement invisible.* — Cette insuffisance résulte de la condamnation du système de l'Église invisible composée des seuls prédestinés, a. 1, 6, 31 de Jean Hus condamnés par le concile de Constance approuvé par Martin V, Denzinger, *Enchiridion*, n. 522, 527, 542; et de la condamnation de l'Église invisible composée des seuls justes, propositions 72e, 73e de Quesnel, réprouvées par Clément XI, le 8 septembre 1713, Denzinger, n. 1287 sq., et proposition 15e du conciliabule de Pistoie, condamnée par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, 28 août 1794, Denzinger, n. 1378. D'ailleurs, la visibilité de l'Église, explicitement enseignée par tous les documents ecclésiastiques qui traitent de l'autorité visible divinement instituée dans l'Église, exige une communion visible. — *b) Condamnation des systèmes atténuant ou même niant l'obligation de la foi catholique telle qu'elle est enseignée par l'Église.* — α. Condamnation des propositions 15-18 du Syllabus, affirmant le principe du libre examen et l'indifférentisme absolu ou relatif en matière de religion positive. — β. Insuffisance du simple silence obséquieux

en face de l'enseignement formel du saint-siège. Const. *Vineam Domini* de Clément XIII, 16 juillet 1705, Denzinger, n. 1317. — *c*. Réprobation des systèmes qui diminuent la soumission doctrinale due au saint-siège, particulièrement le gallicanisme souvent condamné dans les quatre articles de la déclaration de 1682, Denzinger, n. 1189 sq., et le fébronianisme spécialement condamné par le bref de Pie VI *Super soliditate,* du 28 novembre 1786. Denzinger, n. 1363 sq. D'ailleurs, le concile du Vatican, sess. IV, enseigne formellement en cette matière la doctrine strictement obligatoire pour les catholiques. — *d*. Réprobation des systèmes qui affirment l'indépendance absolue de toute science vis-à-vis de la révélation divine. Bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1533 sq.; propositions 10e, 11e, 14e du Syllabus; encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII du 4 août 1879. — *c*) Condamnation du système anglican de la *via media* ainsi que de tout projet d'intercommunion avec les anglicans qui le soutiennent, *Lettres encycliques du Saint-Office aux évêques d'Angleterre,* le 16 septembre 1864, *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 1677, Rome, 1893, p. 640 sq.; *Lettre du secrétaire du Saint-Office à quelques puséistes anglais,* 8 novembre 1865, *op. cit.*, p. 642 sq. — *d*) Condamnation de tout projet d'intercommunion avec les dissidents, en dehors de l'unité catholique intégrale. Encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII, du 29 juin 1896.

2. *Enseignement positif de l'Église sur la soumission doctrinale absolument requise pour la communion dans la foi catholique.* — Cet enseignement se déduit aisément des sessions III et IV du concile du Vatican et des encycliques de Léon XIII, particulièrement des encycliques *Immortale Dei,* du 1er novembre 1885, *Sapientiæ christianæ,* du 10 janvier 1890, et *Satis cognitum,* du 29 juin 1896.

III. RÉPONSE AUX OBJECTIONS PRINCIPALES. — *1re objection.* — La communion dans la foi, telle qu'elle existe dans l'Église catholique, est purement extérieure et disciplinaire. Elle n'atteint point nécessairement la conscience intime de chaque individu. Souvent même elle n'est qu'un silence obséquieux ou l'absence d'opposition extérieure, pendant que la conscience intime adhère à des erreurs formelles ou entretient positivement des doutes inconciliables avec la foi catholique. — *Réponse.* — 1° Il n'y a aucune obligation d'admettre l'opinion théologique considérant comme suffisante chez les hérétiques secrets une communion purement extérieure. Même dans cette hypothèse applicable seulement à un très petit nombre de cas exceptionnels, il resterait toujours vrai que normalement la communion dans la foi catholique est intérieurement telle qu'elle se manifeste extérieurement. — 2° Le silence obséquieux vis-à-vis d'une définition formelle n'est jamais en soi un accomplissement suffisant du devoir catholique. C'est ce que déclare formellement la constitution apostolique *Vineam Domini* de Clément XI, du 16 juillet 1705, réprouvant le silence obséquieux des jansénistes relativement à un fait dogmatique. Denzinger, n. 1317. — 3° Les doutes formels intérieurement entretenus avec advertance et opiniâtreté sont toujours un péché d'hérésie secrète, entraînant la perte réelle de toute communion sincère dans la foi catholique; il ne reste plus qu'un lien purement apparent dont on discute théologiquement la suffisance même exceptionnelle à constituer un réel droit de cité dans l'Église. Quant aux doutes, dont on ne connaît point l'opposition irréductible avec la foi catholique, ils peuvent, faute d'advertance et de volonté formelle, ne porter aucune atteinte à la foi suffisante en l'autorité de l'Église. La communion dans la foi catholique n'est alors aucunement compromise. En fait, dans quelle catégorie rentrent la plupart des doutes qui se rencontrent pratiquement, surtout chez les fidèles peu instruits, nous n'avons point à l'examiner ici.

2e objection. — L'histoire de l'Église catholique atteste que l'unité dans la communion de foi catholique peut se concilier avec des divergences dogmatiques considérables, même avec des erreurs positives patiemment tolérées par l'autorité ecclésiastique. — *Réponse.* — 1° La communion de foi catholique, rigoureusement requise en tout ce qui est à telle époque défini par l'Église n'empêche point des controverses ni même des erreurs positives sur des points présentement non définis ou insuffisamment élucidés. — 2° En fait, l'Église n'a jamais toléré positivement une erreur dogmatique présentement connue comme telle; et elle n'a jamais permis de concilier avec la foi catholique une adhésion positive à de telles erreurs. Les faits allégués n'ont point la portée qu'on leur attribue. Ils témoignent simplement de la non-intervention positive de l'Église en l'absence d'évidence théologique suffisante, en l'absence aussi de tout péril pour la foi ou de tout dommage spirituel pour les fidèles. — 3° On ne peut reprocher à l'Église de n'avoir point réprimé ces controverses avant que la vérité fut parfaitement élucidée, de même qu'on ne peut lui reprocher de n'avoir fait cette élucidation que progressivement, à mesure que la connexion des déductions théologiques avec les vérités révélées se manifestait directement. Il n'en résulte d'ailleurs pour les fidèles aucun grave dommage, les vérités actuellement définies suffisant toujours aux besoins du moment. Il n'y eut qu'une absence de perfection doctrinale momentanément irréalisable.

3e objection. — L'unité dans la communion de foi catholique repose présentement sur une base qui n'a point toujours été unanimement acceptée dans l'Église catholique. L'infaillible magistère du pontife romain, base actuelle de l'unité catholique, loin d'avoir été toujours admis dans l'Église, a même été énergiquement nié pendant plusieurs siècles par une importante fraction de l'Église catholique. — *Réponse.* — 1° L'infaillible magistère du pontife romain a toujours été réellement admis dans toute l'Église comme règle pratique de la croyance des fidèles, particulièrement dans la condamnation des diverses erreurs au cours des siècles; et cette autorité doctrinale du pontife romain a été ainsi admise même quand elle s'exerçait toute seule et en dehors de toute ratification concomitante ou subséquente. Cette soumission de fait aux jugements dogmatiques du pontife romain s'est même rencontrée d'une manière constante chez les anciens gallicans. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* 2e édit., Rome, 1903, p. 169. — 2° Quant à l'affirmation doctrinale de ce magistère infaillible, elle a toujours été équivalemment exprimée dans la croyance très explicite à la plénitude de toute autorité dans la personne du successeur de Pierre. Aussi bien les négations gallicanes, d'ailleurs restreintes à un pays et à une période de quelques siècles seulement, portaient plutôt sur le mode et les conditions d'exercice du magistère pontifical que sur son existence même. Billot, *loc. cit.*

4e objection. — La communion dans la foi catholique, aux diverses époques de l'histoire ecclésiastique, manque de cette identité substantielle que nous lui avons attribuée. Ainsi, à notre époque, des catholiques autrefois réputés loyalement soumis à l'Église se trouveraient formellement exclus de la communion catholique par les plus récentes définitions. — *Réponse.* — 1° L'identité substantielle de la communion dans la foi catholique résulte suffisamment de l'identité formelle de foi absolue dans l'infaillible magistère de l'Église; de même qu'actuellement des divergences d'interprétation sur certains points non définis n'empêchent point une suffisante communion dans la foi, dès lors que l'on est fermement décidé à suivre l'autorité de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. v, a. 3. — 2° Le progrès accidentel de l'Église dans l'explication et la proposition des vérités

révélées est une nécessité conséquente de son indéfectible vitalité aussi bien que de sa parfaite adaptabilité aux besoins particuliers de tous les temps. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, a. 7; a. 10 ad 1um.

5e objection. — Cette doctrine de la communion dans la foi catholique damne irrémédiablement la majeure partie de l'humanité qui reste exclue de l'Église et conséquemment du salut. — *Réponse.* — 1o La communion dans la foi, strictement nécessaire pour être membre actuel de l'Église catholique, n'est point toujours indispensablement nécessaire pour le salut, puisque l'on peut, dans le cas d'ignorance invincible ou d'impossibilité physique, obtenir le salut avec le simple désir explicite ou même implicite d'appartenir à la véritable Église de Dieu. Quand et à quelles conditions le désir même implicite d'appartenir à la communion de l'Église catholique peut-il suffire pour le salut, nous n'avons point à l'exposer ici. — 2o Combien sont, de fait, ainsi sauvés en dehors de la communion visible de l'Église catholique, nul jugement humain ne peut essayer de le déterminer même approximativement : *Tenendum quippe ex fide est extra apostolicam romanam Ecclesiam salvum neminem fieri posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum ; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arrog, et ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?* Pie IX, *Allocution consistoriale du 9 décembre 1854*, Denzinger, n. 1504.

6e objection. — La doctrine catholique sur la stricte obligation de la communion dans la foi est, à toutes les époques et particulièrement à la nôtre, souverainement antisociale par les irrémédiables divisions et par les mesures d'inquisition auxquelles elle donne lieu. De fait, dans le cours des âges, elle a sous ces deux rapports déchaîné des maux considérables sur la société. — *Réponse.* — 1o Dans une société catholique normalement constituée, cette doctrine sur la nécessité de la communion dans la foi, loin d'être une cause de divisions ou de luttes fratricides, est, au contraire, un principe d'union stable et féconde et un puissant préservatif contre les maux sociaux que l'effort de l'homme peut conjurer ou diminuer. C'est ce que démontre invinciblement l'histoire des sociétés autrefois régies par cette unité de communion : *Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majores quorum viget memoria et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis quæ nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt.* Léon XIII, encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885. — 2o Dans une société privée de l'unité religieuse, la doctrine catholique sur la nécessité de la communion dans la foi ne s'oppose aucunement à ce qu'une certaine tolérance civile soit donnée, même par des gouvernants catholiques, dans la stricte mesure où elle est jugée nécessaire ou gravement utile pour préserver la société d'un mal social plus grave. C'est l'enseignement formel de Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888. — 3o En fait, les actes d'excessive intolérance reprochés à l'Église catholique sont-ils réellement prouvés, c'est une question historique qui doit être résolue avec la plus impartiale critique, critique équitable et prudente qui tienne également compte de l'esprit et des coutumes de l'époque et du pays. Ces faits, fussent-ils historiquement constatés, ne pourraient être mis à la charge du dogme catholique. Ils resteraient entièrement imputables à des fautes personnelles dont on ne se préserve point toujours, même dans les meilleures causes.

II. Sous l'Ancien Testament. — 1o Si l'on considère l'Église de l'Ancien Testament en ce qui concerne les vérités [illegible] par saint Augustin, *Serm.*, CCC, n. 11, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1499 sq., et par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 3, ad 3um, l'on doit dire qu'en cette Église la communion de foi consistait dans l'adhésion formelle à l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel et dans la croyance au moins implicite à la future libération de l'humanité par le Christ rédempteur. Car c'est une vérité très certaine que les fidèles de tous les temps sont strictement tenus à la foi explicite en Dieu rémunérateur surnaturel, d'après Heb., XI, 6, et le consentement unanime des théologiens, confirmé par Innocent XI condamnant le 2 mars 1679 cette proposition 22e : *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.* Denzinger, n. 1059. L'on doit également tenir pour certain qu'une foi, au moins implicite, au libérateur ou à la libération future fut toujours strictement nécessaire à l'humanité déchue pendant toute la période antérieure à l'avènement du Christ. S. Augustin, *Enchiridion*, c. CXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 287; *Cont. Faustum manichæum*, l. XIX, c. XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 356; *Epist.*, CII, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 374; CLVII, n. 14, col. 680; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 809; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. II, a. 1; S. Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XXV, a. 1, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 540; Duns Scot, *In III Sent.*, dist. XXV, q. I; Durand, *In III Sent.*, dist. XXV; Thomas de Strasbourg et Denys le chartreux, *In III Sent.*, dist. XXV; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. I, q. II, a. 3; Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. III, n. 14; Sylvius, *In IIa IIae*, q. III, a. 8, concl. 3; Salmanticenses, *De fide*, disp. VI, n. 74; Gonet, *De virtutibus theologicis*, disp. VI, a. 4, n. 50. — 2o Cette communion dans la foi devait se manifester par quelque signe extérieur, puisque l'obligation de professer extérieurement sa foi a toujours été indispensablement nécessaire. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. LXXXV, a. 2. Cette profession extérieure, n'étant point alors déterminée par une loi positive très précise, devait se résumer dans l'offrande de quelques sacrifices témoignant de la foi au Christ futur ou au moins de la foi au vrai Dieu, de la providence duquel on attendait implicitement le futur libérateur. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVIII, a. 1, ad 1um; IIa IIae, q. II, a. 7, ad 3um. — 3o Cette communion dans la foi, en principe substantiellement identique pour les juifs et les fidèles de la gentilité, se manifestait chez les juifs par quelques signes plus particuliers, spécialement déterminés par la loi divine, comme la pratique de la circoncision *in quantum erat quædam professio fidei Christi*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXX, a. 2, et la pratique des autres sacrements ou des sacrifices de la loi mosaïque, également symboliques de la foi au libérateur futur. Signes plus parfaitement expressifs de la foi au libérateur universel, mais dont la pratique n'était strictement obligatoire que pour les seuls juifs. Ia IIae, q. XCVIII, a. 5. — 4o L'on doit en même temps observer que chez les juifs particulièrement il y eut, même sur les points où la communion de foi était obligatoire, un progrès substantiel dans la révélation divine, successivement manifestée par Dieu à mesure qu'approchait la plénitude des temps. Mais l'adhésion formelle à ces révélations n'était obligatoire pour les individus que dans la mesure où elles leur étaient suffisamment proposées comme divines en tenant compte des divers devoirs imposés à ceux qui sont chargés d'instruire les autres ou à ceux dont la condition est d'être instruits. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, a. 7; q. II, a. 6, 7. — 5o Ainsi l'Ancien et le Nouveau Testament sont reliés par une intime communion de foi au même Dieu rémunérateur surnaturel et au même rédempteur unique médiateur de toutes les grâces con-

duisant au salut surnaturel. Mais avec cette communauté substantielle de la même foi, il y a une profonde différence dans la révélation divine à laquelle on adhère. Sous l'ancienne alliance, Dieu n'avait point manifesté à l'humanité ni sur lui-même ni sur la rédemption tout ce qu'il a voulu dans la plénitude des temps nous révéler entièrement par son divin Fils. Aussi, malgré une certaine identité de foi, nous sommes tenus par des obligations beaucoup plus étroites relativement à l'objet de cette foi et à l'autorité chargée d'en garder fidèlement le dépôt intégral.

Outre les documents ecclésiastiques indiqués dans l'article, outre les nombreux ouvrages classiques sur la foi et sur l'Église et les traités apologétiques sur l'Église publiés au XIXe siècle, voir t. I, col. 1560 sq., on peut particulièrement consulter : Tertullien, *De præscript.*, *P. L.*, t. II, col. 12 sq. ; S. Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. IV, col. 485 sq. ; S. Pacien, *Epistolæ tres ad Sympronianum novatianum*, *P. L.*, t. XIII, col. 1051 sq. ; S. Optat, *De schismate donatistarum*, *P. L.*, t. XI, col. 885 sq. ; S. Augustin dans ses ouvrages polémiques contre les donatistes, particulièrement, *Epistola ad catholicos contra donatistas*, ou *Liber de unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. XLIII, col. 391 sq. ; *Enchiridion ad Laurentium*, c. LVI sq. ; c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 258 sq. ; S. Vincent de Lérins (†450), *Commonitorium primum*, *P. L.*, t. L, col. 637 sq. ; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, et ses commentateurs ; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 7, 10 ; q. II, a. 5 sq. ; q. V, a. 3 ; *Expositio super symbolum apostolorum*, édit. rom. ; *Opusc.*, VI, *Opuscula selecta*, Paris, 1881, t. I, p. 422 sq. ; Jean de Turrecremata († 1468), *Summa de Ecclesia*, Venise, 1561 ; Melchior Cano (†1560), *De locis theologicis*, l. IV, *Opera*, Venise, 1759, p. 88 sq. ; Canisius, *De corruptelis verbi Dei*, l. I, c. IX, Ingolstadt, 1583, t. I, p. 83 sq. ; Bellarmin, *De controversiis*, l. III, *De Ecclesia militante ;* Stapleton († 1598), *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria*, Anvers, 1596 ; Grégoire de Valence († 1603), *Analysis fidei catholicæ*, Ingolstadt, 1585 ; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, Naples, 1619 ; Libère de Jésus (†1719), *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum*, t. VIII, *De Ecclesia militante*, disp. I, cont. VII sq., Milan, 1757, t. VIII, p. 85 sq. ; Gotti († 1742), *Vera Ecclesia Christi*, c. VIII, n. 18 sq. ; c. XVII, Venise, 1750, p. 72 sq., 176 sq. ; cardinal Newman, *An essay on the development of christian doctrine*, ouvrage composé par Newman immédiatement avant son abjuration, mais revu après sa conversion, c. VI, sect. II, 11e édit., Londres, 1900, p. 248 sq. ; Murray, *Tractatus de Ecclesia Christi*, disp. VI, VII, Dublin, 1860, t. I, p. 469 sq. ; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, part. I, q. III, 2e édit., Rome, 1903, p. 151 sq. ; E. Dublanchy, *Extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895.

E. DUBLANCHY.

2. COMMUNION DES SAINTS. Ce dogme sera étudié d'abord sous son aspect dogmatique et historique, puis spécialement dans les monuments de l'art chrétien.

I. COMMUNION DES SAINTS, SON ASPECT DOGMATIQUE ET HISTORIQUE. — Sur le sens et l'origine de cette formule dogmatique insérée tardivement dans le symbole des apôtres, la critique moderne a soulevé de vives discusions, qui ne sont pas encore closes. Pour procéder à l'analyse exacte d'une matière aussi délicate que complexe, nous traiterons séparément : I. La question dogmatique. II. Le problème historique.

I. QUESTION DOGMATIQUE. — L'Église catholique entend, par communion des saints, le lien transcendant qui rattache entre eux les fidèles vivants et défunts dans l'unité d'un même corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dans la solidarité d'une même vie.

Cette solidarité spirituelle, qui s'étend, hors de l'Église militante, à l'Église triomphante et à l'Église souffrante, implique un échange de relations spéciales entre ces trois termes. Par leur entremise auprès de Dieu, les saints du ciel procurent aux fidèles de la terre comme aux âmes du purgatoire tout un ensemble de grâces et de faveurs, de même que les fidèles, par la prière et les bonnes œuvres, s'unissent aux élus dans un culte d'honneur et d'amour qui provoque leurs bienfaits, et aux âmes du purgatoire dans une compassion effective qui apporte des soulagements à leurs peines. Ces points particuliers seront traités à part, voir INTERCESSION, CULTE et INVOCATION DES SAINTS, SUFFRAGES, et nous n'avons à envisager ici que la question générale, l'idée foncière de la communion des saints, cette unité et solidarité de vie surnaturelle qui existe entre tous les membres du Christ, sans entrer dans le détail de ses principales manifestations.

Il faut reconnaître que cette idée grandiose n'a pas toujours rencontré, chez les théologiens du haut moyen âge, la précision qu'elle comporte aujourd'hui et il y a lieu d'être surpris qu'elle n'ait point été traitée *ex professo*, comme les autres articles de foi, dans les Sommes et commentaires des scolastiques ultérieurs. C'est peut-être ce qui explique l'étrange conception que les théologiens protestants et les rationalistes modernes ont fini par se former d'un dogme qui répond si bien, en chacun de ses éléments, aux tendances les plus légitimes et les plus douces de la nature humaine. Les uns ne voient dans cette doctrine qu'un retour aux superstitions païennes, M. Nicolas, *Le symbole des apôtres*, Paris, 1867, p. 249, une sorte de polythéisme très mal déguisé et « comme un triomphe remporté sur la religion de l'esprit par cette religion de deuxième ordre toujours présente dans l'Église ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, § 46, p. 216. Les autres, dans cette répercussion des mérites de tous sur chacun, ne veulent reconnaître qu'un système purement mécanique de justification, A. Viguié, art. *Communion des saints*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de F. Lichtenberger, Paris, 1878, t. III, p. 286 ; la transmission par la collectivité de grâces impersonnelles et, dès lors, la suppression pour l'individu de toute responsabilité, la négation des principes mêmes de la moralité. Car « cette union mystique de tous les membres de Christ établit entre eux au point de vue moral une solidarité d'intérêts et de privilèges qui permet aux plus indignes de s'approprier par le canal de l'Église les mérites des saints — mélange habile de pélagianisme et de magie, d'incrédulité et de superstition » J. A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. A. Paumier, Paris, 1870, p. 12, 28. Cf. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmatik*, Erlangen et Leipzig, 1895, t. I, p. 243 ; t. II, p. 207.

Non contente d'interpréter ainsi, à la seule lumière de ses préjugés, la doctrine catholique de la communion des saints, la critique protestante se croit fondée, en outre, à en déterminer les origines, à établir les responsabilités, à fixer des dates. Tous étrangers au christianisme primitif, les éléments principaux de cette superfétation grossière ne seraient pas antérieurs au Ve siècle, époque « où il se fit un revirement complet dans la notion des rapports existant entre les saints, les martyrs glorifiés et les chrétiens vivant sur terre ». A. Viguié, *Le symbole des apôtres*, Nimes, 1884, p. 38 sq. Cf. *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 286. L'élaboration doctrinale de ces divers éléments fut lente à s'accomplir. Au VIe siècle, le dogme de la communion des saints était encore une nouveauté, « une nouveauté telle que pendant longtemps il fut expliqué dans des sens très différents. » M. Nicolas, *Le symbole des apôtres*, Paris, 1867, p. 223. Harnack attribue au pape Grégoire le Grand, le mérite — si c'en est un — d'avoir codifié ces idées jusqu'alors incertaines, éparses dans le cerveau superstitieux des foules, et de les avoir « placées sur les hauteurs de la théologie, consolidant ainsi par la doctrine une pratique mauvaise ». *Dogmengeschichte*, § 56, p. 266. Dorner recule encore plus loin les dates. Pour lui, une pareille doctrine est essentiellement scolastique. C'est à Duns Scot que revient « l'audacieuse tentative de reléguer dans l'ombre Dieu et Jésus-Christ et de substituer à la communion des âmes

avec Dieu, la communion des saints dans le sens catholique romain ». *Op. cit.*, p. 28.

Le simple exposé des données scripturaires et traditionnelles, en établissant la notion exacte et l'origine essentiellement chrétienne du dogme catholique de la communion des saints, suffira pour réduire à leur juste valeur ces affirmations sans fondement.

1° *Données scripturaires.* — L'idée centrale de l'enseignement du Sauveur d'après les Synoptiques, celle du royaume ou règne de Dieu, nous offre les premiers linéaments de cette vaste et divine conception qui réunit dans une intime communauté de vie et d'action toutes les créatures douées de la grâce sanctifiante. Ce royaume spirituel, qui apparaît sur terre avec le Christ son chef et fondateur, Matth., III, 2; XII, 28; Marc., I, 5; Luc., XVII, 20, a pour but le groupement harmonique des efforts dans l'œuvre du salut. Matth., XII, 26. L'homme, au cours de son pèlerinage, n'est plus isolé dans son moi : non seulement il fait partie d'une société surnaturelle, divinement organisée, dont la coopération est absolument indispensable au progrès comme à la transmission même de la vie spirituelle, Matth., X, 14, 15, 40; XVIII, 17; Marc., XVI, 15; Luc., X, 16; Joa., III, 5, et qui n'est, d'autre part, que la forme extérieure du règne de Dieu dans les âmes, voir ÉGLISE; mais en dehors de cette communauté d'intérêts, il se trouve encore en communion intime d'esprit et de cœur avec tous les membres de cette société, qui est une société d'amour, Matth., XXII, 37-40; Luc., XIV, 12-14, Marc., XII, 33, une famille dont Dieu est le père, Matth., V, 45; VI, 9; Luc., XI, 2; I Joa., I, 3; III, 1, où doit briller et brûler, comme un feu que rien ne peut contenir, la perfection même de la charité. Matth., III, 11; V, 48; Luc., XII, 49.

Ce royaume divin ne comprend pas seulement les fidèles de la terre, il s'étend aussi à tous les élus. Matth., XIX, 28; Luc., XX, 30; Apoc., XXI, 10-27. Les anges eux-mêmes sont associés à cette confraternité des âmes : la conversion d'un seul pécheur fait au ciel la joie de tous. Luc., XV, 10. Cf. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum*, Mayence, 1900, Introduction, p. 1-7; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 2e édit., Paris, s. d. (1905), p. 155-158.

L'individu n'est point absorbé au sein de cette collectivité et ne dépouille point l'effort personnel, comme les théologiens protestants en font le reproche à la doctrine catholique. Cf. J. A. Dorner, *op. cit.*, p. 12. Car le royaume de Dieu doit s'acquérir, au contraire, par la pratique de toutes les vertus. Matth., IV, 17; V, 3-12; VII, 21; XI, 12; Marc., I, 15; VIII, 38; XII, 34; Luc., V, 32. Une condition résume toutes les autres, la justice, δικαιοσύνη, qui renferme en elle seule l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même. Matth., V, 6, 20. Cf. B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn, 1904, p. 25-27.

La nature et le fondement de cette communion intime des âmes sont établis avec un saisissant relief par la doctrine de saint Paul qui applique aux membres du royaume de Dieu les lois de solidarité et de réversibilité dont relèvent les membres de l'organisme vivant. L'Église, prise dans sa généralité, constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres. Rom., XII, 5; I Cor., XII, 12, 27; Eph., I, 22 sq.; Col., I, 18; II, 19; III, 15. Chacun d'eux remplit dans l'organisme sa fonction spéciale, qui conspire au bien de tous. Rom., XII, 4 sq. La souffrance ou le bien-être de l'un a sa répercussion dans le corps tout entier, dont les parties sont entre elles rigoureusement solidaires. I Cor., XII, 25-27. Cette unité organique provient de l'Esprit, qui relie entre eux tous les membres par la charité, I Cor., XII, 13; Eph., IV, 3, 4, 16; Col. III, 14, et qui divise les ministères et les fonctions. I Cor., XII, 4-11, 28-31. Envisagé dans l'exercice de son activité propre, le principe vital, qui rattache ainsi dans une mutuelle dépendance les âmes saintes, se manifeste, s'entretient et se développe par une participation commune aux biens spirituels, I Cor., XII, 13; Eph., II, 13-20; par la réciprocité des bons offices et la communication des biens individuels, surtout des mérites, Rom., XII, 4-6; I Cor., XII, 25 sq.; Eph., IV, 3, 7-13, 15-17, par un échange incessant de prières offertes à Dieu, pour le salut et le progrès spirituel de chacun, Rom., I, 9-10, X, 1; XV, 30-32; Phil., I, 3-5; Col., I, 9, IV, 12; II Thes., I, 11; III, 1, pour la prospérité croissante de la communauté. Eph., VI, 17-19; Heb., XIII, 18. Cf. Jac., V, 16.

Cette union mystique s'étend au delà de cette vie, jusqu'au ciel ; elle comprend toutes les âmes rachetées de Jésus-Christ, car la charité, qui en constitue le lien, ne meurt point, I Cor., XIII, 8, et Jésus, le premier-né entre ses frères, Rom., VIII, 29 sq., est le roi céleste de toutes les puissances, Eph., I, 20, le dominateur souverain de tous les mondes. Phil., II, 10. Cf. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 263-269.

2° *Théologie des Pères.* — 1. *Les origines.* — Au début de l'ère postapostolique, l'organisation des chrétientés qui s'achève, l'institution des offices liturgiques fondée sur la prière en commun, contribuent efficacement à resserrer les liens spirituels qui unissent entre eux les disciples du Christ. D'autre part, la pensée chrétienne, vivement saisie par l'attente de la parousie prochaine, était naturellement amenée à confondre dans la même communauté d'espérances les fidèles encore vivants et les justes morts dans la paix du Seigneur: l'union, un instant brisée, allait se rétablir dans la gloire d'une vie nouvelle, qui marquerait comme l'achèvement du corps mystique de Jésus-Christ. Et n'affirmait-elle point ainsi, dès lors, qu'elle se survivait à elle-même par delà le tombeau? Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 9-11. Aussi quand s'effaça l'idée d'un avènement prochain de Jésus et que la distinction s'établit nettement entre le royaume de Dieu sur la terre et le royaume du ciel, la croyance au lien surnaturel qui rattache l'une à l'autre l'Église du temps et celle de l'éternité n'en demeura ni moins ferme ni moins vive, et la charité ne fit qu'étendre et accentuer ses rapports entre vivants et défunts.

Assurément, il ne faut pas espérer que l'on arrive à dégager des documents primitifs autre chose que des indications éparses, plus ou moins expressives du fait lui-même, et nullement un système de doctrines, que ne comportait point d'ailleurs le caractère des écrits de ce temps, sur la nature et les propriétés de cette communion mystique entre tous les saints. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 1-9, 45-50. Mais le fait dogmatique, s'il n'en est pas la traduction directe, ne se déduit pas moins avec une pleine certitude de ces premiers témoignages.

L'expression la plus lointaine, que l'on découvre dans les écrits des Pères apostoliques, du dogme de la communion des saints, nous est fournie par les textes où saint Clément de Rome recommande aux fidèles de Corinthe l'union des esprits et des cœurs telle qu'elle doit s'épanouir dans l'Église de Jésus-Christ. La nature des exhortations qu'il adresse, les exemples qu'il invoque, les pratiques qu'il signale supposent entre les fidèles des liens plus intimes que les liens ordinaires des sociétés et dont la mort ne rompt point les attaches. C'est ainsi que l'exemple des héroïnes de l'Ancien Testament sert à mettre en relief la dépendance qui existe dans l'économie providentielle entre les mérites des uns et le salut des autres. Par son dévouement, Esther trouva grâce de la sorte pour son peuple auprès de Dieu. Ὃς ἰδὼν τὸ ταπεινὸν τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐρύσατο τὸν λαὸν ὧν χάριν

ἐκινδύνευσεν. *I Cor.*, LV, 6, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 168. A ce rejaillissement du mérite des uns sur la masse des fidèles se joint naturellement la solidarité des âmes dans la prière. Les pécheurs eux-mêmes participent à ce commun bienfait, *ibid.*, LVI, 1, Funk, *loc. cit.*, p. 170, et de ces ardentes supplications peut dépendre le salut de tous les justes. Ἡμεῖς δέ... αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων. *Ibid.*, LIX, 2, Funk, p. 174. C'est ainsi que les chrétiens ne constituent qu'un seul corps dont le salut doit s'opérer dans le Christ. *Ibid.*, XXXVIII, 1; LII, 2, Funk, p. 146, 166. Des liens particuliers continuent d'ailleurs à unir les saints du ciel à ceux de la terre : les élus sont les modèles glorieux auxquels doivent s'attacher ici-bas les fidèles de toute la ferveur de leurs efforts. Ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. *Ibid.*, V, 1, Funk, p. 104. Ce culte d'admiration et d'imitation, qui tend à l'union effective, puisqu'il s'applique non seulement à évoquer dans l'esprit du chrétien la pensée des défunts, apôtres ou martyrs « actuellement dans la gloire », *ibid.*, V, 4, 5, Funk, p. 104, 106, mais encore à reproduire dans l'âme le plus intime et le meilleur de leur vie, ne limite point son objet aux élus de la nouvelle alliance, parmi lesquels figurent en première ligne les apôtres Pierre et Paul, *loc. cit.*; il s'adresse aussi, sans distinction aucune, aux patriarches, aux âmes saintes de l'Ancien Testament, tels que Noé, Abraham, Loth, Rahab, etc., *ibid.*, IX, 3, 4; X-XII, Funk, p. 110 sq., et ce n'est pas sans raison, pour resserrer ces liens mystiques de charité, pour accréditer ces pratiques éminemment chrétiennes de solidarité entre tous dans les œuvres et la prière, que saint Clément rappelle avec une insistance particulière ces illustres exemples, dont la vertu ni la gloire n'ont cessé de faire partie du patrimoine commun. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 10.

Ces rapports de charité mutuelle et transcendante, cette mystérieuse participation de chacun à l'œuvre de tous et de tous à l'œuvre de chacun, Hermas en fournit en quelque sorte une image sensible dans la vision où Rhode, du haut du ciel, apparaît au Pasteur, souriante et consolante, et lui laisse entrevoir la part active qu'elle prend à sa conversion, ἀνελήμφθην ἵνα σου τὰς ἁμαρτίας ἐλέγξω πρὸς τὸν κύριον, *Vis.*, I, c. I, n. 4, Funk, p. 416, en même temps qu'elle lui enseigne l'efficacité de la prière pour la sanctification de son âme, de ses proches, de toute l'Église. Ἀλλὰ σὺ προσεύχου πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἰάσεται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. *Ibid.*, n. 9, Funk, p. 418. La même pensée reparaît dans l'allégorie de la tour, emblème de la Jérusalem céleste, lentement édifiée par les anges, *Vis.*, III, c. IV, n. 1, 2, Funk, p. 440, avec la coopération de tous les justes. *Vis.*, III, c. V, n. 1, 2; *Simil.*, IX, c. XV, Funk, p. 440 sq., 604 sq. Aux patriarches et aux prophètes de l'ancienne Loi se joignent immédiatement les apôtres, comme fondements de l'édifice. *Simil.*, IX, c. XV, n. 4, Funk, p. 606. Un curieux passage où les apôtres sont représentés prêchant après leur mort aux prophètes et leur donnant le sceau de Jésus-Christ pour les incorporer ensuite à l'Église, met tout au moins en relief cette pensée que l'établissement du royaume de Dieu est soumis encore, même après cette vie, à une action personnelle des ouvriers évangéliques. *Simil.*, IX, c. XVI, n. 5 sq., Funk, p. 608-610.

D'une façon non moins étendue ni moins précise, l'Église d'Antioche nous transmet le même témoignage que l'Église romaine. Saint Ignace, à plusieurs reprises, confie les besoins de son âme et la cause de son martyre aux prières de ses fidèles. *Ad Rom.*, III, 2; IV, 2; VIII, 3; *Ad Phil.*, V, 1; VIII, 2; *Ad Trall.*, XII, 3, Funk, p. 256, 262, 266, 270, 250. Cette union de prières s'étendait aussi aux diverses Églises, *Ad Eph.*, XXI, 2; *Ad Magn.*, XIV; *Ad Rom.*, IX, 1, Funk, p. 230, 240, 262, et celles-ci en percevaient les heureux effets. *Ad Smyrn.*, XI, 1, 3; *Ad Polyc.*, VII, 1, Funk, p. 284, 292. On priait aussi pour les hérétiques, afin qu'ils se convertissent, *Ad Smyrn.*, IV, 1; *Ad Eph.*, X, 2, Funk, p. 278, 222, et pour tous les hommes en général. *Ad Eph.*, X, 1, Funk, p. 220. Le saint évêque n'omettait point d'associer à ses souffrances la pensée de ses frères, κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου ἃ ἠγάπησας, *Ad Polyc.*, II, 3, Funk, p. 290, et sa lettre aux Éphésiens indique assez nettement qu'il s'offrait comme victime pour eux. Περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν. *Ad Eph.*, VIII, 1, avec les notes concernant ce texte, édit. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, Londres, 1885, t. II *a*, p. 50. Ces diverses pratiques reposaient naturellement sur la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, dont Ignace relève çà et là quelques traits assez précis. C'est ainsi qu'il loue l'étroite union qui rattachait aux apôtres l'Église d'Éphèse dans la force vivante du Christ, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῄνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Ad Eph.*, XI, 2, Funk, p. 222, et la prière des autres n'a pour lui de valeur que par l'union de tous en Dieu, dans la charité. Ἐπιδέομαι γὰρ τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν Θεῷ προσευχῆς καὶ ἀγάπης. *Ad Magn.*, XIV, Funk, p. 240. Car il n'y a qu'une prière, comme il n'y a qu'un esprit, une unique espérance dans cette charité et cette joie parfaite qu'est le Christ. Μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. *Ad Magn.*, VII, 1, Funk, p. 236. Lui-même s'attache à l'Évangile comme si le Christ était encore le *presbyterium* de l'Église. Προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. *Ad Philad.*, V, 1, Funk, p. 268. Les prophètes doivent être entourés aussi d'un même culte d'amour et d'admiration. *Ad Philad.*, V, 2, Funk, p. 268.

Il ne faut pas demander à la théologie de saint Polycarpe, non plus qu'aux écrits des autres Pères apostoliques, l'ampleur ni la variété de ces renseignements. On y retrouve toutefois les deux éléments constitutifs du dogme de la communion des saints : la mise en commun des prières et des bonnes œuvres entre chrétiens de la terre, et l'existence de relations spirituelles entre l'Église du ciel et l'Église militante. Aux chrétiens de Philippes, Polycarpe demande instamment de prier pour tous les saints, c'est-à-dire pour tous les fidèles. *Ad Phil.*, XII, 3, Funk, p. 312. L'auteur de l'Épître de Barnabé se recommande lui-même au pieux *memento* de ses frères, qu'il nomme les fils de la charité et auxquels il souhaite toujours plus grande l'union spirituelle avec le Christ. *Epist. Barnabæ*, XXI, 7, Funk, p. 96. Dans la *Doctrine des douze apôtres* se trouve une prière adressée à Dieu pour le salut et la perfection de la communauté chrétienne, X, 5, Funk, p. 24, et le caractère impétratoire des bonnes œuvres est affirmé par ce fait que le jeûne est recommandé comme un moyen aussi efficace que la prière pour obtenir la conversion des persécuteurs. Νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. *Ibid.*, I, 3, Funk, p. 4. Ce passage est d'autant plus important que le mot νηστεύετε a été intercalé par l'auteur dans le texte même de saint Matthieu, V, 44, qui conseille de prier pour ses ennemis. Il est évident que les fidèles avaient part avant tous les autres aux grâces spécialement attachées à ces œuvres de charité. La même charité, dont les martyrs sont le vrai modèle, d'après saint Polycarpe, *Ad Phil.*, I, 1, Funk, p. 296, unit entre eux les saints du ciel et ceux de la terre. Paul et les autres apôtres, tout particulièrement les martyrs qui ont eu avec les fidèles des rapports plus intimes d'amitié ou de vie commune, ne doivent point cesser d'être présents à la pensée, comme des exemplaires précieux dont il faut s'efforcer de reproduire dans son âme la

beauté. *Ad Phil.*, IX, Funk, p. 306. La conception de l'Église comme corps mystique de Jésus-Christ n'apparaît que voilée; mais il est permis de la reconnaître, étant donné surtout les allusions qui évoquent si nettement la doctrine de saint Paul, dans cette communion de joie qui rattache dans le Seigneur le saint évêque à l'Église de Philippes, συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ. *Ad Phil.*, I, 1, Funk, p. 296, et dans cette conception mystique qui envisage le martyre comme une participation à la passion même du Sauveur. Εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. *Ibid.*, IX, 2, Funk, p. 306.

La nature même des questions débattues par les apologistes du IIe siècle excluait tout développement nouveau, concernant le dogme de la communion des saints, et même tout recours direct à cette doctrine. En dehors des idées émises par Athénagore, *Supplicatio pro christianis*, c. X, édit. Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1857, t. VII, p. 48, et par l'*Épître à Diognète*, VII, 2, édit. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 402, sur le rôle des anges dans la conduite du monde et des individus, idées connexes au présent sujet, on ne rencontre guère que dans saint Justin des indications précises sur la coopération commune des chrétiens à l'œuvre individuelle du salut par la prière et les actes méritoires. Les fidèles prient spécialement pour les mourants, *Dial. cum Tryph.*, c. CV, édit. Otto, p. 376, et cette prière est faite en conformité avec celle de Jésus en croix : « Mon père, je remets mon âme entre vos mains. » *Ibid.*, p. 378. Un trait nouveau de la doctrine se dégage, celui des avantages spirituels que procure la prière en commun, dont la pratique est plusieurs fois recommandée. Κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων. *Apol.*, I, c. LXV, édit. Otto, t. I *a*, p. 176. Cf. *Apol.*, I, c. XV, *ibid.*, p. 48. La prière individuelle est ainsi rehaussée d'une vertu particulière qui tient précisément à cette fusion mystique des âmes, et il en est de même pour les œuvres satisfactoires. C'est ainsi que les chrétiens offraient en commun non seulement des supplications, mais leurs jeûnes pour les catéchumènes au moment du baptême. Ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. *Apol.*, I, c. LXI, édit. Otto, p. 164.

2. *Premiers développements.* — Avec un appoint très appréciable de conclusions nouvelles, l'école alexandrine apporte à ces données premières un groupement encore instable, il est vrai, et qui n'est pas encore la synthèse, mais qui l'annonce et la prépare. Clément d'Alexandrie, en même temps qu'il signale les bienfaits de la prière pour les autres, *Strom.*, VII, c. XII, n. 80, *P. G.*, t. IX, col. 509, met en évidence le caractère satisfactoire du martyre et l'application des mérites de Jésus-Christ et des apôtres aux membres de l'Église. Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων διὰ τὰς οἰκείας ἑκάστου ἁμαρτίας, ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων διὰ τὰς ἡμῶν. *Strom.*, IV, c. XII, n. 87, *P. G.*, t. VIII, col. 1296. Surtout il s'attache à démontrer quels liens mystiques unissent les chrétiens de la terre à l'Église souffrante et à l'Église triomphante. Au parfait gnostique il recommande la compassion envers les morts, *Strom.*, VII, c. XII, n. 7, 8, *P. G.*, t. IX, col. 508, et il dépeint l'Église du ciel comme le modèle de l'Église militante. Εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος. *Strom.*, IV, c. VIII, n. 66, *P. G.*, t. VIII, col. 1277. Avec lui apparaît pour la première fois la pensée d'une communion effective des deux Églises dans la prière, même individuelle : quand le gnostique entre en oraison avec les dispositions requises, il n'est pas seul à prier; les anges sont là, qui l'environnent et qui l'assistent. Ὁ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσάγγελος, οὐδὲ ἔξω ποτὲ τῆς ἁγίας φρουρᾶς γίνεται, κἂν μόνος εὔχηται, τὸν τῶν ἁγίων χορὸν συνιστάμενον ἔχει. *Strom.*, VI, c. XII, n. 10, *P. G.*, t. IX, col. 508.

Toute la théologie mystique d'Origène relève de ces pensées. Son mérite original n'est pas seulement d'exposer avec plus d'ampleur et de précision les rapports harmonieux qui ramènent à l'unité de vie et d'action toutes les énergies dans la société des justes, mais surtout d'indiquer le caractère et la portée de ces relations et d'en formuler le principe. Origène a eu l'intuition nette de la solidarité chrétienne et il l'a décrite sous toutes ses formes essentielles, faisant valoir ainsi la dépendance étroite qui existe dans l'œuvre du salut entre l'effort de l'individu et la coopération directe de la collectivité. Les fidèles vivants sont solidaires même dans le mal : la faute de l'un rejaillit sur tous. C'est une tache particulière, mais qui affecte le corps tout entier. *In omnem Ecclesiam videtur delinquere qui suum corpus maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur. In lib. Jesu Nave*, homil. V, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 851. Ils participent aux prières et aux jeûnes offerts pour la communauté et qui sont comme l'encens du tabernacle, c'est-à-dire l'arôme qui parfume toute l'Église et monte vers Dieu jour et nuit comme un signe de propitiation. *Alii sint altare incensi, quicumque orationibus et jejuniis die ac nocte vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo. In Num.*, homil. V, n. 3, *P. G.*, t. XII, col. 605. C'est dans l'inégale répartition des richesses spirituelles, dans la diversité des mérites et des grâces, qu'il faut chercher la raison de cette assistance mutuelle. *Intelligamus... in hoc tabernaculo esse quosdam celsiores meritis et gratia superiores. Ibid.* Il faut que chacun travaille non seulement à sa perfection, mais aussi au salut commun : des grâces de choix sont attachées à cette œuvre de zèle. *In quo certum est virtutes inesse cælestes et vires spiritalium gratiarum. In Cant.*, c. III, 7, *P. G.*, t. XIII, col. 162. Le martyre est une source spécialement abondante de grâces pour tous les fidèles : plus d'un devra au sang des martyrs le salut de son âme. Ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τῷ τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν..., οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες. *Exhort. ad martyr.*, c. L, *P. G.*, t. XI, col. 636. Origène va jusqu'à imputer à l'intervention de Satan la paix dont jouissait alors l'Église, car, à défaut des martyrs, n'est-il pas à craindre que l'on n'arrive plus à mériter le pardon de ses fautes? *Et ideo etiam diabolus sciens per passionem martyrii remissionem peccatorum non vult nobis publicas gentilium persecutiones movere. In Num.*, homil. X, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 638. Le caractère impétratoire du martyre est mentionné à diverses reprises. *Cont. Cels.*, l. VIII, n. 44, *P. G.*, t. XI, col. 1581; *In Joa.*, tom. VI, n. 36, *P. G.*, t. XIV, col. 293 sq. Aussi la passion des martyrs est-elle comme le complément de la passion du Sauveur. *Exhort. ad martyr.*, c. XXXVI, *P. G.*, t. XI, col. 609.

C'est que Jésus-Christ, dans son œuvre rédemptrice, a voulu s'adjoindre des coopérateurs, dont la mission n'est point terminée au ciel. Avec lui les apôtres jugeront le monde, parce qu'ils ont bu avec lui son calice, *Exhort. ad martyr.*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 597, et ses disciples demeurent auprès du Père, par leur intercession, ses coadjuteurs dans la conduite de l'Église. Διὰ τῶν εὐχῶν συνεργοὺς πρὸς τὸν πατέρα βούλεται λαβεῖν τοὺς μαθητευομένους αὐτῷ, ἵν'... εἰς τέλος ἀγάπῃ τῶν ἐξουσιαζομένων μακαρίων. *De orat.*, c. XXVI, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 501. Tous les saints du ciel interviennent ainsi, avec les anges, en faveur des hommes pécheurs, prophètes, apôtres, disciples, quiconque est avec le Christ. *In Num.*, homil. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 757. Cf. *In Matth. comment. series*, n. 29, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1639 sq. Entre les deux Églises l'union est des plus intimes. Aux prières de la terre se joignent les prières du ciel. Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι..., αἵ τε προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί. *De orat.*, c. XI, n. 1, *P. G.*, t. XI,

col. 448. C'est une idée favorite d'Origène que les âmes saintes des défunts viennent se mêler réellement aux assemblées liturgiques des chrétiens. Οὐκ ἀπογνωστέον οὕτω καὶ τοὺς ἐξεληλυθότας μακαρίους φθάνειν τῷ πνεύματι τάχα μᾶλλον τοῦ ὄντος ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας. *De orat.*, c. xxxi, n. 5, *P. G.*, t. xi, col. 553. La vertu du Sauveur est également présente et les chœurs des anges mêlent leur prière aux supplications des fidèles; aussi la prière en commun est-elle particulièrement agréable à Dieu. *Ibid.*, col. 553.

Si les vivants communient si étroitement dans la prière avec les esprits bienheureux, ils ne leur sont pas moins unis dans l'action, car les saints du ciel travaillent et combattent non seulement pour eux, mais avec eux. Οὐ μόνον καὶ αὐτοὶ εὐμενεῖς τοῖς ἀξίοις γίνονται, ἀλλὰ καὶ συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν καὶ ἐξευμενίζονται καὶ συνεύχονται καὶ συναξιοῦσιν. *Cont. Cels.*, l. VIII, c. lxiv, *P. G.*, t. xi, col. 1612. C'est un ministère de salut que remplissent les saints à notre égard, au même titre que les anges. *In Epist. ad Rom.*, c. ii, n. 4, *P. G.*, t. xiv, col. 878. C'est toute l'Église du ciel qui s'emploie ainsi à soutenir et promouvoir l'Église de la terre. Origène déclare en outre qu'il a reçu cette doctrine de ses maîtres. *Ego sic arbitror quod omnes illi qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adjuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quemdam de senioribus magistris audivi dicentem. In lib. Jesu Nave,* homil. xvi, n. 5, *P. G.*, t. xii, col. 909.

Toujours en conformité de vues avec la doctrine de saint Paul, Origène formule nettement le principe de cette union : c'est la charité, plus vive encore au ciel que sur la terre. Ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τους ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκαῖον νοεῖν. *De orat.*, c. xi, n. 2, *P. G.*, t. xi, col. 449. Et telle est la sollicitude des saints pour leurs frères d'ici-bas, que leur joie ne sera sans mélange douloureux que lors du triomphe final et de l'éternelle réunion de tous dans la gloire. *Non enim est illis perfecta lætitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent peccata nostra... Exspectant etiam nos licet morantes, licet desides. In Lev.*, homil. vii, n. 2, *P. G.*, t. xii, col. 480. Aussi devons-nous considérer l'Église du ciel comme notre mère à tous, *mater omnium nostrum. In Num.*, homil. xxvi, n. 7, *P. G.*, t. xii, col. 780. Ou plutôt il n'y a qu'une Église, qui comprend tous les justes dès l'origine de l'humanité et qui, de la terre, se continue au ciel. *Ipsi enim erant ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate augeret, vel virtutibus excoleret, vel perfectionis charitate de terris transferret ad cælum. In Cant.*, l. II, c. i, 11, 12, *P. G.*, t. xiii, col. 134.

Parmi les justes de la loi ancienne, les prophètes particulièrement, sont nos modèles et nos maîtres, avec lesquels il faut être en communion de pensée et de mérites ici-bas pour participer à leur vie dans le ciel. *In Jer.*, homil. xv, n. 1, *P. G.*, t. xiii, col. 428. Anges, prophètes, apôtres, et tous les saints, ne constituent qu'un seul corps, où la même vie circule, où se manifeste et se développe le même concert de sympathies et d'intérêts. *In Num.*, homil. x, n. 2, *P. G.*, t. xii, col. 638; *In Cant.*, l. II, c. i, 11-13, *P. G.*, t. xiii, col. 134; *In Epist. ad Rom.*, l. VII, n. 6, *P. G.*, t. xiv, col. 118. C'est le même corps qui reçoit la vie mystérieuse de la grâce, le même qui ressuscitera au grand jour à la vie de la gloire. *Unum corpus est quod justificari exspectatur, unum quod resurgere dicitur in judicio. In Lev.*, homil. vii, n. 2, *P. G.*, t. xii, col. 480.

Tous les aspects notables de la doctrine, Origène les a saisis ou entrevus, et s'il n'a pas trouvé la définition dernière qui résume la pensée maîtresse de ces enseignements, il nous a laissé une formule approchante, dont on regrette de n'avoir pas les termes originaux, mais qui, transmise telle quelle par Rufin, n'en contient pas moins l'expression juste, presque adéquate, de la vérité. Nous sommes, dit-il, les compagnons des saints, *sanctorum socios,* et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque nous sommes en société avec la Trinité sainte. *Nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in cælis? Quia et Christus per sanguinem suum pacificavit cælestia et terrestria, ut cælestibus terrena sociaret. In Lev.*, homil. iv, n. 4, *P. G.*, t. xii, col. 437. Ainsi dans les rapports personnels de l'homme avec Dieu interviennent pour seconder l'action individuelle et la rendre efficace, non seulement le Christ comme médiateur, mais les élus comme intercesseurs et les fidèles de la terre comme coopérateurs. C'est bien là, retracé avec les expressions mêmes d'Origène, le caractère fondamental du dogme de la communion des saints.

Ces amples développements sont d'autant plus précieux que les théologiens de cette époque sont eux-mêmes plus sobres de renseignements. Saint Hippolyte mentionne simplement, dans les fragments rares qui nous restent de lui, les rapports qui unissent les fidèles aux élus. *In Dan.*, ii, 30, 37, édit. N. Bonwetsch et H. Achelis, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. i, p. 98, 112. Dans le même commentaire, Hippolyte compare l'Église de Dieu à un immense jardin dont les arbres, d'essence diverse, sont les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, docteurs, évêques, prêtres et lévites. Leur beauté fait l'ornement de la maison spirituelle de Dieu, fondée sur le Christ, et leur utilité nous revient tout entière, à nous qui en goûtons les fruits. *Ibid.*, i, 17, p. 28. Il est juste de voir dans cette allégorie un symbole expressif de la doctrine générale de l'Église sur la solidarité mystique de ses membres.

En quelques traits précis et vigoureux, Tertullien accentue ces mêmes enseignements. Il recommande la prière non seulement pour les fidèles qui ne font qu'un avec le Christ, mais aussi pour tous ceux que la grâce divine attend et recherche. *De orat.*, c. iii, édit. A. Reifferscheid et G. Wissowa, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1890, t. xx, p. 558. Les pécheurs doivent supplier leurs frères d'intervenir auprès de Dieu pour leur cause. *Et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suæ injungere. De pænit.*, c. ix, *P. L.*, t. i, col. 1244. Au reste, les chrétiens sont tellement solidaires les uns des autres, que pour eux tout est commun, le mal comme le bien, et que tous doivent compatir au malheur de leurs frères et s'employer à guérir leurs plaies. *Ceterum inter fratres atque conservos ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, ...quid tu hos aliud quam te opinaris? Non potest corpus de unius membri vexatione lætum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. Ibid.*, c. x, col. 558.

La raison, c'est que l'Église est partout la même, dans celui-ci comme dans celui-là, et l'Église, c'est Jésus-Christ. C'est pourquoi chacun doit traiter son frère, même pécheur, comme un autre lui-même, mieux encore, comme Jésus-Christ en personne, car c'est le Christ que l'on implore en implorant son frère, c'est le Christ qui souffre en nous, le Christ qui supplie son Père avec nous. L'Esprit qui nous anime est le même pour tous, c'est l'Esprit du Père de tous et du Seigneur de tous. *Communio spiritus de communi domino et patre... In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ibid.*

Les vues d'ensemble sont rares dans la théologie de saint Cyprien et c'est presque uniquement par le caractère des pratiques religieuses signalées ou recommandées par lui, qu'il est possible de pénétrer la pensée intime de l'évêque de Carthage touchant les relations mystiques des membres de l'Église. A la prière pour les autres il attache les plus heureux fruits de salut,

surtout à la prière fécondée par la souffrance. *Epist.*, LXXVI, n. 7, édit. Hartel, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1868, t. III *b*, p. 833. C'était une coutume pour les fidèles d'établir entre eux, suivant les personnes et les circonstances, une association mutuelle de prières. *Mutuis votis nos moneamus, foveamus, custodiamus, armemus. Oremus pro lapsis ut erigantur, oremus pro stantibus...*, *Epist.*, XXX, n. 6, Hartel, *ibid.*, p. 561, et saint Cyprien lui-même nous transmet équivalemment la formule de l'*oremus pro invicem*, dans sa lettre au pape Corneille : *Memores nostri invicem simus, concordes atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus. Epist.*, LX, n. 5, Hartel, *ibid.*, p. 694. L'application faite aux pécheurs du mérite des bonnes œuvres et spécialement du martyre est nettement établie, bien que la rétribution finale soit remise au jour même du jugement. *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... Credimus quidem posse apud judicem plurimum martyrum merita et opera justorum, sed cum judicii dies venerit. De lapsis*, c. XVII, Hartel, *ibid.*, t. III *a*, p. 249. Entre les justes, cette mise en commun des biens spirituels est fondée sur la charité, dont les salutaires effets ont lieu de s'exercer surtout du haut du ciel. *Epist.*, LX, n. 5, Hartel, *ibid.*, t. III *b*, p. 694; *De habitu virginum*, c. XXIV, Hartel, *ibid.*, t. III *a*, p. 204. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 534-538.

3. *Constitution de la doctrine. — a) Église d'Orient.* — Bien que l'esprit oriental se soit toujours montré plus enclin à décrire les aspects extérieurs de l'Église que sa constitution interne, il n'est pas impossible de retrouver dans la doctrine des Cappadociens et des docteurs grecs contemporains une conception très nette des relations mystiques établies entre les membres de l'Église. Les formules sont brèves, mais caractéristiques, et la doctrine de la communion des saints dans la prière et dans les œuvres bénéficie d'une façon manifeste de l'évolution imprimée, à la suite de la profession de foi nicéenne, au dogme de la Trinité.

La pensée de saint Basile est particulièrement explicite : elle relève étroitement d'ailleurs de la pensée d'Origène qu'elle précise et complète. La prière des uns pour les autres n'est plus mentionnée seulement comme un bienfait de pure surérogation, mais comme une commune nécessité. Aux évêques des îles méditerranéennes qui dans des occurrences difficiles lui ménageaient leurs témoignages de sympathie, Basile oppose le grand principe de la solidarité chrétienne. Il ne faut pas dire que l'on n'a pas besoin des secours qui se puisent dans la communion avec les autres : Τίς ἡμῖν χρεία τῆς πρὸς ἑτέρους κοινωνίας; *Epist.*, CCIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 741. La prière est l'un de ces grands moyens d'assistance mutuelle; tous les membres de l'Église, puisqu'ils font partie du même corps, se doivent entr'aider. Ἐπιζητοῦμεν τὴν σύμπνοιαν ὑμῶν. Οἴδαμεν γὰρ ὅτι... τῇ διὰ τῶν εὐχῶν βοηθείᾳ μέγα παρέξετε ἡμῖν ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις καίροις ὄφελος. *Ibid.* Il serait superflu de relever tous les passages où le grand évêque de Césarée implore l'aide spirituelle des autres Églises. *Epist.*, CCXLIII, *ad episcopos Italos et Gallos*, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 904; *Epist.*, CXXXVIII, *Eusebio episcopo Samosatorum*, n. 2, col. 581. L'efficacité de cette intervention surnaturelle et sa raison d'être proviennent de l'unité d'action et de la sympathie qui doivent relier l'une à l'autre, dans une bienfaisante réciprocité d'influences, les parties du même tout, qui est le corps du Christ. Πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος, ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων ἀντιδιδόασιν ὠφέλειαν. *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61, *P. G.*, t. XXXII, col. 181. Cf. *Epist.*, LXX, col. 433. Pour Origène, le principe de cette unité mystique n'était autre que les liens qui nous unissent à la sainte Trinité. Basile l'attribue à l'action spéciale de l'Esprit Saint. Κοινωνία ... ὁ καθ' ἕξιν ἐν τῷ Πνεύματι. *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61, col. 181. Nous vivons de la communion avec l'Esprit. Ἐσώθημεν τῇ κατὰ τὸ Πνεῦμα κοινωνίᾳ. *Epist.*, XC, *episcopis occidentalibus*, n. 1, col. 473. C'est à ce même principe que se rattachent naturellement l'efficacité de la prière en commun, *Moralia*, reg. LVI, n. 5, LXVI, n. 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 785, 805, et les avantages de la vie commune pour les ascètes. *Regulæ fusius tractatæ*, interrog. VII, n. 1, 2, col. 928-930. Entre l'Église de la terre et la céleste Jérusalem règne la plus étroite union, grâce à l'Esprit de charité, ou plutôt ces deux Églises n'en font qu'une seule, qui est la cité de Dieu. Ἡ πᾶσα τῆς νοητῆς κτίσις ἀπὸ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων μέχρι τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν πόλις χρὴ νοεῖν εὐφραινομένη ὑπὸ τῆς ἐπιρροῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Hom. in Ps.* XLV, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 421.

Saint Grégoire de Nazianze condense en une brève formule toute cette doctrine, en l'appliquant à l'action différente des chefs qui gouvernent et des fidèles qui doivent se laisser conduire : la coopération des uns s'harmonise avec celle des autres sous la direction de l'Esprit-Saint de façon à n'avoir pour terme qu'un Christ. Γίνεται ἀμφότερα ἓν εἰς ἕνα Χριστόν, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ συναρμολογούμενα καὶ συντιθέμενα Πνεύματος. *Orat.*, XXXII, *de moderatione in disputando*, n. 11, *P. G.*, t. XXXVI, col. 185. Saint Grégoire de Nysse insiste particulièrement sur les rapports mystiques des élus et des fidèles. *Laudatio S. Stephani*, n. 2, *P. G.*, t. XLVI, col. 732; *Vita Ephræm Syri*, *P. G.*, t. XLVI, col. 849. Les mêmes pensées se retrouvent dans saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1049, comme aussi dans saint Cyrille d'Alexandrie avec la doctrine, rigoureusement formulée, de l'incorporation au Christ par l'Esprit. Ἡνώμεθα γὰρ ἀλλήλοις σύσσωμοί τε γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, συνεγείραντος ἡμᾶς καὶ συναγωγὴν συνδέοντος διὰ τοῦ ἑνὸς καὶ ἐν πᾶσιν ἁγίου Πνεύματος. *In I ad Cor.*, c. XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 888 sq. Cf. *In Joa.*, l. XI, c. XI, *P. G.*, t. LXXIV, col. 560 sq.

Les témoignages de saint Épiphane, *Adv. hær.*, l. III, hær. LXXV, n. 8, *P. G.*, t. XLII, col. 513, et même de saint Jean Chrysostome, *Hom.*, II, *in Epist. ad Rom.*, n. 2, *P. G.*, t. LX, col. 402 sq.; *Hom.*, II, *in Epist. II ad Cor.*, n. 4 sq., *P. G.*, t. LXI, col. 396; *Hom.*, XII, *in Epist. I ad Cor.*, n. 4 sq., *P. G.*, t. LXI, col. 360 sq., n'ajouteront plus que des nuances à cette doctrine universellement reçue. On peut voir toutefois par les homélies de saint Jean Chrysostome que le peuple avait quelque peine à saisir la raison d'être et le sens profond de cette communion des mérites, surtout lorsqu'on lui conseillait de satisfaire pour les coupables devant la justice de Dieu. La faute de l'un était-elle donc imputable aux autres? Τί λέγεις; ἕτερος ἥμαρτε, καὶ ἐγὼ πενθήσω. Ναί, φησί, σώματος γὰρ καὶ μέλων δίκην ἀλλήλοις ἐσμὲν συνδεδέμενοι. *Hom.*, I, *de pœnitentia*, n. 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 280. Saint Chrysostome invoque la solidarité des membres : la tête se ressent de l'épine qui blesse le pied; que le virus attaque un seul point, tout le corps se trouve contaminé. *Ibid.*, col. 281. Cf. Théodoret de Cyr, *Interpret. Epist. ad Rom.*, c. XII, 5-7, *P. G.*, t. LXXXII, col. 188; Pseudo-Denys, *De cælesti hierarchia*, c. III, § 1, 9, *P. G.*, t. III, col. 165, 436; S. Maxime le Confesseur, *Mystagogia*, c. I, *P. G.*, t. XCI, col. 668; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1168.

b) Église d'Occident. — La doctrine des Orientaux sur la communion des saints se rattache surtout à la théologie du Saint-Esprit; celle des docteurs latins à la théologie de l'Église. De là les différences apparentes dans la conception du dogme. Mais les conclusions sont foncièrement les mêmes, plus abstraites et plus succinctes chez les Pères d'Orient, plus systématiques et

plus pénétrantes chez les Occidentaux. C'est chez eux que devait progressivement s'élaborer la formule définitive.

Saint Hilaire de Poitiers n'est pas loin d'entrer au cœur même de la question, quand il nous dépeint la communion sacramentelle comme un viatique qui nous dispose à jouir de la société de Dieu et à entrer en communion avec le corps sacré du Christ. *Et quis hic cibus est? Ille scilicet usque ad Dei consortium præparamus, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi. Tract. in Ps. LXIV*, n. 14, *P. L.*, t. IX, col. 421. L'Église du ciel est appelée le corps de la gloire de Dieu; elle est le type de l'Église de la terre : c'est pourquoi nous devons lui être conformes. *Confidamus in Domino ut conformes corpori gloriæ Dei simus. Habitemus nunc Ecclesiam, cælestem Jerusalem... In hac enim habitantes, habitabimus et in illa, quia hæc illius forma est. Tract. in Ps. CXXIV*, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 681. Le Christ habite en nous et nous sommes des frères; nous formons la demeure de l'Esprit, fondée sur l'esprit. *Fundandi ergo sumus in Spiritu... Tract. in Ps. LI*, n. 3, col. 310; *Tract. in Ps. CXLVII*, n. 2, col. 875. Et comme les saints du ciel ne font qu'une âme, ainsi devons-nous être unis. Nous sommes aussi la cité sainte construite de pierres vives et que l'assemblée des saints achève sur le modèle de la Jérusalem d'en haut. Les anges et les saints, les apôtres, les patriarches, les prophètes nous entourent de leur vigilance et de leur aide. *Ac ne leve præsidium in apostolis, vel patriarchis, vel prophetis, vel potius in angelis qui ecclesiam quadam custodia circumsepiant. Tract. in Ps. CXXIV*, n. 5, col. 682. *Civitatem vero hanc... sanctorum cœtus conformis gloriæ Dei ex resurrectione consummat. Tract. in Ps. CXLVII*, n. 2, col. 875.

Le caractère moral de la doctrine de saint Ambroise se retrouve éminemment dans les développements consacrés aux pratiques ou aux effets surnaturels de la charité chrétienne. Il faut prier pour les pécheurs, parce que le mérite des uns contribue au pardon des autres. Le juste est un intermédiaire entre Dieu et le coupable : son intervention est efficace et sanctionnée par un droit strict. *Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, cum apud Dominum servus et interveniendi meritum et jus habeat impetrandi. Expos. in Luc.*, l. V, n. 11, *P. L.*, t. XV, col. 1723. Aux souffrances et aux bonnes œuvres Dieu a attaché une valeur propitiatoire particulière, par considération pour son Église, où il n'a pas voulu que le salut fût l'œuvre d'un seul. *De pænit.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 510. Aussi la prière en commun a-t-elle une vertu toute-puissante. *Adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quæ pro te precetur, cujus contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat. Expos. in Luc.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. XV, col. 1723. Cf. *De Cain et Abel*, l. I, c. XXXIX, *P. L.*, t. XIV, col. 354. Avec saint Ambroise apparaît pour la première fois, en termes explicites, la doctrine de l'application des mérites surabondants de l'Église. *Sive quod tota Ecclesia suscipiat onus peccatoris, ut per universos ea quæ superflua sunt in aliquo pænitentiam agente virilis misericordiæ aut compassionis velut collectiva quadam admixtione purgentur. De pænit.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 511. Cf. *De virginibus*, l. I, c. VII, col. 208 sq.; *De excessu fratris sui Satyri*, l. I, c. I, col. 1347. Telle est la solidarité des membres du Christ que les prières, les œuvres, les épreuves ne sont jamais des éléments isolés : leur vertu est comme la manifestation de la justice dont le Christ est le centre commun; elle est dès lors, pour ainsi dire, collective. *Ecclesia quædam forma justitiæ est. Commune jus omnium in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. De officiis ministrorum*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XVI, col. 70. Ainsi le chrétien est-il représenté par tous ses frères : il ne fait qu'un avec eux. *Siquidem et tu in omnibus es. De Cain et Abel*, l. I, c. XXXIX, *P. L.*, t. XIV, col. 354. Cette unité parfaite, qui est celle de la foi et de la charité, est constituée par le Christ, qui a rassemblé tous les peuples, et par l'Esprit-Saint qui met l'union dans les cœurs. *De Spiritu Sancto*, l. II, c. X, *P. L.*, t. XVI, col. 798. Elle n'est point, d'ailleurs, brisée par la mort. Nos aumônes font la joie des anges et des saints et nous attirent leurs faveurs. *Expos. in Luc.*, l. VII, n. 245, *P. L.*, t. XV, col. 1854. Cf. *De excessu fratris sui Satyri*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. XVI, col. 1352. Les saints du ciel gémissent encore avec nous et pour nous, et leur compassion vient se joindre aux souffrances de l'Église ici-bas. *Epist.*, XXXV, *ad Horontianum*, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 1124. Voir aussi S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, n. 31, *P. L.*, t. XXII, col. 905; *Epist.*, XXXIX, *ad Paulam super obitu Blæsillæ filiæ*, n. 6, col. 472.

C'est dans les écrits de saint Augustin que se trouve l'expression la plus complète, la mieux harmonisée et la plus juste de la doctrine sur la communion des saints. L'analyse de l'unité de l'Église, maintes fois reprise par lui et appliquée à la vie intérieure de la communauté chrétienne, a fourni au grand docteur tous les éléments d'une majestueuse synthèse, à laquelle les maîtres du moyen âge ne trouveront rien à ajouter. Étant posé ce principe fondamental que l'Église est le corps du Christ, que son unité est parfaite et qu'elle est le fruit de la charité, qu'il appelle pour cette raison *unitatis charitatem, De unitate Ecclesiæ*, c. II, *P. L.*, t. XLIII, col. 392, Augustin détermine aussitôt l'extension de cette Église, qui est la cité de Dieu. Les hérétiques, les apostats, les schismatiques n'en font point partie, car la vie qui circule dans l'organisme ne les atteint plus : ce sont des membres amputés. Il est recommandé toutefois de prier pour eux, afin que Dieu les convertisse. *Serm.*, CXXXVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 754. Cf. *Serm.*, CCLXXIII, *in natali Fructuosi episcopi*, n. 2, col. 1249; *Serm.*, CCLXVII, n. 4, col. 1231. Mais les pécheurs qui tiennent encore par quelque attache au corps de l'Église, ne sont que des membres malades, d'où le sang se retire. La santé, c'est-à-dire la vie de la charité, pourra leur revenir avec l'aide du Christ. *Serm.*, CXXXVII, n. 1, col. 754. Ils ont part aux prières des justes. *Enarr. in Ps. CV*, n. 21, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1412. Toutefois l'unité véritable, l'unité parfaite, n'existe que pour les bons. *Unitas quæ nisi in bonis intelligi, intelligi non potest. De baptismo contra donatistas*, l. III, c. XVII, *P. L.*, t. XLIII, col. 149. Elle comprend dès lors tous ceux qui ont eu le Christ pour chef dès le commencement du monde, *omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege. Enarr. in Ps. XXXVI*, serm. III, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 385. Entre l'Église du ciel et l'Église d'ici-bas, règne une intime union, qui deviendra un jour l'unité parfaite. *Serm.*, CCCXLI, n. 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1499. Ou plutôt il n'y a qu'un temple de Dieu, qui est la sainte Église universelle, celle du ciel et de la terre. *Templum ergo Dei... sancta est Ecclesia, scilicet universa in cælo et in terra. Enchiridion*, c. LVI, *P. L.*, t. XL, col. 258. Cette unité qui repose sur le Christ, *totus Christus et caput et corpus est, Serm.*, CXXXVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 754, a pour principe actif l'Esprit-Saint. *Hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis. Serm.*, CCLXVII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1231. L'Esprit-Saint, qui remet les péchés, constitue par là même le lien d'unité pour les membres de l'Église : c'est son œuvre propre, mais non point en dehors du Père et du Fils, dont il est en quelque sorte le lien. *Ideo societas unitatis Ecclesiæ Dei... tanquam proprium est opus Spiritus Sancti,*

Patre et Filio cooperantibus, quia societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. *Serm.*, LXXI, n. 20, col. 463.

La solidarité d'action entre tous les membres est une propriété naturelle de cette union. Dans l'Église de Dieu, chacun a son rôle, mais la vie est la même pour tous. *Officia diversa sunt, vita communis.* *Serm.*, CCLXVII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1231. La prière, les bonnes œuvres de l'un sont profitables aux autres. *Epist.*, XX, *ad Antoninum*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 87; *Serm.*, CCXVII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1044. Les mérites des martyrs sont notre trésor; comme le Christ, ils ont donné leur vie pour nous. Nous sommes donc le fruit de leurs labeurs. *Fructus laboris illorum etiam nos sumus.* *Serm.*, CCLXXX, *in nat. mart. Perpetuæ et Felicitatis*, I, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283. Du haut du ciel, ils ne cessent, en union avec le Christ, d'interpeller pour nous. *Enarr. in Ps.* LXXXV, n. 24, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1099. Et nous avons, nous, à unir nos souffrances aux leurs, à nous attacher à eux de plus en plus dans le Christ. *Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione.* *Serm.*, CCLXXX, I, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283. Cf. *Tract.*, XXXII, *in Joa.*, c. VII, n. 7, *P. L.*, t. LXXXV, col. 1645. Voir Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustinus*, Paderborn, 1892, p. 9-26.

L'enseignement magistral d'Augustin est devenu aussitôt, parfois même jusque dans les termes, celui de toute l'Église latine. L'intérêt serait minime à retrouver, dans les écrits subséquents des Pères, le prolongement de ces pensées. Cf. S. Léon le Grand, *Epist.*, CVIII, *ad Theodorum Forojuliensem episcopum*, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 1012; S. Prosper d'Aquitaine, *Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates*, c. VIII, *P. L.*, t. LI, col. 209 sq.; S. Maxime de Turin, *Hom.*, CI, *de defectione lunæ*, *P. L.*, t. LVII, col. 488; S. Fulgence, *Contra Fabianum fragmenta*, fragm. XXXVI, *P. L.*, t. LXV, col. 826 sq.

3° *Théologie scolastique.* — 1. *Période de transition.* — Toujours vivante et saisissable dans les pratiques religieuses qui constituent le culte des saints et des défunts, l'idée de la communion mystique des âmes rachetées par le Christ ne tarda point à perdre beaucoup de sa netteté dans l'expression doctrinale des éléments qui la composent. Le formulaire catéchétique du VIII[e] ou IX[e] siècle attribué à Alcuin montre bien toutefois que le principe fondamental subsistait toujours et qu'il faisait partie de l'exposé général et populaire de la religion. *Sanctorum communionem, quod sequitur, id est cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide de præsenti sæculo ad Deum migraverunt, societatem et spei communionem habere credamus. Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, c. XI, *P. L.*, t. CI, col. 1142. Les déclarations d'Amalaire de Trèves († 816) sont moins explicites. Pressé par Charlemagne de donner un spécimen de son enseignement théologique sur le symbole, il est visible qu'Amalaire se tient sur une prudente réserve : il se borne à expliquer la communion des saints par l'unité d'esprit dans le lien de la paix. *Sanctorum communionem : in vinculo pacis unitatem spiritus servare credo. Responsio Amalarii episcopi*, *P. L.*, t. XCIX, col. 816. Pour l'évêque de Lyon, Leidrade († 816), le dogme de la communion des saints représente l'unité des membres de l'Église dans le Christ et l'espoir de participer un jour à la société des anges dans une même vie qui sera celle de Jésus. *Liber de sacramento baptismi*, c. V, *P. L.*, t. XCIX, col. 859. La même doctrine est énoncée par Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CVII, col. 297, en même temps que la croyance de tous à une société unissant dès ici-bas les fidèles aux anges et aux élus. *Ibid.*, l. II, c. XLIII, col. 358 sq. Cf. *Hom.*, XIII, *de fidei catholicæ veritate et bonorum operum custodia*, *P. L.*, t. CX, col. 27; *De ecclesiastica disciplina*, l. II, n. 33, *P. L.*, t. CXII, col. 1226.

Bruno le chartreux († 1101) établit avec assez de précision la nature des liens qui unissent entre eux les fidèles dans la vie de l'Esprit. *Sicut enim ab eadem anima diversa membra in eodem corpore sensificantur, ita nos in corpore Ecclesiæ per eumdem Spiritum omnes vivificamur. Expositio in Epist. ad Rom.*, c. XII, *P. L.*, t. CLIII, col. 102. Mais des explications fournies par lui sur ce point, il ne ressort point qu'il ait tiré les conséquences que comporte ce principe. *In I ad Cor.*, c. XII, col. 191. Voir cependant c. XV, col. 208. Yves de Chartres, plus simplement encore, entend l'article *communio sanctorum* de la participation aux sacrements de l'Église. *Sanctorum communionem, id est ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, qua communicaverunt sancti, qui in unitate fidei de hac vita migraverunt.* *Serm.*, XXIII, *de symbolo apostolorum*, *P. L.*, t. CLXII, col. 606. Il est curieux de voir à quelles explications est obligé de recourir l'évêque de Soissons, Josselin, sous l'influence lointaine sans doute du pseudo-Augustin, pour donner à ses ouailles la signification de cette formule. Par communion des saints, il entend d'abord la vérité des sacrements de l'Église, ou bien la communauté des biens célestes dont jouissent les saints; non pas que l'un ne possède plus que l'autre, mais telle est l'ardeur de leur charité que celui qui a moins ne porte pas envie à celui qui a plus, et celui qui a plus ne méprise en rien celui qui a moins. *Credo sanctorum communionem, id est sanctos communiter habere dona cœlestia, non quod alter plus altero non habeat* (I Cor., XV, 41), *sed ita invicem ardent in charitate, ut nec inferior superiori invideat, nec superior inferiorem contemnat. Expositio in symbolum*, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1488.

2. *Premiers essais de systématisation.* — Avec saint Anselme († 1109) et saint Bernard († 1153), la question est remise dans son vrai jour et nous retrouvons, en même temps que les solutions des grands docteurs, la tradition un instant obnubilée de l'Église sur la communication des mérites non seulement entre fidèles, mais surtout entre les élus du ciel et les chrétiens de la terre. *Credamus in Spiritum Sanctum, sanctorum communionem, ut... sanctorum communione, nostra insufficientia suppleatur. Si enim in sanctis diligimus Deum et ipsi pro suorum congruentia meritorum nobis communicabunt beatitudinem apud Deum.* S. Bernard, *Tract. de charitate*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 633. Cf. *Serm. in Cant.*, serm. LIII, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1037. Voir S. Anselme, *Homiliæ et exhortationes*, homil. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 587-589. Mais Abélard hésite encore entre plusieurs explications dont aucune n'est adéquate ni même, en rigueur, n'est la vraie. *Sanctorum communionem, hoc est illam qua sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divini scilicet sacramenti participatione, vel communem Ecclesiæ fidem, sive charitatis unionem. Expositio symboli quod dicitur apostolorum*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 629. Le sens neutre du mot *sanctorum* serait également acceptable. *Possumus ea sanctorum accipere neutraliter, id est sanctificati panis et vini in sacramentum altaris. Ibid.*, col. 630.

Dans l'étude féconde du passé, les scolastiques ne tardèrent pas à recueillir et à coordonner tous les éléments d'une synthèse doctrinale complète, sans réussir toutefois à se mettre parfaitement d'accord sur le sens direct et obvie des mots *communio sanctorum*. Hugues de Saint-Victor considère l'Église comme le corps du Christ vivifié par l'Esprit et dont chaque membre contribue immédiatement à l'avantage des autres et jouit pour sa part du bien commun. *Singula sunt omnium et omnia singulorum. De sacramentis*, l. II, part. II.

c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 416. L'Église de la terre étant l'habitation de Dieu ne fait qu'un avec celle du ciel. *Quum igitur habitationem ejus cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in cælis. Ibid.*, l. II, part. I, c. XIII, col. 415. A l'heure de l'immolation mystique sur l'autel, les anges descendent des cieux et l'union devient parfaite entre l'Église visible et l'Église invisible. *In illo Jesu mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, unum quoque ex visibilibus fieri. Ibid.*, l. II, part. XVI, c. X, col. 594.

Pierre Lombard met largement à profit la doctrine augustinienne sur le corps mystique de Jésus-Christ, dont tous les membres vivent d'une même vie commune, qui est celle de l'Esprit-Saint. L'union des membres est due à l'action de l'Esprit, car il est par nature le lien d'amour entre le Père et le Fils. *Ad ipsum ergo pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei. In Epist. ad Eph.*, c. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 197. Entre les saints du ciel et les fidèles de la terre, il y a communication non seulement de prières, mais de mérites, *merita eorum nobis suffragantur, Sent.*, l. IV, dist. XLV, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 950, et le lien de charité qui unit entre eux vivants et défunts comprend aussi les anges, qui sont pour nous les auteurs de tant de bienfaits. *Ibid.*, l. III, dist. XXVIII, n. 2, col. 815. Le Maître des Sentences ne se prononce pas sur le sens précis des mots *communio sanctorum*, mais l'ensemble de sa doctrine indique suffisamment qu'il les entend de la société qui unit entre eux et à Jésus-Christ tous les membres de l'Église. Cf. Bandinus, *Sent.*, l. III, dist. XXVIII, XXIX, *P. L.*, t. CXCII, col. 1083; l. IV, dist. XXXVIII, XLI, *ibid.*, col. 1110, 1112.

L'explication de cette formule est abordée enfin directement par Alexandre de Halès, pour qui le mot *communio* a le sens de participation. Il est naturel dès lors que le terme *sanctorum* s'applique à un ensemble de biens, qui puissent faire l'objet d'un partage. Pour le docteur irréfragable, ces biens sont les sacrements, qui confèrent la rémission des péchés, et ces deux choses doivent être rapportées l'une à l'autre dans la formule symbolique. *Est sensus, credo quod sacramenta et participatio sacramentorum, quæ sancti communicant, conferunt remissionem peccatorum. Summa theologiæ*, part. III, q. LXIX, a. 1, Cologne, 1622, p. 548. Toutefois une explication subsidiaire vient se joindre à cette exégèse pour l'étendre et aussi la modifier. Ces mots pourraient signifier aussi une participation à tout ce qui appartient au corps mystique du Sauveur, « une participation au Christ comme à ses disciples. » *Vel credo quod unitas Ecclesiæ tanta est, quod unusquisque qui membrum est, particeps est omnium quæ sunt totius corporis... Tanta igitur virtus unitatis, quod quum sit particeps Christi, humiliter dicitur particeps famulorum Christi. Ibid.* Alexandre de Halès ne se prononce pas entre ces deux acceptions. Mais il convient de remarquer que dans l'un et l'autre cas le mot *sanctorum* est pris au masculin.

Plus décisif est l'enseignement d'Albert le Grand : il s'agit nettement pour lui d'une communication des biens de tous les saints opérée individuellement par l'Esprit sanctificateur. *Non enim potest fieri communio sanctorum in bonis nisi per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, Paris, 1894, t. XV, p. 256. La doctrine fondamentale de la communion des saints est d'ailleurs parfaitement résumée dans tout ce passage : par cette communication des biens spirituels entre les fidèles, l'insuffisance des uns s'enrichit de la surabondance des autres.

3. *La synthèse.* — L'esprit mystique de saint Bonaventure devait particulièrement se plaire au développement de ces pensées, qui se retrouvent en maint endroit des *Commentaires* comme des *Opuscules théologiques*. Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, et le principe de cette union ne peut être qu'un principe increé, l'Esprit de sanctification, un et identique en tous. *In IV Sent.*, l. I, dist. XIV, a. 2, q. I, Quaracchi, 1882, t. I, p. 249. Cette union qui est celle des volontés dans la charité réciproque a pour exemplaire l'unité des personnes divines. *Ibid.*, l. I, dist. X, a. 1, q. III, p. 199. Elle est signifiée par l'union sacramentelle du corps réel du Christ avec les espèces eucharistiques, l. IV, dist. VIII, p. I, a. 2, q. II, p. 185, et la fraction du pain en trois parts symbolise les trois parties de ce corps mystique, l'Église triomphante, l'Église souffrante et l'Église militante, l. IV, dist. XII, p. I, a. 3, q. III, dub. IV, p. 287. Entre ces trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, l. IV, dist. VIII, p. I, a. 2, q. I, p. 184, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel, l. IV, dist. XX, p. II, a. I, q. I, p. 530. Tous les fidèles dépendent les uns des autres : le bien de chacun est le bien de tous. *Ibid.*, p. 531. Cf. l. IV, dist. XLV, a. 2, q. I, p. 944. Non seulement par ses prières, l'Église vient efficacement à notre aide et nous préserve maintes fois du péché, l. IV, dist. XVII, p. II, dub. I, p. 495, mais par les satisfactions surérogatoires des saints et par l'application de leurs mérites elle acquitte encore une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu, l. IV, dist. XV, p. II, a. 1, q. II, p. 364. En ajoutant à ces données celles qui ont trait à l'intercession et au culte des saints, aux suffrages pour les morts, et qui n'ont point à entrer dans le cadre de cet article d'ordre plus général, on possède toute la théorie scolastique de la communion des saints, dont personne n'a mieux parlé au moyen âge que le docteur séraphique.

Il serait superflu de rechercher dans saint Thomas tous les éléments d'une doctrine désormais fixée, et en dehors de lui. Mais il n'est pas sans intérêt de relever l'explication exégétique qu'il donne de la formule *sanctorum communionem* attribuée par lui aux apôtres et l'application restrictive qui en résulte. C'est au sens neutre du mot *sanctorum* que s'arrête le docteur angélique, sans que l'on puisse voir à quelles influences traditionnelles il se rattache. Pour lui, la communion des saints est une communion des biens dans l'Église. *Unde et inter alia credenda quæ tradiderunt apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia ; et hoc est quod dicitur sanctorum communionem. Expositio in symbolum apost.*, a. 10. Parmi ces biens, il faut noter en première ligne ceux que le Christ nous a acquis par sa passion et qui nous sont communiqués par les sacrements. Mais en même temps il y a les mérites de la vie du Christ et tous ceux des saints, mérites dont la répartition est faite à toutes les âmes unies par la charité. *Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo. Ibid.* Cependant cette dernière participation peut être conditionnée par l'intention de l'agent qui pose l'acte méritoire. *Sic ergo per hanc communionem consequimur duo : unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonum unius communicatur alteri. Ibid.* Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. I, a. 1, 2; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 9. Saint Thomas ne fait donc pas rentrer dans le concept de la communion des saints l'idée de l'union des membres de Jésus-Christ entre eux, mais seulement les fruits de cette union, il rattache la première idée à la conception même de l'Église, dont la catholicité s'étend au delà des limites de cette terre, jusqu'aux membres de l'Église souffrante et de l'Église triomphante. *Expos. in symb. apost.*, a. 9. Si la méthode est différente, la synthèse est la même. Cf. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. III,

dist. XXV, q. II, a. 2, Toulouse, 1652, t. III, p. 192 ; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, Brescia, 1591, t. III, p. 274 sq. ; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. IV, a. 2, Anvers, 1620, t. IV, p. 471 ; Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, p. II, q. I, Rome, 1623, t. III, p. 586 ; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. III, Lyon, 1569, t. III, p. 224 ; Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. I, Venise, 1584, t. IV, p. 216 sq. ; Gabriel Biel, *Sacri canones*, lect. XXX, Lyon, 1527, p. 207 sq. ; *Sanctissimi altaris sacrificii perpetua expositio*, l. II, *ibid.*, p. 994.

4. *Conclusions.* — En résumé les données traditionnelles et scolastiques sur la communion des saints se ramènent, d'après l'enseignement des grands docteurs, aux points de doctrine suivants : Il existe entre tous les membres de l'Église militante, souffrante et triomphante, une société spirituelle qui les unit tous entre eux et les rattache au Christ comme à leur chef. Le caractère mystique de cette société entraîne la participation commune aux mêmes sacrements, qui nous transmettent les mérites de Jésus-Christ, la jouissance en commun de tous les dons particuliers inhérents aux diverses fonctions ecclésiastiques, le commerce réciproque de bonnes œuvres et de mérites, fondé sur la charité, entre tous les membres du Christ. Tous les fidèles participent inégalement à cette union des âmes et à cette communion des biens, selon la mesure de leur foi et de leur charité. Plus est considérable l'apport de chacun, plus grand aussi son profit spirituel. Le Christ communique les biens qui lui sont propres suivant la diversité des mérites. *Catechismus romanus*, part. I, a. 9, n. 19-23, Tournai, 1890, p. 86-89.

4° *La communion des saints et les Églises dissidentes.* — Les hérésies qui, dans les premiers siècles de l'Église, s'attaquent au dogme de la communion des saints, comme celles des eustathiens, d'Aerios, d'Eunomios ou de Vigilance, ne mettent pas directement en jeu le principe dogmatique, non encore formulé, de l'union mystique de tous les membres du Christ, mais ne tendent qu'à abolir la pratique du culte des saints ou du culte des morts. L'idée même de la communion des saints n'entre en discussion qu'avec la Réforme.

1. *Église évangélique.* — Le principe individualiste, qui régit toute la théologie de la Réforme, en même temps qu'il tendait à morceler l'organisation extérieure de l'Église, fatalement devait aboutir à ruiner du même coup les liens de solidarité qui unissent entre elles surnaturellement les âmes en dehors même de toutes les conditions du monde visible. L'histoire des idées protestantes sur cette question vitale est encore à faire ; elle offrirait, au milieu de toutes les fluctuations, plus d'un aspect intéressant, et peut-être serait-elle propre, plus que toute autre, à faire nettement saisir les tendances générales et l'esprit même de la doctrine.

Dès 1519, Luther est amené à prendre position. Pour défendre sa thèse, condamnée à Rome, sur le pouvoir du pape, il invoque précisément l'article de la communion des saints dans le but de détruire l'autorité du pontife romain et par là même l'unité de l'Église. Revenant au sens primitif du mot *saint* et après avoir fait observer que la formule *sanctorum communionem* n'est pas d'origine apostolique, mais une simple note marginale, sans doute de quelque glossateur, une explication admise ensuite par toute l'Église des mots *Ecclesiam sanctam*, il rapproche l'un de l'autre ces deux termes par le sens jusqu'à les confondre. L'Église, c'est la communion des saints. Par conséquent la papauté n'est pas un élément de sa définition. *Credo Ecclesiam sanctam, communionem sanctorum. Non, ut aliqui somniant, credo Ecclesiam sanctam esse prælatum..., sed glossa aliqua forte Ecclesiam sanctam catholicam exposuit esse communionem sanctorum, quod... nunc simul oratur. Resolutio Lutherana super propositione sua decima tertia de potestate papæ*, dans *Werke*, Weimar, 1884, t. II, p. 190. Par *communion* évidemment, il faut entendre *communauté* : lui-même s'explique à ce sujet en 1520. *Yn disser gemeyne odder Christenheyt. Eine kurze Form des Glaubens*, *op. cit.*, t. VII, p. 217. Pour Luther, la communion des saints ne s'étend donc pas au delà de la communauté chrétienne et s'identifie avec elle. A cette époque, Luther admet encore que toutes les prières et les bonnes œuvres servent à chacun. Quand il aura modifié sur ce point sa doctrine, il ne subsistera rien, ou bien peu de chose, du dogme catholique de la solidarité des âmes dans le Christ.

Aussi les confessions de foi évangéliques sont-elles unanimes à passer sous silence cet article ou à confondre, comme Luther, le dogme de l'Église et celui de la communion des saints. Les articles 3 et 8 de la confession d'Augsbourg et la confession saxonne de 1551 se bornent à de vagues déclarations sur la communauté des saints ou communauté chrétienne. *Corpus et syntagma confessionum fidei*, Genève, 1654, p. 13 sq., 93-99. Les articles de Marbourg retiennent encore la notion et la pratique des bonnes œuvres et recommandent la charité envers le prochain et la prière, mais sans faire aucune mention, d'ailleurs, de la communion des saints. *Die Marburger Artikel*, n. 10, dans Kolde, *Die Augsburgische Konfession*, Gotha, 1896. Les articles de Schabach et de Torgau, rédigés au milieu de dissensions toujours grandissantes, se mettent en dehors de toute union mystique des âmes et prennent décidément parti contre le culte des saints. *Die Schabacher Artikel*, a. 12, dans Kolde, *op. cit.*, p. 126 ; *Die Torgauer Artikel*, a. 11, *ibid.*, p. 139. Sur les difficultés soulevées à ce sujet par la confession d'Augsbourg et la formule de concorde, voir J. G. Walch, *Introductio in libros Ecclesiæ lutheranæ symbolicos*, Iéna, 1732, p. 279 sq. ; G. von Scheele, *Theologische Symbolik*, Gotha, 1881, t. II, p. 180-186.

Les premiers théologiens de la Réforme s'en tiennent généralement à ces données ; ils entendent la *communio sanctorum* de ce qui fait pour eux l'unité constitutive de l'Église, le groupement des fidèles autour d'un même *credo*. Chemnitz, *Enchiridion de præcipuis doctrinæ cælestis capitibus*, Francfort, 1600, p. 435-447. Cependant il subsiste encore, dans la pensée de quelques-uns, un lien quelconque entre vivants et défunts : les saints du ciel n'oublient pas l'Église de la terre, et, sans se rendre compte des besoins particuliers, prient d'une manière générale pour tous les vrais chrétiens. Gessner, *De Ecclesia triumphante in cælis*, Wittenberg, 1595, q. III, IV, fol. D[1] sq. et E. D'autres, expliquant au sens neutre le mot *sanctorum*, l'appliquaient aux sacrements dont il convenait de faire mention dans le symbole ecclésiastique. Jean Gerhard combattit cette nouvelle interprétation de la *communio sanctorum* et maintint, « au point de vue exégétique, » le sens proprement luthérien de société des fidèles. *Loci theologici*, c. XIII, § 16, Iéna, 1622, p. 102. Dans l'un et l'autre cas, c'était garder le mot en supprimant la chose.

2. *Église réformée.* — Dès l'origine, deux tendances se manifestent, opposées entre elles, l'une qui considère la formule *sanctorum communionem* comme une simple et stricte définition de l'Église, l'autre qui s'attache à y voir l'expression d'une propriété de l'Église et se rapproche ainsi de la thèse catholique. La première se manifeste surtout dans les confessions de foi ; la seconde est représentée par les meilleurs écrits de théologiens calvinistes.

La confession helvétique de 1536 développe surtout le point de vue luthérien. *Ecclesiam, id est e mundo evocatum vel collectum cœtum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem..., sanctos appellans fideles in terris... De quibus omnino intelligendus est*

symboli articulus, credo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. Helvetica confessio prior, c. XVII, dans *Syntagma,* p. 50 sq. Il y a dans l'Église communauté ou communion, parce qu'il y a participation aux mêmes biens. *Ibid.,* p. 55. La confession gallicane, présentée à Charles IX au colloque de Poissy en 1561, adopte au fond la même doctrine; mais l'idée de communion prend une forme nouvelle, tout à fait insolite, et représente l'effort des fidèles pour se fortifier mutuellement dans la crainte de Dieu. *Gallica confessio,* c. XXVII, dans *Syntagma,* p. 107. La *Tétrapolitaine* rattache cette même idée au règne de Jésus-Christ par la foi. *In his cum vere regnet Servator, proprie ejus Ecclesia et sanctorum* κοινωνία, *id est societas, ut in symbolo apostolorum vocabulum Ecclesiæ expositum est, nominantur. Confessio religionis christianæ,* c. XV, *ibid.,* p. 238. Cf. *Confession de foy chrestienne,* par Théodore de Bèze, Genève, 1564, p. 171.

Mais Calvin n'admet nullement une pareille interprétation. Il reconnaît que cet article touche de près à la constitution de « l'Église externe », mais aussi qu'il porte beaucoup plus loin et qu'il signifie la solidarité des membres dans la commune participation aux biens surnaturels. « Et pourtant est adioustée, *La communion des saincts :* lequel membre, combien qu'il ait esté omis des anciens, n'est pas à mespriser, d'autant qu'il exprime très bien la qualité de l'Église, comme s'il estoit dit que les saincts sont assemblez à telle condition à la société de Christ, qu'ils doivent mutuellement communiquer entre eux tous les dons qui leur sont conférez de Dieu. » *Institution chrétienne,* Genève, 1562, l. IV, c. I, § 3, p. 635. Cf. *Le catéchisme de monsieur Calvin,* dimanche XV, dans le *Recueil des principaux catéchismes de l'Église réformée,* Genève, 1673, p. B³. Le catéchisme de Heidelberg et l'ancien catéchisme de Lausanne reproduisent le même enseignement. *Petit catéchisme,* ou *Briève instruction de la religion chrétienne,* Lausanne, p. 11. Cf. Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne,* Genève, 1583, p. 45.

3. *Église anglicane.* — La doctrine de la communion des saints a subi chez les anglicans les vicissitudes les plus diverses, en raison des influences, tantôt luthériennes, tantôt calvinistes, tantôt catholiques ou semi-catholiques, qui ont tour à tour prévalu dans l'épiscopat. La confession de foi proposée au synode de Londres, en 1562, évite de se prononcer sur cet article. *Anglicana confessio fidei,* a. 8, dans *Corpus et syntagma confessionum fidei,* Genève, 1654, p. 127. Les *39 articles* de 1563 suppriment résolument l'union mystique des vivants avec les défunts, en condamnant la doctrine romaine sur le purgatoire, les indulgences, l'invocation des saints. Cf. Thomas Rogers, *A Treatise upon sundry matters contained in the thirty nine articles of Religion, which are professed in the Church of England,* Londres, 1639, p. 118-131. Mais l'art. 26 de la confession de Westminster, *Of the communion of saints,* contient en substance la doctrine romaine sur les rapports qui unissent ici-bas entre eux et à Jésus-Christ les membres de l'Église. Le Christ est le chef, le Saint-Esprit le lien, et tous les fidèles, unis dans la charité, participent aux dons et aux grâces de leurs frères. *All Saints that are united to Jesus Christ their Head, by His Spirit and by faith, have fellowship with Him in His graces, sufferings, death, resurrection and glory; and, being united to one another in love, they have communion in each other's gifts and graces.* J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints,* Londres, 1904, p. 23 sq. A tous ceux qui portent le nom de chrétiens sont conférés les privilèges de cette société sainte; mais des âmes du purgatoire et des élus, il n'est pas question. La confession de foi de Westminster n'omet pas de mentionner que le dogme de la communion des saints ne porte aucune atteinte au droit de propriété.

Dans le discours pastoral prononcé par l'archevêque de Cantorbéry en 1898, les défunts ne sont pas absolument exclus de cette communion mystique; mais il ne paraît pas que le clergé se soit rallié à cette doctrine, que la liturgie ne confirme pas davantage. Cf. *Liber precum publicarum Ecclesiæ anglicanæ,* édit. G. Bright et P. Goldsmith, Londres, 1890, p. 209.

II. PROBLÈME HISTORIQUE. — L'expression *sanctorum communionem* s'est introduite assez tard dans le symbole apostolique et l'on est loin d'être fixé sur l'origine, le sens et le motif de cette addition.

1° *Origine.* — 1. *Le texte de Nicétas de Remesiana.* — Le premier document où soient mentionnés les mots *sanctorum communionem* est une explication du symbole attribuée par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota,* Christiania, 1883, p. 341-360, à l'évêque Nicétas d'Aquilée (484-485), mais dont l'auteur est vraisemblablement Nicétas, évêque de Remesiana, en Dacie, dans les premières années du Ve siècle. Zahn, *Neue Beiträge zur Geschichte des apost. Symbolums,* dans *Neue kirchl. Zeitschrift,* 1896, t. VII, p. 106 sq.; Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen,* Mayence, 1900, p. 217-220; dom Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum,* dans la *Revue bénédictine,* 1894, t. XI, p. 61 sq.; Id., *Sanctorum communionem,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1904, t. IX, p. 209 sq. Voir t. I, col. 1664.

Voici les fragments essentiels de cet important document : *Post professionem beatæ Trinitatis, jam profiteris te credere sanctæ Ecclesiæ catholicæ. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim sæculi sive patriarchæ..., sive prophetæ, sive apostoli, sive martyres, sive cæteri justi..., una Ecclesia sunt, quia, una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cujus corporis caput Christus esse perhibetur, ut scriptum est. Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernæ in hac una confœderantur Ecclesia... Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam catholicam in omni orbe terræ constitutam; cujus communionem debes firmiter retinere. Explanatio symboli,* n. 10, *P. L.,* t. LII, col. 871; Caspari, *Kirchenhist. Anecdota,* t. I, p. 355; Burn, *Niceta of Remesiana,* Cambridge, 1905, *Libelli instructionis,* l. V, *De symbolo.*

Il n'est pas absolument démontré que la formule *sanctorum communionem* ait fait partie du symbole de Nicétas. On peut la prendre à la rigueur pour une simple explication du dogme de l'Église. Cependant l'expression elle-même, qui se retrouve dans les symboles postérieurs, et la façon dogmatique dont elle est présentée : *Ergo... crede,* rendent beaucoup plus vraisemblable la première opinion, communément reçue.

D'après ce texte, Harnack attribue à l'insertion de cet article dans le symbole des apôtres, une origine orientale. C'est sous l'influence des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem que l'évêque de Remesiana aurait introduit la formule *sanctorum communionem,* dans le symbole de son Église. Elle aurait passé de là dans les Gaules, puis en Espagne et chez les Bretons, comme une protestation de la foi chrétienne contre l'hérésie de Vigilance. Harnack, *Apostolisches Symbolum,* dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 754.

Pures hypothèses que F. Köstlin a justement combattues dans la même publication. Art. *Gemeinschaft der Heiligen,* t. VI, p. 504. Il serait étrange, en effet, qu'un article eût été introduit dans le symbole gallican, par un évêque de Dacie, et sous l'influence des Catéchèses de saint Cyrille, sans qu'il fût possible de saisir

quelques traces de cette addition, soit à Jérusalem et dans les Églises orientales, soit dans les diocèses intermédiaires de l'Italie et des contrées danubiennes. Les visites faites par Nicétas à saint Paulin de Nole en 398 et 402, le bon renom laissé par ses écrits dans les Gaules, au témoignage de Gennade, *De viris illustribus*, c. XXII, édit. Czapla, Münster, 1898, p. 56, indiqueraient plutôt l'influence de la Gaule sur Nicétas lui-même, qui aura très bien pu se servir d'un formulaire gallican. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 217-219; J. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints*, Londres, 1904, p. 35-38. Il faut remarquer surtout que l'*Explanatio* de Nicétas est un exposé de doctrine nettement augustinienne.

2. *La Fides Hieronymi.* — Un symbole inédit publié dans les *Analecta Maredsolana*, 1903, t. III, p. 199 sq., et attribué à saint Jérôme, porte mention authentique de la communion des saints. *Credo remissionem peccatorum in sancta Ecclesia catholica,* SANCTORUM COMMUNIONEM, *carnis resurrectionem ad vitam æternam.*

En confrontant ce texte avec celui de la *Confession de foi arménienne*, publiée par Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, t. II, p. 10-12, dom Morin a émis l'idée, à la suite d'ingénieux rapprochements, que l'Arménie pourrait bien être le pays d'origine de la formule symbolique. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 229. Si suggestive qu'elle soit, l'hypothèse demanderait à être confirmée. La *Fides Hieronymi* peut-elle être dûment attribuée à saint Jérôme? Est-elle même de son époque? D'autre part, il est difficile de faire fond sur la *Confession de foi arménienne*. Le méchitariste J. Catergias en recule la rédaction au XIVe siècle, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*, Vienne, 1893, p. 40, et s'il contient « des traits d'une saveur absolument antique », il faut attendre de nouvelles lumières pour en extraire autre chose, comme dom Morin le reconnait lui-même, que des conclusions problématiques. Cf. A. Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 1904, p. 141-142; Th. Zahn, *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1905, p. 249 sq.; Burn, *op. cit.*, Excurs, p. LXXX sq.

3. *Le texte de Fauste de Riez.* — Il est incontestable que, vers le milieu du Ve siècle, le symbole des Églises gallicanes renfermait la formule *sanctorum communionem*. On la trouve mentionnée d'abord dans le traité de Fauste de Riez († 485) sur le Saint-Esprit, après les mots *sanctam Ecclesiam* dans une citation du symbole. *Hæc enim, quæ in symbolo post Sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli... respiciunt ut sanctam Ecclesiam,* SANCTORUM COMMUNIONEM, *abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam credamus. De Spiritu Sancto*, l. I, c. II, édit. Engelbrecht, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1891, t. XXI, p. 104. De plus, deux homélies sur le symbole attribuées également à Fauste de Riez contiennent ce même article, Caspari, *Kirchenhist. Anecdota*, t. I, p. 315 sq., et l'une d'elles présente une brève explication qui a trait directement au culte des saints. *Credamus et sanctorum communionem : sed sanctos non tam pro Dei parte quam pro Dei honore veneremur.* Caspari, *loc. cit.*, p. 338. On peut citer encore, comme témoignages subséquents, un *Tractatus Faustini de symbolo*, qui est comme un extrait des homélies de Fauste et vraisemblablement de la fin du VIe siècle, Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, p. 250 sq. ; quatre sermons du pseudo-Augustin, qui semblent de provenance gallicane, *Serm.*, CCXL-CCXLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189-2194; enfin un sermon publié jusqu'ici dans les œuvres de saint Augustin, *Serm.*, CCXLIV, *De symboli fide et bonis moribus*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2194 sq., et qu'il faut attribuer sans aucun doute à saint Césaire d'Arles. Cf. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 165 sq. Voir t. II, col. 2170-2176.

Tous ces documents fournissent la preuve absolue que les Églises des Gaules, au VIe et dès le milieu du Ve siècle, avaient inséré déjà dans leur symbole l'article de la communion des saints. Et la manière dont Fauste de Riez traite cette formule, dans son traité *De Spiritu Sancto* et dans la seconde des homélies publiées sous son nom par Caspari, indique assez qu'il ne s'agit nullement d'une innovation. Il paraît donc légitime, à défaut d'informations décisives, d'attribuer à l'Église gallicane l'origine de la formule *sanctorum communionem* et son introduction dans le symbole. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 217; Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1893, p. 88 sq.

2° *Sens de la formule.* — Zahn a soutenu, sans parvenir à accréditer son opinion, que le mot *sanctorum* désigne ici, non pas les saints, mais, au neutre, les choses saintes. La forme latine *communio sanctorum* serait la traduction d'une formule grecque, τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, usitée en Gaule de très bonne heure, et signifiant la participation aux mêmes sacrements, particulièrement au mystère eucharistique. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 9, déclare la question indécise.

Il semble pourtant qu'elle soit parfaitement résolue. Les textes précédemment cités de Nicétas de Remesiana et de Fauste de Riez et tous les commentaires de cet article au Ve et au VIe siècle emploient ce mot au masculin. Par exemple, les sermons du pseudo-Augustin : *Sanctorum communionem, qui dona Spiritus Sancti... erunt communia in universis, ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet. Serm.*, CCXL, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189. *Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur. Serm.*, CCXLII, col. 2193. D'ailleurs, la tradition de l'Église a toujours admis et rendu populaire la croyance à une union intime de tous les saints entre eux : aucune expression n'était plus apte à traduire cette doctrine que la formule *communio sanctorum*. Et même en admettant l'hypothèse toute gratuite d'une formule grecque antérieure à l'expression latine, τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, il faudrait encore admettre que cette locution n'entraîne pas nécessairement le sens neutre du mot ἁγίων, puisqu'on la retrouve, avec le sens latin, dans saint Athanase, *Epist. ad Dracontium*, n. 4, *P. G.*, t. XXV, col. 528. Cf. O. Zöckler, *Zum Apostolikum-Streit*, Munich, 1893, p. 51-53.

Il faut donc exclure à l'origine, la signification sacramentelle, que l'on ne retrouve que plus tard, et bien rarement, dans quelques écrits du moyen âge. Le mot *sancti* désigne les saints. Mais garde-t-il le sens primitif de chrétiens, qu'il a dans saint Paul et qu'on retrouve encore dans les écrits du Ier et du IIe siècle? Ou bien faut-il entendre par là les saints, au sens spécifique du mot, les élus? Swete a pris parti pour la première signification. *The Apostles' Creed : its relations to primitive christianity*, 2e édit., Londres, 1894, p. 82-88. La formule désignerait dès lors une simple propriété de l'Église catholique, sa sainteté, opposée plus explicitement au puritanisme railleur des donatistes qui s'obstinaient à ne voir dans l'Église romaine qu'un mélange indigne de justes et de pécheurs.

Il est impossible de souscrire à cette thèse. Au Ve siècle, quand la formule fut insérée au symbole des apôtres, le mot *sancti* avait perdu depuis longtemps son sens originel : il désignait alors presque exclusivement les élus, les saints du ciel, et c'est aussi dans cette acception qu'il est employé par les premiers catéchètes du symbole, Nicétas de Remesiana, Fauste de Riez, l'école d'Augustin, dans les textes cités plus haut. Dès lors le sens de l'expression *communion des saints* est fixé : il ne s'agit pas de la simple communion ecclésiastique,

des rapports officiels et de bonne harmonie qui reliaient extérieurement entre eux la communauté chrétienne et chacun de ses membres, mais d'une société toute spirituelle, d'une communication mystique établie entre fidèles et bienheureux. Il est vrai que l'on trouve encore dans la littérature canonique du IVe et du Ve siècle l'expression *communio sanctorum* pour désigner la communion entre fidèles. Cf. *Epistola Cabarsussitani concilii, P. L.*, t. XXXVI, col. 376 sq.; *Epistola ad Flavium Marcellinum, P. L.*, t. XLIII, col. 835; S. Augustin, *Serm.*, LII, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 357. Mais ces rares exemples ne peuvent prévaloir contre l'usage courant du mot *sanctorum* et le sens précis que lui donnent, en l'expliquant, les homélies du temps, où il s'agit évidemment d'une extension mystérieuse de l'Église, d'une union affective et effective des fidèles de la terre avec les élus du ciel. La première explication que nous ayons de cet article du symbole, la plus nette aussi et la plus abondante, celle de Nicétas de Remesiana, est dégagée de toute incertitude. *Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio?* Les saints, ce sont les justes de tous les temps, et c'est avec eux, en même temps qu'avec les anges, que le fidèle doit entrer en communion, comme membre d'un même corps mystique. Caspari, *Kirchenhistor. Anecdota*, t. I, p. 355.

3° *Motifs de l'insertion.* — L'idée de cette communion de tous les saints entre eux et dans le Christ était assurément populaire, puisque Nicétas l'expose aux néophytes et qu'on la voit si souvent revenir, sous la forme la plus simple, dans les homélies adressées au peuple, comme un sujet bien connu.

Saint Augustin suppose que personne, dans son Église, ne doit ignorer cette doctrine, *Serm.*, CXXXVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 754, et lui-même a contribué encore plus que tout autre à la répandre dans l'Église et à la rendre familière. Cf. *Serm.*, CCXL-CCXLIV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189-2195. L'introduction de cet article dans le symbole peut donc s'expliquer, sans l'intervention d'aucune autre cause déterminante, par le seul développement normal d'une longue et chère tradition qui répondait si bien aux plus profondes aspirations du cœur dans la masse des fidèles. Aussi voit-on se constituer définitivement à la même époque et s'étendre dans les mêmes proportions le culte des saints et celui des défunts.

D'ailleurs, il est impossible de signaler aucun fait spécial, aucune impulsion extérieure qui ait pu motiver cette addition. Harnack y voit une protestation de l'Église contre les doctrines de Vigilance. *Das apost. Glaubensbekenntniss*, p. 31 sq. Mais il faut reconnaître que la formule adoptée eût servi bien mal, par son caractère abstrait et l'amplitude même de son contenu, la cause de l'orthodoxie et ne consacrait que d'une manière indirecte la légitimité du culte des saints. Au surplus, il serait bien surprenant que ce caractère de protestation, si protestation il y avait, n'eût été relevé dans aucun des documents qui reproduisent cet article. Cf. dom Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 222-252. L'hypothèse de Swete, d'après laquelle l'Église catholique aurait voulu s'opposer aux prétentions des donatistes et revendiquer pour elle la sainteté de son organisation, se heurte également à d'insolubles difficultés. Swete, *The Apostles' Creed*, p. 82 sq. On comprendrait plutôt que les donatistes eussent employé eux-mêmes une formule qui traduisait si bien leur pensée et devait servir utilement leurs intérêts. Dans l'Église catholique, cette même formule, en regard de l'hérésie donatiste, ne pouvait donner lieu qu'à des malentendus. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCXIV, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1071. En tout cas, c'est en Afrique, et non en Gaule, que devraient naturellement se rencontrer, au plus fort des débats suscités par le schisme de Donat, les premières traces d'une profession de foi distinctement articulée sur le point en litige. Or les symboles africains ne contiennent point l'article de la communion des saints. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 134-158; dom Morin, *loc. cit.* Il semble donc que l'insertion de la formule *sanctorum communionem* dans le symbole, comme aussi des mots suivants : *remissionem peccatorum*, n'ait eu d'autre but que d'exprimer plus distinctement la doctrine commune sur l'Église, en mettant plus vivement en relief la beauté de sa nature et la grandeur de ses bienfaits. Kirsch, *op. cit.*, p. 226-228. Peut-être le besoin se faisait-il sentir aussi de resserrer entre les fidèles les liens de l'unité catholique, au milieu de la perturbation universelle causée par les ravages de l'arianisme. Cf. dom Chamard, *Les origines du symbole des apôtres*, Paris, 1901, p. 65 sq.

En Orient, l'addition fut constamment repoussée. Mais les Églises des Gaules, si ce n'est l'Église de Poitiers, cf. S. Venance Fortunat, *Explanatio fidei catholicæ, P. L.*, t. LXXXVIII, col. 591, et celles de la Grande-Bretagne se hâtèrent de l'adopter. Dès la seconde moitié du Ve siècle, elle apparaît comme une des caractéristiques de l'Église gallicane. En Italie, en Espagne et en Afrique, l'insertion n'eut lieu définitivement que dans le cours du IXe siècle. Dom Chamard, *loc. cit.*, p. 66.

Jean de Neercassel, *Tractatus quatuor de sanctorum cultu*, Utrecht, 1675; Jean Le Marchant, *L'encyclopédie sainte de la foi dans l'explication du symbole des apôtres*, Rouen, 1701; Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi Tridentini*, Paris, 1714, p. 160-163; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 263-269; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Berlin, 1893, p. 31 sq.; H. Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum*, Berlin, 1893, p. 13 sq.; O. Zöckler, *Zum Apostolikum-Streit*, Munich, 1893, p. 54-58; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Mayence, 1893, p. 217 sq.; C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 171 sq.; Swete, *The Apostles' Creed : its relations to primitive christianity*, 2e édit., Cambridge, 1894, p. 82 sq.; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 102-130, 158-188; t. II, p. 927-950; A. Harnack, art. *Apostolisches Symbolum*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, t. I, p. 753 sq.; J. Köstlin, art. *Gemeinschaft der Heiligen*, dans *Realencyclopädie*, t. VI, p. 503-507; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 84, 169, 423-427, 617 sq., 621-625; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Geimeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Mayence, 1900; dom Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 209-236; J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saincts*, Londres, 1904.

P. BERNARD.

II. COMMUNION DES SAINTS D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — La communion des saints a été diversement comprise. Voir l'article précédent. Nous la prendrons ici dans le sens précis du mot, comme l'union de vie spirituelle et surnaturelle qui relie les différents membres du royaume du Christ, les membres vivants sur la terre entre eux et plus particulièrement à ceux qui n'y sont plus, qu'ils soient bienheureux ou non. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 4, associe à l'Église du ciel les anges, parce qu'ils ont la même fin dernière et la même vie surnaturelle.

Les monuments de l'antiquité chrétienne fournissent des indications très précieuses au sujet de la communion des saints, ainsi entendue. — I. Église militante. II. Église souffrante. III. Église triomphante.

I. ÉGLISE MILITANTE. — *I. CROYANCES DES PREMIERS CHRÉTIENS AU SUJET DE L'ÉGLISE MILITANTE.* — 1° Ils se regardaient comme faisant partie d'une grande *famille spirituelle*, dont les différents membres sont et s'appellent « frères » et « amis ». Sous ce double nom, on désignait non seulement les fidèles d'une même localité ou d'un

même pays, mais les chrétiens en général. Une inscription, de la première moitié du IVe siècle, trouvée à Césarée, en Maurétanie, De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 28, parle de l'ECCLESIA FRATRUM (*sic*) qui a fait renouveler le monument en question. La première partie du texte, qui remonte au IIIe siècle, termine par la salutation : SALVETE, FRATRES, PURO CORDE ET SIMPLICI. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 398, note 3. A la fin du IIe siècle, le célèbre Abercius, d'Hiéropolis en Phrygie, trouve partout dans ses voyages des frères, des amis. Voir t. I, col. 57-66. Dans la première partie de l'inscription, dite de Pectorius, à Autun, l'auteur s'adresse indistinctement aux chrétiens, ses « amis », et les exhorte à mener une vie sainte et conforme aux volontés de Dieu. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1856, t. I, p. 9, pl. I, n. 1 ; Kirchhoff, *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 9890; dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. 17* sq., n. 2826. — Les relations de famille ne sont pas rompues à la mort, la dénomination de « frère » continue au delà du tombeau, comme le montrent les textes suivants. Une stèle du musée Kircher de la fin du IIe siècle d'après Visconti, *Atti della Accademia romana di archeologia*, t. VI, p. 43, et L. Renier, dans Perret, *Catacombes de Rome*, t. VI, p. 170 sq., provenant de la catacombe de Saint-Hermès, parle des FRATRES BONI, qu'on conjure PER UNUM DEUM... NE QUIS... MOLE(*stet*) POS(*t*) MOR(*tem*)... De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1864, t. I, p. 107; *Bullett.*, 1894, p. 18. Un marbre de la catacombe de Sainte-Priscille, de la première moitié ou du milieu du IIe siècle d'après Kirsch, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Cologne, 1897, p. 51, et Wilpert, *Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 160, porte : VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(*tis*)...

De très anciennes inscriptions grecques emploient également les termes ἀδελφοί, ἀδελφότης, par exemple, celles publiées dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, t. XV (1895), p. 260, n. 5 : Εἰρήνη πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς; εἰρήνη πάσῃ τῇ ἀδελ(φότη)τι; δώσει τοῖς ἀδελφοῖς δηνάρια φ'; εἰρήνην ἔχετε ἀδελφοί; ἀδελφοί, ἡ χάρις τοῦ (Χ)ριστ(οῦ μεθ' ὑμῶν); χαίρετε καὶ εὐτυχεῖτε παρὰ (Θ)εῷ, ἀδελφοί. Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. II, n. 2795, 2796.

2° Cette famille est une famille à part, une grande *communauté religieuse* ayant la même origine, la même fin, le même nom, la même foi, les mêmes sacrements, le même culte, etc.

1. L'*origine* est divine : le chrétien vient du ciel, il est de la descendance du Poisson céleste (Jésus-Christ), comme le déclare déjà au IIIe siècle l'inscription d'Autun : ΙΧΘΥΟϹ ΟΥΡΑΝΙΟΥ ΘΕΙΟΝ ΓΕΝΟϹ... Cf. Kaufmann. *Ein altchristliches Pompeji in der libyschen Wüste*, Mayence, 1902, p. 18 sq. Il se distingue donc des autres hommes; il a, comme dit Abercius, un signe caractéristique reçu au baptême, ΛΑΜΠΡΑΝ ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ ЄΧΟΝΤΑ, et avec ceux qui ont le même sceau particulier de la divinité, il forme le *peuple*, le *saint peuple de Dieu*, λαός, ἅγιος λαός Θεοῦ, comme il est appelé dans l'inscription d'Abercius et sur un marbre d'Hadrianum du IVe siècle, publié par Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 88, d'après Perrot, Guillaume et Deblet, *Exploration archéologique de la Galatie*, etc., Paris, 1862, t. I (texte), p. 65, 66; la *plebs Dei*, *plebs sancta*, ou *plebs sancta Dei*, comme le désignent plusieurs monuments latins du IVe siècle. De Rossi, *Bullett.*, 1894, p. 32; de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, Rome, 1896, p. 38-39.

2. Tout en étant sur la terre, le chrétien fait partie de la cité de Dieu, de la cité des élus, de la Jérusalem céleste. Heb., XIII, 14, XXII, 12, Gal., IV, 26. Cette cité est visée par Abercius, quand il dit de lui-même : ΕΚΛΕΚΤΗϹ ΠΟΛΕΩϹ Ο ΠΟΛΕΙΤΗϹ (voir col. 4..), et probablement aussi par le pieux pèlerin, qui au IIIe siècle visitant à Saint-Calixte la chapelle des papes, où étaient enterrés tant de saints martyrs, inscrivit à l'entrée cette exclamation : *Gerusale m civitas et ornamentum martyrum Dei, cujus...* De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1867, t. II, p. 18. C'est là que le chrétien devra résider un jour après avoir quitté les illusions de la terre : κόσμου πλάνην προλιπὼν εἰς αἰώνιον οἶκον ἀνελθών, dit une inscription de Catane, en Sicile. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliæ, Italiæ, additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus*, Berlin, 1890, n. 463. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

3. Aussi porte-t-il un *nom à part*, celui de chrétien, *christianus*, χριστιανός, par opposition à *judæus* ou *paganus*. Ce nom le rattache à son fondateur. Act., XI, 26. Il se rencontre sur des monuments des différents pays de l'empire romain, par exemple, en Syrie et en Phrygie, *Mélanges...*, t. XV (1895), p. 251; *Bullett.*, 1894, p. 68; en Grèce et en Dalmatie, Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, Paris, 1878, p. 99, n. 75 (IIIe siècle); p. 101, n. 78; Jelič, Bulic et Rutar, *Guida di Spalato e Salona*, Zara, 1894, p. 129, n. 1707 (du musée épigraphique), p. 171 sq. ; en Italie et sur les bords du Rhin, Kaibel, *loc. cit.*, n. 78, 154, 196; Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 252; Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, Fribourg, 1890, t. I, p. 73, n. 143, etc. Trois de ces monuments appartiennent sûrement au IIIe siècle. *Corpus inscript. græc.*, t. III, n. 3857 *g*. 9265 *l*. 3857 *p*; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. CVII. — Le chrétien porte encore, même avant l'an 300 de l'ère chrétienne, Bayet, *loc. cit.*, p. 99, n. 75, etc., le nom très fréquent dans toute l'épigraphie chrétienne de *fidelis*, πιστός, celui qui a reçu le baptême, l'initiation chrétienne et, avec elle, la vraie foi, par opposition à ceux qui ne sont pas encore entrés dans la grande communauté chrétienne. Voir BAPTÊME D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE, t. II, col. 242. Du reste, cette communauté n'est autre que l'*Église catholique*, qui a la même hiérarchie, composée de Pierre et de ses successeurs, d'évêques, de prêtres, etc. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

4. Les chrétiens ont la *même foi* en Dieu, en Jésus Sauveur, etc., les *mêmes croyances religieuses*, γράμματα πιστά, comme les appelle Abercius. Cette foi précède Abercius dans ses voyages, πίστις δὲ προῆγε πάντη, et lui fait trouver en Orient et en Occident, à Rome et dans les plaines de la Syrie, des frères, des amis, συνομίλους, φίλους, qui pensent comme lui, qui partagent ses croyances. Un grand nombre des dogmes, objet de cette foi, en particulier ceux de l'eschatologie chrétienne, se rencontrent sur les monuments de tous les pays dès les temps les plus anciens et s'affirment d'une façon plus explicite à mesure qu'on avance dans le cours des temps. Voir ART CHRÉTIEN PRIMITIF, t. I, col. 2004-2011, et ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. Cette foi est bien déterminée, une foi pure et libre de tout alliage étranger, *fides pura, fides intemerata*, comme l'appellent l'épitaphe d'une vierge chrétienne, morte en 362, et l'éloge du saint martyr Félix, composé par saint Damase. Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895, p. 10, n. 7. C'est la foi universelle catholique que, d'après son éloge funèbre, saint Hippolyte, revenu à l'Église, recommande aux partisans de son schisme : *catholicam fidem sequerentur ut omnes*. Ihm, *loc. cit.*, p. 42, n. 37 ; la vraie foi défendue par Libère, le grand pape confesseur du IVe siècle, dont il est dit dans l'éloge funèbre, *Bulletin*, trad. franç., 1883, p. 9 : *catholica præcincte fide possederis omnes*. — Cette même foi est la base de l'espérance chrétienne : *spem gerimus*

cuncti proprie nos esse beatos qui sumus hocque tuum meritum fidemque secuti. Inscription de Libère. Cette conviction religieuse nous explique comment les fidèles de cette époque troublée du IVe siècle font parfois profession d'une orthodoxie de plus en plus scrupuleuse. En preuve cette inscription grecque du IVe siècle, *Mélanges, loc. cit.*, p. 265, n. 3, où il est dit : κατὰ πάσης αἱρέσεως ὁπλισαμενος τὴν ἀληθὴν τῶν πατέρων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διεσώσατο πίστιν. En Afrique, en particulier, les controverses entre orthodoxes et donatistes nous ont valu la formule très fréquente dans ces pays : *vixit in pace* (ECCLESIÆ), par laquelle on voulut accentuer la vie du chrétien en paix, en union avec l'Église, ou comme le dit une épitaphe romaine de la fin du IIIe siècle, Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* Rome, 1880, p. 296 : *in pace* ☧, c'est-à-dire dans la communion avec le Christ, en union avec son Église.

5. Les chrétiens ont aussi les *mêmes sacrements.* A la fin du IIe siècle, Abercius trouve partout dans ses voyages, en Orient, en Occident, en Italie et en Mésopotamie, des confrères qui portent le sceau brillant du baptême; partout la foi de ses amis lui sert la même nourriture mystique, le grand Ichthys, ou Poisson céleste, πάρηθῆκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς παμμεγέθη, et un vin délicieux, διὰ παντὸς οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, mélangé d'eau qu'on donne avec le pain, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου. Voir t. I, col. 57. En Occident, la chapelle grecque, au cimetière de Priscille, du commencement du IIe siècle, la crypte de Lucine, à Saint-Calixte, de la même époque, les chapelles dites des sacrements, de la fin du IIe siècle, Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 30-32; *Malereien der Katakomben Roms,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 260, et l'inscription d'Autun, dans sa partie plus ancienne du IIIe siècle, fournissent les mêmes renseignements précis au sujet des mêmes sacrements. Cet accord rigoureux entre des monuments de la même époque, mais séparés par de grandes distances, est de la plus haute importance non seulement pour les deux sacrements en particulier, mais encore pour le dogme de la communion des saints en général. Quant à la ressemblance des rites et autres détails, voir BAPTÊME et EUCHARISTIE D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

6. Les chrétiens honorent les *mêmes martyrs* et les *mêmes saints.* Ce culte commence par les saints locaux pour s'étendre ensuite, surtout à partir de Constantin, aux saints des autres pays, particulièrement aux plus célèbres. Les saints du Christ sont pour tous les fidèles sans exception : *Ille* (le Christ) *suos sanctos cunctis credentibus offert | per quos supplicibus præstet opem famulis,* dit une inscription métrique composée vers 400 par l'évêque Achille de Spolète. *Bulletin,* trad. franç., 1871, p. 119. Aussi rencontrons-nous des saints de l'Orient et de l'Égypte honorés en Occident, des saints d'Italie, d'Espagne, des Gaules, vénérés en Afrique, et *vice versa.* On cherchait à se procurer de leurs reliques, on composait des inscriptions élogieuses en leur honneur. Dans la chapelle des papes, à Saint-Calixte, l'inscription damasienne mentionne, à côté des saints romains du IIIe siècle, renfermés dans les *veneranda sepulcra,* les confesseurs envoyés jadis par la Grèce : *hic confessores quos Græcia misit.* Ihm, *loc. cit.*, p. 19, n. 12. Dans d'autres monuments le pape fait l'éloge des martyrs étrangers à l'égal des indigènes. Le culte de saint Étienne était populaire avant que ses reliques ne fussent répandues dans le monde entier. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne,* Paris, 1903, p. 38, 39. Pierre, Paul et Laurent sont et demeurent les saints les plus honorés en Afrique, et une tablette de marbre du IVe siècle, trouvée à Castellum Tingitanum, nous révèle une population aussi dévote à ces saints que le pouvaient être les Romains eux-mêmes. Rabeau, *op. cit.*, p. 43. Les saints Hippolyte, Euphémie, Sixte, Sébastien n'y sont pas oubliés. Rabeau, *op. cit.*, p. 50; *Revue archéologique,* 1896, t. XXVI, p. 393. A la fin du IVe siècle, les Machabées ont une chapelle à Antioche; leur culte n'a pas tardé à passer à Rome et en Afrique. Rabeau, *op. cit.*, p. 31 ; cf. cardinal Rampolla, *Martyre et sépulture des Machabées,* dans la *Revue de l'art chrétien,* 1899, p. 290 sq. Des saints orientaux ou africains sont représentés dans les catacombes, Wilpert, *op. cit.*, p. 489, 490, 500, 504, Cyprien et Optat, Abdon et Sennen, Millix et Pollion, milieu du VIe siècle. A la consécration d'une église d'Espagne, vers 450, on dépose des reliques des saints Julien, Étienne, Laurent, Martin. Kirsch, *Die christl. Kultusgebäude im Altertum,* Cologne, 1893, p. 72. Les reliques de saint Ménas, patron de l'Égypte, se rencontrent dans tous les pays, et la dévotion à la croix du Sauveur, très populaire partout, explique la diffusion de ses fragments dans tout l'univers aussitôt après son invention. Cet éclectisme de piété poussait les chrétiens à posséder des reliques de tous les saints et de tous les pays, saints africains, saints orientaux, saints gaulois, saints espagnols, tous pêle-mêle. Cf. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche,* édit. Anrich, Tubingue, 1904, p. 183-197.

7. L'*art*, le *symbolisme* et l'*épigraphie* témoignent encore en faveur de la communion des saints. Ils procèdent partout du même principe religieux, suivent à peu près les mêmes développements dans tous les pays, et pour les idées et pour les formes. Voir ART CHRÉTIEN, SYMBOLISME, ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. — Ce dogme se reflète jusque dans les *usages funèbres,* qui tout en différant essentiellement pour la plupart des points de ceux des païens, sont les mêmes malgré la différence et la distance des pays. Dès l'origine, les chrétiens confient leurs morts à *la terre,* partout ils prient pour les âmes des défunts et les recommandent à Dieu et aux saints, partout ils emploient des formules de prières identiques ou analogues. Voir plus loin, col. 463.

II. MANIFESTATIONS PRATIQUES. — L'union entre les membres vivants de la grande famille chrétienne n'est pas une union stérile et abstraite : nous en avons déjà vu des preuves. Elle se manifeste pratiquement par l'amour mutuel, par le commerce spirituel dans la communication réciproque de grâces et de biens surnaturels.

1° On s'accorde réciproquement le bienfait de la *prière* conformément aux prescriptions et à la pratique de l'apôtre. Rom., XV, 30-32; Eph., VI, 17-19. On prie pour les *vivants.* Dans un graffito, ou inscription tracée à la pointe, sur la paroi de la chapelle des papes, De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 17, on lit cette recommandation faite aux saints par un pèlerin du IIIe siècle : *Marianum | Successum | Severum spirita | sancta in mente | havete* (sic) *et om|nes fratres nos|tros.* A côté, on en voit d'autres : *Sante Suste, in mente habeas in horationes (in orationibus) Aureliu(m) Repentinu(m); p(etite spirit)a sancta ut Verecundus cum suis | bene naviget.* Ici il s'agit de vivants pour lesquels on demande des prières. Kirsch, *Acclamationen,* p. 40. Dans une chapelle du cimetière de Priscille, on lit cette inscription : *Vivas in Deo et filii tui omnes habeant Deum protectorem.* Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Rome, 1900, t. I, p. 246. — On prie aussi pour les *défunts,* d'abord pour les parents et amis, ensuite pour les morts en général. Abercius demande même pendant sa vie des prières pour son âme à tous ceux qui lisent son inscription : ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός. — On comprend que les monuments *funéraires* ne donnent pas beaucoup de preuves de cette union de prières entre *vivants,* mais le fait que les chrétiens prient pour les morts et les morts pour eux nous autorise à conclure *a pari,* sinon *a*

priori qu'on priait pour les membres de l'Église militante.

2° Les *pèlerinages* sont une autre manifestation de cette union ; ils se rattachent en même temps très intimement au culte des saints et des reliques. On allait d'un pays à l'autre, visitant les grands sanctuaires des différentes régions, Rabeau, *op. cit.*, p. 13, y prenant part aux saints mystères, y copiant parfois des inscriptions pour les reproduire ensuite sur les monuments de sa patrie. Rabeau, *op. cit.*, p. 8, 45; *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 7-20; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II *a*, p. 48, 110; Le Blant, *Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890, p. 67. Au IV[e] siècle, un évêque africain, du nom d'Alexandre, dit du sanctuaire de Tipasa restauré par ses soins : UNDIQ(*ue*) VISENDI STUDIO CHRISTIANA (sic) ÆTAS CIRCUMFUSA VENIT LIMINAQUE SANCTA PEDIBUS CONTINGERE LÆTA | OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MANUS PORRIGERE GAUDENS. *Bullett.*, 1894, p. 91. On allait volontiers en Orient, où naquit le Sauveur et d'où venait la foi, en Égypte, où le sanctuaire de saint Ménas était en particulière vénération, à Rome, centre de la chrétienté, où se trouvaient les corps des apôtres, par exemple Abercius. Cf. encore l'inscription de l'évêque Achille de Spolète, *Bulletin*, trad. franç., 1871, p. 119 : *Qui Romam Romaque venis...* Ces pèlerinages formaient un lien étroit entre les différentes communautés chrétiennes et rattachaient les Églises locales les unes aux autres. Les pèlerins rapportaient de leurs voyages avec de précieux souvenirs les dévotions des pays parcourus ; les chrétiens des lieux visités tenaient, particulièrement depuis Constantin, à communiquer à leurs frères des reliques, pour les faire participer aux grâces et aux faveurs attachées à ces trésors. Cf. Lucius, *Die Anfänge*, p. 183 sq. Cet échange de biens spirituels nous est attesté entre autres par saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 783; Théodoret, *De curatione græcarum affectionum*, disp. VIII, édit. Schulze, t. IV, p. 902; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1031 sq., etc., et confirmé par de nombreuses trouvailles, surtout en Afrique. *Bullett.*, 1890, p. 26; *Mélanges*, t. X (1890), p. 441 (an. 359), etc.

3° Les *lieux de sépulture communs* sont une dernière preuve de cette union de charité. Tout « frère » pourra être enterré dans les catacombes et dans les cimetières supérieurs, comme l'atteste l'inscription d'un prêtre africain :.. VICTORIS PRESBYTE|RI QUI HUNC LOCUM (il s'agit d'un cimetière) CUNCTIS FRATRIBUS FECI. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 106. A Concordia (Porto Gruaro), d'après une épitaphe très ancienne, le cimetière appartient à toute la communauté chrétienne de l'endroit et un certain Flavius Atalancus y prie OMNEM CLERUM | ET CUNCTA(M) FRATERNITATEM UT NULLUS ... IN HAC (*sua*)| SEPULTURA PONATUR. *Bulletin*, trad. franç., 1874, p. 155 sq. Mais les autres chrétiens n'en sont pas exclus, pas même des hypogées d'un caractère plus privé où, à côté d'esclaves et d'affranchis, on rencontre des étrangers. Aurelius Theofilus, citoyen de Carrhes en Mésopotamie, est enterré à Rome dans une catacombe de la voie Labicane. *Bulletin*, trad. franç., 1873, pl. XI, n. 4. A la fin du III[e] siècle, un chrétien de la Paphlagonie trouve aussi sa sépulture dans un cimetière romain. Marangoni, *Acta S. Victorini*, Rome, 1740, p. 72. Dans une inscription de Pola, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 508, on invite tous les *amis* du défunt à reposer auprès de lui : SIBI ET SUIS... ET AMICIS CARIS MEIS QUI VOLENT HOC (*huc*) VENIRE SUO QUISQUE DIE VENIANT ET REQUIESCANT. *Corpus inscript. latin.*, t. V, n. 182. Cf. Kraus, *Die christl. Inschriften der Rheinlande*, t. I, p. 44, n. 80. En tout cela les chrétiens font preuve de charité vis-à-vis de leurs frères dans la foi, comme le dit, selon De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 508, une inscription d'Ostie. Par contre, ceux qui ne sont pas *frères* sont exclus. Une inscription de Saint-Nicomède réserve le droit de sépulture dans cette catacombe AD (se) RELIGIONEM PERTINENTES MEAM. *Bulletin*, trad. franç., 1865, p. 54, 92; *Nuovo bullett.*, 1901, p. 171. Une autre, de Domitille, dit M. ANTONIUS RESTUTUS FECIT YPOGEU SIBI ET SUIS FIDENTIBUS IN DOMINO c'est-à-dire *qui in Deum credunt*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 109. Ailleurs on permet d'enterrer au même endroit les défunts, mais à une condition : ἐὰν πιστεύσωσι τὸν Θεόν. *Mélanges, loc. cit.*, p. 264.

II. ÉGLISE SOUFFRANTE. — L'union de vie existant entre les « frères » n'est pas brisée par la mort, elle est continuée dans l'éternité. On y distingue deux classes de frères : ceux qu'on croyait en possession du bonheur céleste et ceux qui n'y étaient pas encore admis. Pour les derniers, on pouvait leur souhaiter le bonheur d'aller au ciel, en demander à Dieu la faveur, recourir pour cela à toutes sortes de pratiques religieuses ; ce qui nous autorise à tirer des conclusions au moins indirectes au sujet des croyances des vivants par rapport à la communion des saints.

I. DONNÉES FOURNIES PAR LES MONUMENTS. — 1° Il y a des défunts ordinaires, dont l'âme, à l'égal de celles des saints, est censée être en *possession de la béatitude*. Cette croyance semble exprimée par ces innombrables représentations d'orantes, ou figures en prière — seules ou flanquées d'arbres, de brebis, de saints, etc. — qu'on rencontre dès les premières années du II[e] siècle sur les fresques, reliefs, inscriptions, etc., des catacombes et des cimetières supérieurs, à Rome et ailleurs. Suivant l'opinion généralement admise par les archéologues, ces figures « sont les images des âmes des défunts considérées dans la béatitude céleste qui prient pour les survivants afin que ces derniers atteignent mêmement leur fin ». Voir SYMBOLISME. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 43 sq. ; *Die Malereien der Katakomben Roms, ibid.*, p. 456. Il en est de même des représentations aussi anciennes et aussi nombreuses qui montrent l'âme dans la paix du ciel sous le symbole d'une colombe avec la branche (d'olivier), d'un oiseau buvant dans un vase ou becquetant des raisins, d'une brebis paissant dans le jardin céleste ou portée à cet endroit sur les épaules du bon Pasteur. De cette dernière catégorie seule, Wilpert, *Die Malereien*, p. 431 sq., a décrit 88 représentations, dont 16 remontent au I[er] et au II[e] siècle.

Très explicites sont aussi les textes épigraphiques, dont plusieurs d'une très haute antiquité, qui, privés de tout caractère déprécatif, affirment carrément, sans hésitation aucune et dans un formulaire très varié, que le défunt est au ciel : IN PACE REQUIESCIT, RECEPTUS EST, ACCEPIT REQUIEM IN DEO; IN PACE CUM SPIRITA SANCTA ACCEPTUM; ACCEPTA APUD DEUM; QUEM DOMINUS IN PACE SUSCEPIT; IN PACE XPI (= CHRISTI) RECEPTA; PEKEΠΤΟC ЄΝ ЄΙΡΗΝΗ; DEUM VIDERE CUPIENS VIDIT; LEVITAM SUBITO RAPUIT SIBI REGIA CÆLI, etc.; ΨΥΧΗ (ЄΙ)C ΟΥΡ(α)ΝΙΟΝ ΧΥ (Χριστοῦ) ΒΑCΙΛЄΙΑΝ ΜЄΤΑ ΤѠΝ ΑΓΙѠΝ ΑΝЄΛΗΜΦΘΗ, etc. Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 97; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri di Roma*, Rome, 1720, p. 276, 400; Aringhi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 203; t. II, p. 121; Gazzera, *Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte*, Turin, 1849, p. 35; *Nuovo bullett.*, 1901, p. 245 sq.; Ihm, *op. cit.*, p. 28, n. 21; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I (1861), p. CXVI; *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 106; 1883, p. 65, etc.

2° Mais ce sont là des exceptions. L'usage essentiellement chrétien et à peu près complètement inconnu chez les païens était *de prier pour le commun des fidèles défunts*. Cette prière se rencontre dès la plus haute

antiquité contrairement aux affirmations de l'épigraphiste protestant Spon (1647-1685), qui disait que, dans les inscriptions antérieures au VIIIe siècle, on ne rencontrait jamais de prières pour les morts. *Revue égyptologique*, t. IV (1885), p. 34. Pour les usages juifs et égyptiens, voir *L'univers israélite*, 30 mai 1902.

1. *Témoignages implicites.* — *a*) *L'artiste chrétien*, dans ses représentations funéraires, visait avant tout la prière pour les morts. Rappeler aux visiteurs l'idée de la délivrance des âmes des défunts, les engager à prier dans cette intention, leur montrer la manière de le faire, leur mettre pour ainsi dire dans la bouche même les paroles renfermées dans la *commendatio animæ* et dans d'autres prières populaires plus anciennes encore et remontant jusqu'au IIIe siècle, voilà le but du plus grand nombre des monuments dans les trois premiers siècles et, en partie, dans le IVe. Cette explication proposée d'abord par Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1878, Introduction, § 5, p. XXI-XXXIX, fut reprise, remaniée et développée par Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902, p. 1-33, 48 sq., et appliquée depuis aux fresques des catacombes de Rome par Wilpert, *Die Malereien*, p. 160 sq. C'est ainsi que ce dernier cite une série de représentations toutes exprimant à Dieu la demande de venir en aide aux âmes des défunts, de les préserver de la mort éternelle, du feu de l'enfer, des embûches du démon, de la gueule du dragon infernal et de les recevoir dans la paix éternelle. Sont représentés : Daniel dans la fosse aux lions, p. 335-344 (sur 39, trois du Ier et IIe siècle); Noé dans l'arche, p. 350 (2 du IIe siècle); le sacrifice d'Abraham, p. 350-356 (2 du IIe, 5 du IIIe siècle); les trois enfants dans la fournaise, p. 356-361 (sur 17, une du Ier siècle); Suzanne et les deux vieillards, p. 362 (sur 6, une du Ier siècle); le cycle de Jonas, p. 366-381 (sur 50, huit du IIe siècle); Job, p. 381-385, 11 fois; Tobie avec le poisson, p. 385-387, 3 fois; David avec la fronde, etc. Ailleurs, on demande à Dieu de pardonner aux défunts leurs péchés, comme Jésus a pardonné à Pierre son reniement. *Ibid.*, p. 330-331. Les différentes scènes de résurrection, par exemple, celles de Lazare, dont cinq du IIe siècle, etc., invitent très probablement à prier pour la résurrection des défunts. Celles du jugement, *ibid.*, p. 394-411, et de la réception de l'âme au ciel ainsi que de sa participation à ses joies, et d'autres encore auraient un caractère déprécatif. Il en est à peu près de même des *sculptures* des sarcophages et de certaines scènes tracées à la pointe sur les épitaphes, par exemple, le passage de la mer Rouge, David avec la fronde, Daniel dans la fosse aux lions, Job, etc. Voir les tables des ouvrages sur les sarcophages : Garrucci, Le Blant, Ficker, etc. Voir t. I, col. 2003. En d'autres termes, ces représentations disent la même chose que les anciennes prières mentionnées plus haut et constituaient elles-mêmes des prières, par exemple, la représentation de Daniel traduite en paroles veut dire : *Libera Domine, animam servi tui defuncti, sicut liberasti Danielem de lacu leonum;* et ainsi des autres.

b) *L'épigraphie funéraire* a le même but : engager le lecteur à prier pour celui dont elle indique le nom et orne le tombeau. Telles les épitaphes d'Abercius et d'Agape, citées plus haut; telle une inscription priscillienne, du IIIe siècle au plus tard : POSU(*it Ipe*)RECHIUS | COIUGI ALBINULI(*a*)E BENE MERENTI SIC | UT SPIRITUM TUUM DE|US BENE REFRIGERET, *Bullett.*, 1894, p. 60; tel enfin ce marbre anté-constantinien, aujourd'hui au Latran (p. IX, n. 10) : D. P. LUCIFERE COIUGI... MERUIT TITULUM INSCRIBI S(sic) ET QUISQ(*uis*) DE FRATRIBUS LEGERIT, ROGET DEU(M) UT SANCTO ET INNOCENT (*isp*)IRITO (*sancta et innocens anima*) AD DEUM SUSCIPIATUR. *Bulletin*, trad. franç., 1877, p. 34; Lupi, *Epitaphium Severæ martyris illustratum*, Palerme, 1734, p. 167. Toutes ces inscriptions demandent des prières. Assez souvent elles renferment la formule qui doit être employée, comme ce marbre de la voie Salaria sur lequel on lit : LEONINE TE IN PACE, puis comme remerciement pour la faveur accordée, ce souhait vraiment chrétien adressé au lecteur : QUI LEGERIT, VIVAT IN CHRISTO. Un marbre égyptien, *Échos d'Orient*, 1900, t. IV, p. 93, porte : O Θ(εος) ΜΝΗϹ|ΘΙΗ ΤΗϹ ΚΟΙ|ΜΗϹЄωϹ ΚЄ(καὶ) Α|ΝΑΠΑΥϹЄωϹ | ΜΑΚΑΡΑϹ ΤΗϹ | ΓΛΥΚΥΤΑΤΗϹ. Ο Α|ΝΑΓΙΓΝωϹΚωΝ ΠΡ (ος) | ЄΥΧЄϹΤω (ὑπὲρ αὐτῆς). Voir d'autres exemples dans *Bulletin*, trad. franç., 1880, p. 63 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 640; Gazzera, *op. cit.*, p. 107, et plus loin.

2. *Témoignages explicites.* — A. Les plus anciens témoignages explicites de la prière pour les morts sont les *acclamations* et les *vœux* que faisaient les chrétiens pour leurs frères défunts. Le formulaire — latin ou grec — en est aussi simple que varié. On leur souhaite la paix de l'âme, la paix au ciel : PAX, IN PACE, ἐν εἰρήνῃ, PAX TECUM, εἰρήνη σοι, PAX TIBI, PAX VOBIS, PAX SPIRITUI TUO, PAX IN ÆTERNUM, au IIe siècle surtout; TE IN PACE, TECUM PACE, IIIe siècle à Rome; IN PACEM ☧, PAX TIBI CUM ANGELIS, CUM SANCTIS, IVe siècle; le salut éternel, BONUM, le bien par excellence : SPIRITUS TUUS IN BONO (SIT, VIVAT, QUIESCAT), IIIe siècle; le rafraîchissement, l'endroit où elle est soulagée, où elle reçoit toutes sortes de consolations : REFRIGERIUM, IN REFRIGERIO, IN REFRIGERIO ESTO, SPIRITUS TUUS, ANIMA TUA IN REFRIGERIO, SPIRITUM IN REFRIGERIUM SUSCIPIAT DOMINUS, IN PACEM ET REFRIGERIUM, comme substantif; ou bien les différentes formes du verbe *refrigerare* : DEUS TIBI REFRIGERET, SPIRITUM TUUM REFRIGERET, ὁ Θεὸς ἀναπαύσῃ τὴν ψυχήν σου μετὰ τῶν δικαίων, N. ET N. REFRIGERETIS, IN BONO REFRIGERES, REFRIGERA CUM SPIRITA SANCTA (*spiritibus sanctis*), etc., IIIe siècle surtout; la lumière, ÆTERNA TIBI LUX, etc., l'union avec Dieu et avec le Christ qui renferme tous les biens : IN DOMINO, IN DOMINO ET JESU CHRISTO, IN DOMINO ET PACE, IIIe siècle; ὁ κύριος μετά σου, ὁ Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου; la réception dans le séjour des saints et des justes : CUM SANCTIS, INTER SANCTOS, IN PACE CUM SANCTIS, εἰς εῶνα (αἰῶνα) μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ τὸ ψυχὶν (ἡ ψυχή) ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ... μετὰ τῶν δικαίων; ou bien encore la réception dans le sein d'Abraham, Ve siècle; l'entrée dans le repos éternel : SPIRITUS IN BONO, IN PACE, IN DEO QUIESCAT, IN PACE ET IN REQUIE, τὸ πνεῦμά σου εἰς ἀνάπαυσιν, etc., IIIe et IVe siècles; la vie en Dieu, avec les saints, IIe et IIIe siècles : VIVAS, VIVATIS IN DEO, IN ☧, IN SPIRITO (sic) SANCTO, IN PACE, IN ÆTERNO, INTER SANCTOS, CUM MARTYRIBUS, IN ÆTERNO, SEMPER IN DEO, ζῇς ζήσῃς ἐν θεῷ, ἐν θεῷ κυρίῳ Χρειστῷ, μετὰ τῶν ἁγίων, etc.; le salut, le couronnement, la résurrection dans le Christ : Σώσῃ ὁ θεὸς τὴν ψυχὴν ὑμῶν, εὐχομένην σε θεὸς στεφ(αν)ώσει, RESORGE (*resurge*) IN CHRISTO; la participation au festin céleste servi par l'amour et la paix, où on se nourrit du poisson symbolique : εἰς ἀγάπην, Wilpert, *Die Malereien*, p. 415, 472, 476, 478; πιε ζήσῃς, PIE ZESES. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 30; *Roma sotterranea*, t. II, p. 272; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 27-28. Pour les références de détails, voir Kirsch, *Die Acclamationen*, p. 9-29; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. CI-CVI, CXXXIX, CXLIX, CL, etc. Toutes ces formules, observait déjà De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 276, équivalent à une véritable supplication pour les morts; comme elles remontent aux premiers siècles, elles sont les exemples les plus anciens et les plus simples de la prière pour les défunts.

B. Des souhaits on passe aux *prières proprement dites*. Ici, même variété que dans les acclamations. Avant le IVe siècle, ce sont généralement des formules courtes, précises, rappelant parfois le style antique ou

renfermant une réminiscence de quelque texte liturgique, plus longues à partir de cette date, elles se rattachent plus directement à d'anciennes liturgies ou contiennent des passages de l'Écriture, etc., aux Ve et VIe siècles, les prières disparaissant presque entièrement des monuments.

a) Les *survivants* prient pour les morts. On s'adresse à Dieu, Père et Créateur de toutes choses, au Christ, aux anges, aux saints ou martyrs en général, aux saints locaux ou enterrés dans le voisinage, à un saint en particulier, etc.

A Dieu on demande un souvenir efficace, l'aide et la protection, l'entrée dans la demeure du Christ, la réception au ciel, l'admission au nombre des élus, dans le sein d'Abraham, la préservation des ombres de la mort, la lumière du paradis, la paix éternelle, le pardon des péchés... Μνήσθη αὐτοῦ ὁ θεὸς (ε)ἰς τοὺς αἰῶνας, du IIIe siècle, Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 72; *Corpus inscript. græc.*, n. 9644; XЄ(Χριστέ) MNHCΘH-TI|THC ΔΟΥ|ΛHC ЄΟΥ|ZANNAC, Kaufmann, *Handbuch*, p. 216; SET (sic) PATER OMNIPOTENS, ORO, MISERERE LAB(ORUM) || TANTORUM, MISERE(*re*) ANIMÆ NON DIG(*na*)| FERENTIS, IIIe siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. IX; DOMINE... SUSCIPE ANIMAM BONIFATI PER SANCTUM NOMEN TUUM, IVe siècle, De Rossi, *Il museo epigraphico Pio-Lateranense*, Rome, 1877, p. 122; DOMINE, NE QUANDO ADUMBRETUR SPIRITUS VENERES, au Latran, p. XVII, n. 14; Perret, *Catacombes*, t. V, pl. XXV, n. 48; OMNIPOTENS | DEUS, TE DEPRECOR UT PARADISUM LUCIS POS SIT VIDERE; PATREM ET FILIUM TIMUIT, QUI EAM SUSCIPI JUBENT, *Corpus inscr. lat.*, t. V, n. 6218; ЄY ЄYΔOI MHTHP, CЄ ΛITAZOMЄ ΦѠC TO ΘANONTѠN, Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 10; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2826; (*det illis au*)TEM DEUS ET DOMINUS (*Jesus* ☧ *pace*)M ETERNALEM, IIIe siècle, *Bullett.*, 1892, p. 150; UT INTER ELECTU(*electos*), SUSCIPIATUR, Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 102, n. 80; μνήσθητι ὁ θ(εὸ)ς τῆς δούλης σου Χρύσιδος καὶ δὸς αὐτῇ χώραν (χῶραν) φωτ(ε)ινήν, τόπον ἀναψύξεως εἰς κόλπους Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ κ(αὶ) Ἰακώβ. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliæ*, n. 189. Voir surtout la belle prière de l'épitaphe égyptienne de l'année 354. Kaufmann, *Handbuch*, p. 216; Id., *Jenseitsdenkmäler*, p. 68, etc.

Aux saints on recommande les âmes; on leur demande de se souvenir d'elles, de prier pour elles, de les assister, de les accueillir dans leurs rangs, de leur procurer le rafraîchissement du paradis, etc. Cette dernière prière est surtout fréquente au IIIe siècle. Plus tard, on demandera encore d'associer le défunt aux chœurs des anges, etc. : DOMINA BASILLA, COM|MANDAMUS TIBI, CRES CENTINUS ET MICINA|FILIA(*m*) NOSTRA(*m*) CRESCEN(*tinam*), IIIe-IVe siècle, musée du Latran, p. VIII, n. 17, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 32; MARTYRES SANCTI, IN MENTE HAVITE (*habete*) MARIA(*m*), *Corpus inscript. lat.*, t. V, n. 1636; PAULO FILIO MERENTI IN PA|CEM TE SUSCIPIAN(*t*) OMNIUM ISPIRI||TA SANCTORUM, IIIe siècle, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 22; SANCTE LAURENTI, SUSCEPTA(*m*) (*h*)ABETO ANIM(*am...*), Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani*, n. 6736; (*hunc* (*Placidum*) *accep*)TUM HABEAS, AGABITE (sic) SANCTE, ROGAMUS, *Nuovo bullett.*, 1899, p. 233; REFRIGERI (*refrigeret*) TIBI DO|MNUS IPPOLITUS, SID(*oni*), *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 46; *At tu, Laurenti*, MARTYR LEVITA, *Sabinum Levitam angelicis* NUNC QUOQ*ue junge choris* (Ve siècle). *Bullett.*, 1864, p. 33 sq.

b) Les *vivants*, ne se contentant pas de leurs propres prières, demandent aux *visiteurs* de prier pour les morts. Obtenir une prière, c'est là, nous l'avons vu, le but implicite de l'art et de l'épigraphie. *Explicitement*, on en fait fréquemment la demande. C'est le cas pour ce fragment d'inscription, au plus tard du commencement du IIIe siècle, publié par De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 52-53, de même dans l'inscription grecque du IIe siècle, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XV (1895), p. 264, n. 217 : Ναίουσα ὁ οἱ παροδεύοντες τὰ ... εὔχεσθε ... αὐτοῦ, et dans les épitaphes latines du *Corpus inscript.*, t. X, n. 3312 : QUI LEGIS, ORA PRO EO, t. IX, n. 6408 : TE ROGO, QUI LEGIS, ORES PRO ESPIRITUM (= *spiritu*) EIUS. Le Blant, *Nouveau recueil d'inscriptions*, Paris, 1892, p. 365, n. 317. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christ.*, Berlin, 1871, n. 248.

c) Les *défunts eux-mêmes* demandent qu'on se souvienne d'eux et qu'on prie pour eux. Comme exemples nous citerons l'inscription grecque d'Abercius, v. 19, voir t. I, col. 57, et surtout deux épitaphes romaines à texte presque identique, qui remontent au milieu du IIe siècle, *Bullett.*, 1884-1885, p. 51 sq., 73 sq.; *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. XXX; Kirsch, *Acclamationen*, p. 51 : EUCHARIS EST MATER, PIUS ET PATER EST MIHI (*hi*) | VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(*tis*) | ET PRECIBUS TOTIS PATREM NATUMQUE ROGATIS | SIT VESTRAE MENTIS AGAPES CARAE MEMINISSE | UT DEUS OMNIPOTENS AGAPEN IN SAECULA SERVET. Dans plusieurs monuments moins anciens, les défunts indiquent la raison de leurs demandes : ils se sentent pécheurs et coupables : OMNES...| ORATIONE ORATE PR(*o*) ME| PECCATORE; ROGO VOS HOMINES QUI LEGITIS HORATE PRO ME PECCATORE. Jacutius, *De Bonosæ et Mennæ titulo*, p. 14. Parfois les défunts remercient ceux qui se souviennent d'eux : ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑΓΟΥCΙΝ ΚΑΙ ΜΝΗCΚΟΜЄΝΟΙC ΠЄΡΙ ΗΜѠΝ, dit l'inscription d'Alexandre, de l'année 216. Voir t. I, col. 58. Cf. *Mélanges*, t. XV, pl. I. A Saint-Hermès, Armellini, *Cimiteri*, p. 188, on lit : AGATIO SUB(*diacono*) | PECCATORI MISERERE DS (*Deus*). Une dernière, de Priscille, du temps de Tertullien, termine par la prière : PETATIS... (*ætern*)UM UT VIVAT IN ÆVUM. *Bullett.*, 1886, p. 52 sq.

C. Les monuments attestent encore d'*autres pratiques religieuses*, destinées à venir en aide aux défunts.

a) Nous savons par les *Acta S. Cypriani*, Ruinart, Ratisbonne, 1859, p. 263, qu'on enterrait les morts *cum cereis et scolacibus* (cierges et torches)... *cum voto et triumpho magno* (prières et grand cortège). Une inscription du Vatican, Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXXIV, n. 83, atteste qu'une vierge chrétienne a été enterrée ainsi : JENUARIE BIRGINI | BENEMERENTI IN PACE FOTIS DEPOSITA (*cum votis*); de même une autre de Palestrina, datant de l'époque de Constantin, Marucchi, *Guida archeologica dell' antica Preneste*, Rome, 1885, p. 150; *Nuovo bullett.*, 1899, p. 233 : HIC... | LUCTU VENIMUS INTERIORI DEFESSI PARENTES | (*et clerus*) SANCTUS EPISCOPUSQ(*ue*) JUCUNDUS | (*et cuncta pl*)EBS OBLUNTIA FUNEBRI FERACTA | (*rogat ut luce*) AT INSONTI LUX ALMAQUE (sic) CELSA...

b) L'usage de *visiter* régulièrement, fréquemment, les lieux de sépulture et d'y *prier* pour les morts, nous est attesté, entre autres, par les deux inscriptions priscilliennes mentionnées plus haut : VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(*tis*), etc. De même, on priait pour les morts en visitant les tombeaux des saints, par exemple, ce pieux pèlerin du IIIe ou IVe siècle, qui visitant l'un après l'autre les tombeaux des martyrs à Saint-Callixte, y inscrivit par quatre fois ces belles acclamations : *Sofronia vibas cun t(uis)*; *Sofronia in Domino; Sofronia dulcis, semper vives Deo; Sofronia vibes.* De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 15.

c) La *célébration de l'anniversaire* de la mort et l'*oblation du saint sacrifice* à cette intention nous sont affirmées par Tertullien, *De monogamia*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 942; *De exhortatione castitatis*, c. XI, col. 926; *De corona*, c. III, col. 79; saint Cyprien, *Epist.*, XXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 328; par d'autres Pères, et plus anciennement encore par les *Acta Joannis*, composés entre 160-170, *Acta apostolorum apocrypha*, édit. Lipsius et Bonnet, Leipzig, 1898, t. I, p. 186, par les *Canones Hip-*

polyti, édit. Achelis, Berlin, 1891, p. 106. Aujourd'hui on ne peut plus citer comme preuve monumentale de cette pratique le célèbre graffito de l'année 373, à Sainte-Priscille, ainsi conçu : IDUS FEBR. | CONS. GRATIANI III ET EQUITI | FLORENTINUS FORTUNATUS ET | (*Fe*)LIX AD CALICE(*m*) BENIMUS, *Bullett.,* 1888-1889, pl. VI, VII; 1890, p. 72-80, parce qu'il fait allusion à un usage tout différent. *Nuovo bullett.,* 1901, p. 100 sq. Karl Michel, *Gebet und Bild,* p. 77, voudrait voir sur la fresque de la chapelle A² dite des sacrements « un prêtre qui pour le bien des âmes et leur soulagement offre, selon la coutume, en sacrifice, les éléments de l'eucharistie ». Cette interprétation est fort douteuse. On mentionnera avec plus de raison la chapelle grecque du IIe siècle, à Sainte-Priscille, et quelques autres chapelles au cimetière Ostrien, d'une date plus récente, qui ont dû servir pour la liturgie des morts. Cf. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., t. X (1901), p. 836 sq., 877. Une femme gauloise fait un long voyage pour faire la *commemoratio* de son mari mort dans le nord de l'Italie, *Corpus inscript. lat.,* t. V, n. 2108 : ...MA | RTINA CARA CONIUX QU(*æ*) | VENIT DE GALLIA PER MAN | SIONES L UT COMMEMO | RARET MEMORIAM DU | (*lcis*) | (*si*)MI MARITI | (*bene*) QUESCAS (sic) DULC(*issime*) | (*mi mari*)TE. Un autre marbre, Le Blant, *Nouveau recueil,* n. 317, p. 365, porte : ...VIXIT ANNOS XX... | OBIIT X CUIUS | COMMEMORA(*tio...*) VENIT V KAL(*endas*) | SEPTEMBRE(*s*)... TU Q(*ui*) | LEGES ORA PRO (*eo*). Cf. Le Blant, *Inscrip. chrét.,* t. I, n. 41, p. 81 sq.

d) Les *aumônes* faites aux pauvres en faveur des défunts étaient pratiquées surtout aux agapes funéraires : elles avaient pour but d'obtenir la protection de Dieu et le pardon des fautes. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum,* Mayence, 1900, p. 171 ; Armellini, *Antichi cimiteri,* p. 20. Pour les monuments qui rappellent cette pratique et dont plusieurs remontent au IIe et au IIIe siècle, par exemple, la salle d'agapes à Domitille, *Bullett.,* 1865, p. 96; la *cella* d'agape à Césarée de Maurétanie, *ibid.,* p. 37, 54 ; les tables d'agapes de Matifou, près d'Alger, de Tipasa, de Tixter, etc., voir Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie,* t. I, col. 808-830. La *Revue égyptologique,* t. IV (1885), p. 3, n. 2, cite une inscription ancienne (non datée), dans laquelle une jeune fille, nommée Marie, s'exprime ainsi : « Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme. »

e) Enfin, la *déposition des morts* dans le voisinage des saints est également un signe non équivoque de la foi en la communion des saints en même temps qu'une demande implicite de leur secours et un acte de confiance en leur puissance. Voir plus loin, col. 477-478.

Ainsi les monuments les plus anciens et des pays très éloignés prouvent qu'on priait pour les morts. Des trois premiers siècles on peut donc dire ce que disait saint Paulin de Nole († 431) de son temps : *Universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit.* S. Augustin, *De cura pro mortuis,* c. I, n. 1, *P. L.,* t. XL, col. 592.

3° *Prières adressées aux défunts pour les survivants.* — Les fidèles de la terre aimaient à se représenter leurs frères défunts en possession de la gloire du ciel ; ils les assimilaient presque aux autres saints et imploraient leurs suffrages. Les témoignages abondent; il y en a qui remontent au IIe siècle.

1. Tantôt ce sont des parents qui s'adressent à leurs enfants, ou vice versa, des frères, des sœurs, des époux qui se recommandent les uns aux autres ; tantôt ce sont d'autres personnes qui invoquent l'intercession du défunt. Voici quelques exemples : MI. FILI. MATER. ROGAT, UT.ME. | AD. TE. RECIPIAS, Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. I, col. 597; ΑΝΑΤΟΛΙϹ ΗΜѠΝ ΠΡѠΤΟ | ΤΟΚΟΝ ΤЄΚΝΟΝ ΟϹΤΙϹ Η | ΜЄΙΝ ЄΔΟΘΗϹ ΠΡΟϹΟΛΙΓΟΝ | ΧΡΟΝΟΝ | Υ (?) ЄΥΧΟΥ ΥΠЄΡ ΗΜѠΝ, *Nuovo bullett.,* 1901, p. 270; Perret, *op. cit.,* t. V, pl. LXVI, n. 11 sq. ; ATTICE SPIRITUS TU(*u*)S | IN BONO; ORA PRO PAREN | TIBUS TUIS, Muratori, *Nov. thes.,* p. 1833, n. 10; PETE PRO PARENTES TUOS | MATRONALA MATRONA | QUE..., Perret, *op. cit.,* t. V, pl. XXXIII, n. 188; musée du Latran, p. VIII, n. 18; Ἀσχάνδιε (πά)τερ σὺν μ(ητρὶ γλυκερῇ...) μνήσεο Πεκτορίου, dit l'inscription d'Autun ; PETE PRO FILIIS TUIS, Oderico, *Sylloge veterum inscriptionum,* Rome, 1765, p. 262 ; PRO HUNC UNUM ORA SUBOLEM QUEM SUPERISTEM (sic) RE(*li*)QUISTI, De Rossi, *Inscript. christ.,* t. I, p. 133, n. 288 ; ANATOLIUS... | ...ISPIRITUS TUUS BENE REQUIES | CAT IN DEO ; PETE PRO SORORE TUA, IIIe siècle, musée de Latran, p. VIII, n. 19; Perret, *op. cit.,* t. V, pl. LXX, n. 5; SABBATI, DULCIS | ANIMA, PETE ET RO | GA PRO FRATRES ET | SODALES TUOS, Muratori, *op. cit.,* p. 1934, n. 9; Buonarruoti, *Osservazioni sopra alcuni framenti di vasi antichi di vitro,* Florence, 1716, p. 167 ; PETE PRO CELSINIANU (*sic*) COJUGEM, Oderico, *op. cit.,* p. 263; Perret, *op. cit.,* t. V, pl. XXVII, n. 60; musée de Latran, p. VIII, n. 21 ; VINCENTIA IN ☧ | PETAS PRO PHOE | BE ET VIR | GINIO E | JUS (*marito*), De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 277; ΔΙΟΝΥϹΙΟϹ ΝΗΠΙΟϹ | ΑΚΑΚΟϹ | ЄΝΘΑΔΕ ΚЄΙ | ΤΕ (κεῖται) ΜЄΤΑ ΤѠΝ Α | ΓΙѠΝ. ΜΝΗϹΚΕϹΘЄ | ΔЄ ΚΑΙ ΗΜѠΝ ЄΝ ΤΑΙ | Ϲ ΑΓΙΑΙϹ ΥΜѠΝ ΠΡ(οσ)ЄΥΧΑ(ῖ)Ϲ | ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΛΥΨΑ(ν)ΤΟϹ ΚΑΙ ΓΡΑΨΑΝ | ΤΟϹ, IIIe siècle, du cimetière Ostrien. *Corpus inscript. græc.,* n. 9574 ; Perret, *op. cit.,* t. V, pl. XLIV, n. 13.

2. On spécifie l'*objet* des prières; ce sont des biens temporels et spirituels : le salut, le pardon des fautes, etc. MI. FILI. MATER. ROGAT. UT. ME | AD. TE. RECIPIAS, voir col. 463; IRENÆ UXORI SUÆ. ASCLEPIODOTUS (*petit in*) MENTE HABERE, De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 19; UXORI CARISSIMÆ ET ME DEO (*commenda*). *Bullett.,* 1890, p. 145. Saint Damase demande à sa sœur, Ihm, *op. cit.,* p. 15, n. 10 : *Nunc, veniente Deo, nostri reminiscere virgo, ut tua per Dominum præstet mihi facula lumen ; ... (hoc pro tuo mihi amo)*RE PRÆSTES IN ORATIONI(*bu*)S TUIS, UT (*Deus*) POSSIT AMARTIAS (ἁμαρτία, péché) MEAS IN(*du*)LGERE ; TE IN PACE. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 245. Dans une inscription ombrienne, de 373, l'époux dit à son épouse défunte : ...SANCTIQUE TUI MANES NOBIS PETENTIBUS ADSINT, UT SEMPER LIBENTERQUE (*p*)SALMOS TIBIQUE DICAMUS, De Rossi, *op. cit.,* t. III, p. 499 ; SUTI, PETE PRO NO(*bi*)S. UT SALVI SIMUS, IIIe siècle. Marangoni, *op. cit.,* p. 90.

3. Les monuments nous renseignent aussi sur les *motifs* qui inspirent ces demandes et sur la *manière* dont le défunt doit prier pour les survivants : ATTICE | DORMI IN PACE | DE TUA INCOLUMITATE | SECURUS ET PRO NOSTRIS | PECCATIS PETE SOLLICITUS, commencement du IVe siècle, *Bullett.,* 1894, p. 58 ; GENTIANUS FIDELIS IN PACE | ... | ...ET IN ORATIONI(*bu*)S TUIS | ROGES PRO NOBIS QUIA SCIMUS TE IN ☧, IIIe siècle, musée de Latran, p. VIII, n. 15; Perret, *op. cit.,* t. V, pl. XX, n. 29; *oro scio namque beatam,* Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali raccolti e commentati,* Rome, 1795, t. II, p. 266 ; ...εὔχου ὑπὲρ ἡ(μῶν μετὰ τ)ῶν ἁγίων, IIIe siècle, *Bullett.,* 1890, p. 143 ; μεχρὶ (τῆς ζωῆς μου εὔχου) περὶ ἡμῶν, De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 276, 304 ; un époux demande à sa femme défunte qu'elle se souvienne de sa parole donnée et qu'elle ne se lasse de prier jusqu'à sa résurrection :... SERVANS (*fidem*) LABORET PRO ME IN RESURRECTIONEM MEAM. *Bullett.,* 1892, p. 79-81, 155.

Sur un certain nombre d'inscriptions nous trouvons des souhaits et des demandes de prières adressées au même défunt : MARTI, SPIRITUS TUUS IN BONO REFRIGERET, PET(*e pro nobis*), *Bullett.,* 1894, p. 145 ; BENE REFRIGERA ET ROGA PRO NOS, IIIe siècle, De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 53 ; SOZON BENEDICTUS | ..., IN PACE ET PET(*e*) PRO NOBIS, IIIe siècle. *Bulletin,* trad. franç., 1873, pl. VI, n. 1, p. 78 ; 1881, p. 65, 123.

II. CONCLUSIONS. — 1° S'il y a des âmes qui vont directement au ciel, il y en a d'autres au sujet desquelles

les monuments sont moins clairs : dans le même texte on leur souhaite le paradis comme si elles n'y étaient pas encore, et on leur demande des prières. Faut-il conclure qu'elles pouvaient venir en aide aux survivants avant d'être au ciel? Nous ne le croyons pas.

2° Pour la plupart des défunts on suppose l'existence d'un séjour éventuel intermédiaire entre la mort et la réception définitive au ciel. Mais nulle part, sur aucun monument, il n'est fait mention *explicite* de ce lieu; le mot « purgatoire » ne s'y trouve pas non plus. Quant à l'expression *refrigerium* (et le verbe *refrigerare*), qu'on a voulu interpréter comme soulagement *dans* le purgatoire, elle signifie : lieu de bien-être, rafraîchissement au festin céleste. *Bulletin,* trad. franç., 1870, p. 42; 1880, p. 64; Kirsch, *Acclamationen*, p. 13 sq. C'est à tort qu'on a voulu voir un témoignage direct du purgatoire dans la vision de sainte Perpétue, c. VII, VIII, édit. Pio Franchi de' Cavalieri, Rome, 1896, p. 118 sq. Voir de Waal, *Der leidende Dinokrates in der Vision der heil. Perpetua*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII (1903), p. 339-347.

3° Ce qui empêche les âmes d'aller directement au ciel, ce sont, ce semble, leurs péchés : les innocents et les justes y sont admis aussitôt. Voir col. 464, 469.

4° Dans ce séjour intermédiaire, on ne jouit ni d'un bonheur parfait, ni de la compagnie des saints, ni des agréments des jardins célestes; on n'est pas encore admis au palais du roi divin rempli de clarté et de magnificence, au lieu de la lumière, du repos et du rafraîchissement, au banquet du maître où l'on mange le Poisson céleste, source de vie et de jeunesse éternelle. Les souffrances et les peines ne sont directement attestées que par des monuments moins anciens. Cf. *Nuovo bullett.*, 1899, p. 184 sq.

5° Les survivants, parents ou non des défunts, ont la conviction qu'ils peuvent efficacement, du moins d'une certaine manière, leur procurer le bonheur du ciel; la mort n'y met pas d'obstacle. On attribue la même conviction aux défunts. L'Église elle-même la partage.

6° Comme moyens pratiques on employait de pieux souhaits et des vœux, des prières proprement dites adressées à Dieu, aux anges, aux martyrs, l'enterrement auprès de ces derniers, la célébration des anniversaires, l'oblation du saint sacrifice, la visite des tombeaux accompagnée de prières, de bonnes œuvres faites à l'intention des défunts.

7° Les bienheureux du ciel, nonobstant leur bonheur personnel, sont censés s'intéresser très vivement et très efficacement au sort des défunts : ils les accueillent au moment de la mort, les assistent au jugement, etc. Voir plus loin, col. 472.

8° A leur tour les défunts s'intéressent aux survivants et leur obtiennent toutes sortes de biens; ils sont invoqués pour la fin de la vie, etc.

III. ÉGLISE TRIOMPHANTE. — *I. CROYANCES DES FIDÈLES AU SUJET DES BIENHEUREUX.* — 1° Dès les premiers siècles, on croyait qu'il *existait* au delà du tombeau une autre communauté de frères, distincte de celle de la terre, mais intimement unie à elle par toutes sortes de liens spirituels et surnaturels. La théologie la nomme Église triomphante, les monuments la désignent par différents autres noms : c'est l'endroit où sont réunis les saints, ΤΟΠΟϹ ΑΓΙΩΝ, Muratori, *Novus thesaurus vet. inscript.*, t. IV, p. 1915, n. 6; LOCUS SANCTORUM, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 30; ΤΟΠΟϹ ΑΓΙΟϹ, *Bulletin, ibid.*, p. 30, particulièrement les martyrs, Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. I, p. 134, n. 58; le séjour des anges ou esprits célestes, ANGELICAS DOMUS, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 253; le royaume du Christ et des justes, une vraie cour céleste, REGIA CÆLI, Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10; p. 18, n. 12; p. 52, n. 49; ÆTHERIOS SINUS ou ÆTHERIAM DOMUM REGNAQUE PIORUM, *ibid.*, p. 31, n. 26; p. 29, n. 23; p. 47, n. 43; p. 50, n. 47; ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΧΡΙϹΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΑ, commencement du IIIe siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, proleg., p. CXVI; les Champs-Élysées, ou bois élyséen, *nemus elysium*, image empruntée à la mythologie païenne, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 90, n. 421, pl. n. 299; la cité sainte et indestructible du Christ, Χριστοῦ πόλιν ἁγίαν ἀφθαρτον, IIIe siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 80; les jardins du paradis, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. XXV; Le Blant, *op. cit.*, p. 407, n. 5; *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 97; le troupeau du grand Pasteur, Wilpert, *Die Malereien*, p. 231, 232; une autre « *Église* » ne faisant qu'une avec celle de la terre et se réjouissant de recevoir ses membres dans ses rangs : QUAM TE le petit Magus LÆTUM EXCIPIT ET MATER ECCLESIA SIC DE *hoc* MUNDO REVERTENTEM, COMPRIMATUR PECTORUM GEMITUS, ABSTERGANTUR FLETUS OCULORUM, dit une inscription africaine dont le formulaire remonte au IIIe siècle. De Rossi, *De christ. titulis Carthaginiensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV (1868), p. 535, 536; Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. I, p. 93.

2° Les *membres* de cette Église sont les saints en général, SANCTI, ΑΓΙΟΙ, les justes et les saints, SANCTI ET IUSTI, *Bulletin*, trad. franç., 1881, p. 70; les justes et les élus, PERGENS AD IUSTOS ET ELECTOS, Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana Aquileiense*, Udine, 1846; *Bullett.*, 1893, p. 24, 64; les patriarches, les prophètes, les apôtres, surtout les martyrs, les confesseurs : *Insuper exilio decedis martyr ad astra | atque inter patriarchas præsagosque prophetas | inter apostolicam turbam martyrumque potentum | cum hac turba dignus mediusque locatus (honeste?) | mitteris in Domini conspectu(m) juste sacerdos*, dit l'inscription du pape Libère, *Bulletin*, trad. franç., 1883, p. 9; 1890, p. 131 sq.; les enfants morts sans péché, *Euse*FIUS INFANS PER AETATEM SENE (sic) PECCA(*to*) ACCEPTUS AD SANCTORUM LOCUM IN PA(*ce qui*) EXCIT, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 30; les personnes mortes après une vie sainte et juste devant le Seigneur, etc.; les anges qu'on représente parfois accompagnant le Christ ou lui rendant leurs adorations. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, p. 108. Sont regardés aussi comme membres de l'Église triomphante, mais dans un sens plus large, les chrétiens vivant encore sur la terre. Prédestinés par Dieu, ces élus de sa miséricorde ont droit de cité au ciel. Cette pensée est exprimée, d'après Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 239-235; *Katholik*, 1897, t. I, p. 230 sq., par Abercius qui, suivant le langage désignant les chrétiens sous le nom d'*electi*, se nomme lui-même ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης, c'est-à-dire citoyen de cette cité choisie du ciel. Ce lien avec l'Église du ciel est encore insinué par le premier vers de l'inscription d'Autun, voir col. 455, et par d'autres monuments épigraphiques. A la tête de cette Église, les monuments montrent partout Dieu, le Christ Sauveur, ΔЄϹΠΟΤΑ ϹΩΤЄΡ (inscription d'Autun), celui qui est assis à la droite du Père. Ο ΘЄΟϹ Ο ΚΑΘΗΜЄΝΟϹ ЄΙϹ ΔЄΞΙΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟϹ, Muratori, *op. cit.*, t. IV, p. 1915, n. 6; le Roi des rois, ΠΑΜΒΑΣΙΛЄΥϹ, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, 1895, p. 116; l'ΑΡΧΩΝ par excellence, *Corpus inscrip. græc.*, n. 8633; le saint Pasteur, ποιμὴν ἁγνός, recevant les fidèles au nombre de ses brebis et les conduisant aux bons pâturages, ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε. Voir t. I, col. 57.

3° Les monuments nous disent aussi *comment on arrive* à ce séjour. Pour tel bienheureux, c'est la foi qui a été sa sauvegarde : *in Christum credens præmia lucis habet*, IVe siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 180, n. 412; pour tel autre, dont l'épitaphe remonte au moins au IIIe siècle, il possédera pour toujours la lumière céleste en compagnie de l'ΙΧΘΥϹ, parce que sa piété envers Dieu l'a guidé partout : εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτε σε προάγει. *Ibid.*, t. II *a*, p. XXVI sq. Une in-

scription de 363 dit : (*Tu*)US SPIRITUS A CARNE RECEDENS (*est sociatu*)S SANCTIS PRO MERITIS ET OPERA TANTA (*operibus tantis*) ☧, et parce que DEUM TIMUISTI. SEMPER QUIESCIS SECURA. *Ibid.*, t. I, p. 88, n. 159. Un autre texte de 382 porte : SEMPER CÆLESTIA QUÆRENS OPTIMA SERVATRIX LEGIS FIDEIQUE|MAGISTRA ET DEDIT EGREGIAM SANCTIS PER SÆCULA MENTEM INDE PER EXIMIOS PARADISI| REGNAT ODORES TEMPORE CONTINUO... *Ibid.*, t. I, p. 141, n. 317. L'absence de tout péché personnel fait que les enfants qui meurent, montent aussitôt au ciel, ainsi que l'attestent l'inscription d'Eusebius, voir col. 468, et la suivante : ARTEMIA ...INF(*ans*).. | INNOCENS SUB|ITO AD CÆLEST(*ia*|*reg*)NA TRANSIV(*it*). Kraus, *Christl. Inschriften*, t. I, p. 140, n. 287. Saint Damase est convaincu que sa sœur Irène est reçue sans retard au ciel à cause de la vie sainte et juste qu'elle a menée sur la terre : *quam sibi cum raperet melior tunc regia cæli, non timui mortem, cælos quod libera adiret.* Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10. Quant aux martyrs, on était persuadé dès la plus haute antiquité que la qualité de martyr suffisait pour participer tout de suite à la bienheureuse éternité. Ce que disent à ce sujet saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Irénée, Clément d'Alexandrie et saint Cyprien, voir Wilpert, *Die Malereien*, p. 481, est répété très clairement sur les monuments, par exemple, dans l'inscription de la martyre Zosima († 275) dont on assure : ...EXAUDITA CITO FRUITU(*r modo lumine cæli*), ZOSIME SANCTA SOROR..., *Bullett.*, 1866, p. 47, 48; Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 424; dans différentes inscriptions composées par saint Damase en l'honneur des martyrs Félix et Adaucus, Ihm, *op. cit.*, p. 11, n. 7, Felicissime et Agapit, *ibid.*, p. 29, n. 23, du diacre Redemptus, *ibid.*, p. 28, n. 21; plus tard encore dans l'éloge funèbre de saint Hilaire d'Arles : ...RAPU(*i*)T C(*ælesti*)A REGNA ...CARNIS SPOLIUM LIQUIT A(*d*) ASTRA VOLANS| ...NEC MIRUM SI POST HÆC MERUIT TUA LIMINA CHR̄Ē (*Christe*)|ANGELICASQUE DOMOS INTRAVIT ET AUREA REGNA. Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. II, p. 253, n. 516. La mort pour la foi obtenait en récompense « aux martyrs vainqueurs la couronne du Christ, parce qu'ils ont triomphé des armes du malin ». *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 8631. Aussi ceux qui leur dédient des monuments « prennent-ils soin de mentionner le martyre et aiment-ils à parler de la gloire et du bonheur dont jouit auprès de Dieu leur intercesseur, cher au Christ, honoré par le Maître de la lumière et de la justice ». *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 12130; Rabeau, *op. cit.*, p. 17.

4° Nous apprenons aussi *comment les saints sont reçus en ce séjour*. Après avoir triomphé sur la terre, *contempto, superato principe mundi*, Ihm, *op. cit.*, p. 47, 50, ils montent au ciel. Une peinture très curieuse du IVe siècle, récemment découverte par Wilpert, *Die Malereien*, p. 484 sq., et pl. 153, nous fait voir les deux martyrs Marc et Marcellien montant l'échelle qui aboutit au Christ et au ciel. En quittant la terre, ils écrasent la tête du serpent : image de la victoire remportée dans leur martyre sur l'ennemi du genre humain. Cf. *Passio sanctæ Perpetuæ*, édit. Franchi de' Cavalieri, p. 110 sq. A leur arrivée ils sont reçus avec joie par les autres bienheureux et admis dans l'Église du ciel. L'inscription déjà citée de la martyre Zosima décrit en paroles affectueuses l'accueil qu'ils reçoivent : IAM|QUE VIDET ET SOCIOS SANC(*ti certaminis omnes*) LAETATURQUE VIDENS MIRA(*ntes sistere circum*) MIRANTURQUE PATRES TAN(*ta virtute puellam*) QUAM SUO DE NUMERO CUPIE(*ntes esse vicissim*)|CERTATIMQUE TENENT ATQU(*e amplectuntur ovantes*). *Bullett.*, 1866, p. 47. Les martyrs, en particulier, ces saints par excellence de la primitive Église, sont acclamés par le Sauveur, couronnés par lui et comblés d'honneur. Près de la fresque mentionnée des saints Marc et Marcellien, on en voit une autre représentant trois femmes reçues au ciel par le Sauveur assis sur une chaire et les saluant d'un geste. Wilpert, *op. cit.*, p. 487-488, pl. 124. Le martyre est leur grand mérite, comme le dit l'inscription du consul martyr Liberalis, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 104, n. 38; *Bullett.*, 1888-1889, p. 26, n. 54 : *Quamvis patricio clarus de germine consul | inlustres trabeas nobilitate tuas | plus tamen ad meritum crescit quod morte beata | martyris effuso sanguine nomen habes.* En donnant leur sang, ils gagnent la couronne : *sanguine quod proprio Christi meruere coronas, sanguine proprio mercantes præmia vitæ.* Ihm, *op. cit.*, p. 50, n. 47; p. 59, n. 58. Sur un marbre au tombeau de saint Janvier, à Naples, on lisait, Garrucci, *Storia dell' arte*, t. II, p. 103 : (*Fauste feliciter adv*)ENIS JANUARI MARTYR | (*a Domino coronatu*)S ÆTERNO FLORE. Une inscription mutilée, de Milan, commencement du IVe siècle; *Bullett.*, 1864, p. 30, porte : ET A DOMINO CORONATI SUNT BEATI | CONFESSORES COMITES MARTYRORUM (sic) | AURELIUS DIOGENES, etc. Sur d'autres monuments, la plupart du IVe siècle, le Christ — ou Dieu symbolisé par une main sortant du ciel — remet aux martyrs la couronne de la gloire, I Pet., v, 2 sq., en récompense de leurs mérites, par exemple, sur des verres à fond d'or du (IIIe-) IVe siècle, Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 201; sur une peinture à Syracuse, Führer, *Forschungen zur Sicilia sotteranea*, dans *Abhandlungen der... Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1897, p. 764, pl. IX; sur plusieurs fresques romaines, Wilpert, *op. cit.*, pl. 258 (Abdon et Sennen), pl. 125 (six martyrs inconnus); *Bullett.*, 1884-1885, pl. IX-X (sainte Félicité et ses fils); *Nuovo bullett.*, 1904, p. 57 (Félix et Adauctus); *Bulletin*, trad. franç., 1869, pl. III, n. 8 (saint Laurent sur une médaille); 1887, pl. VIII (saint inconnu sur la célèbre *capsella argentea* du cardinal Lavigerie), etc. D'autres représentations nous font voir les saints portant la couronne dans la main. Wilpert, *op. cit.*, p. 400, pl. 96, du IIIe siècle; p. 491 sq., du IVe siècle.

La récompense est en rapport avec les mérites. Sur un verre à fond d'or, Garrucci, *op. cit.*, pl. 301, n. 10, on a représenté sainte Agnès placée entre deux oiseaux qui lui offrent la double couronne dont parle Prudence, *Peristeph.*, XIV, 7-9, *P. L.*, t. LX, col. 581 :

> *Duplex corona est præstita martyri* (Agnès) :
> *Intactum ab omni macula virginal,*
> *Mortis deinde gloriæ liberæ,*

à moins qu'on ne veuille voir dans cette particularité une affaire de symétrie. La couronne flanquée des lettres apocalyptiques A et Ω, par exemple, *Bulletin*, trad. franç., 1869, pl. III, n. 8, indique que c'est le Christ lui-même qui constitue la récompense ou qu'elle durera toute l'éternité. Enfin sur d'autres monuments les saints paraissent dans la compagnie du Christ, par exemple, Wilpert, *op. cit.*, p. 496 sq.

5° *Relations des bienheureux avec les survivants.* — 1. *Leur puissance.* — Les saints sont les amis particuliers du Christ; ils ont beaucoup de crédit auprès de lui, surtout les martyrs, *martyres potentes*, comme les appelle l'inscription du pape Libère citée plus haut. Leur puissance est très grande : SANCTA MARTYR, MULTUM PRÆSTAS, lisait-on sous l'image de sainte Félicité dans son oratoire près des thermes de Tite. *Bullett.*, 1884-1885, pl. XI-XII. Elle est pour ainsi dire universelle et s'étend aux personnes et aux choses, *omnia præstat*, affirme saint Damase du martyr Eutychius, Ihm, *op. cit.*, p. 32, n. 27, et il ajoute au sujet de saint Félix, Ihm, p. 62, n. 61 : *qui ad te sollicite venientibus omnia præstas | nec quemquam pateris tristem repedare viantem.* Ce même pape se reconnaît redevable aux martyrs du rétablissement de l'unité du siège de Pierre

troublée à son avènement. Ibid., p. 46, n. 42; cf. p. 63, n. 61. Un autre pontife, Boniface (418-422), dans l'inscription votive placée à la basilique de sainte Félicité sur la voie Salaria, indique directement que c'est à l'intercession de la sainte qu'il attribue la fin du schisme d'Eulalius : *Si tibi cum quæris meritum de nomine signat | ne opprimerer malis dux fuit ista mihi.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II a, p. 156. Le pouvoir d'opérer des miracles est formellement reconnu à saint Libère dans les vers 47-50 de son éloge : *Sic inde tibi merito tanta est concessa potestas | ut manum imponas patientibus incola Christi | dæmonia expellas purges mundesque repletos | ac salvos homines reddas animoque vigentes | per patris ac filii nomen.* Les membres de l'Église militante connaissent cette gloire et cette puissance des saints et leur propre impuissance et infériorité. C'est à cela qu'on peut rattacher le fait que, dans des inscriptions votives, le donateur, ou l'auteur, se désigne volontiers sous le nom de PECCATOR, pauvre pécheur, en comparaison avec la sainteté et la puissance de celui qu'il invoque, par exemple, dans ce proscynème antique trouvé à la catacombe de Saint-Hippolyte, *Bulletin,* trad. franç., 1883, p. 108 : *Ippolite in mente* | (*habe*) *Petru*(*m*) *peccatore*(*m*), ou bien sur le disque d'argent du IVe siècle qui ornait le cercueil de saint Paulin, évêque de Trèves († 358), *Bulletin,* 1883, p. 32 : ELEUTHERA PECCATRIX POSUIT. Le titre de *dominus, domna,* qu'on rencontre déjà dans la *Passio sanctæ Perpetuæ* et qui, aux IIIe et IVe siècles, revient assez souvent sur les inscriptions, *Bullett.*, 1863, p. 6 ; *Bulletin,* trad. franç., 1875, p. 136 ; 1878, p. 43 ; 1888-1889, édit. ital., p. 115 sq., etc., s'explique de la même manière. Une idée analogue est exprimée par la *différence notable de taille* entre les saints du ciel et les fidèles de la terre qui invoquent leurs secours, par exemple sur une fresque du IVe siècle dans la crypte des saints Marc et Marcellien, Wilpert, *op. cit.*, p. 483, pl. 214-216, et sur d'autres images votives. L'artiste voulait évidemment faire remarquer la grandeur des saints et la distance qui les sépare des vivants, de même qu'il voulait indiquer leur dignité, leur majesté, leur puissance plus qu'ordinaire, quand vers 400 il leur donne le *nimbe* (disque de forme ronde entourant la tête) que l'antiquité profane réservait aux dieux, aux héros, aux empereurs, à tout ce qui était regardé comme DIVINUM ou DIVUM. Un peu plus tôt que les martyrs, les anges sont ornés du nimbe. L'idée qu'on avait de leur puissance était fondée sur l'Écriture, Tobie, XII, 12 ; Zach., I, 12 ; Luc., XV, 7 ; Apoc., VIII, 14, les livres apocalyptiques, par exemple, le livre d'Hénoch, et les auteurs ecclésiastiques, par exemple, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, qui leur attribuent une grande part dans la direction des hommes et du monde en général.

2. *Usage fait par les bienheureux de leur puissance.* — Les saints usent de leur puissance en faveur de ceux qui ne partagent pas encore leur bonheur. Du haut du ciel, où tout reçoit son perfectionnement, et suivant Origène, *De oratione*, c. XI, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 449, 450, par application de la parole de l'Apôtre, I Cor., XII, 26, ils s'intéressent au sort de ceux qui ont la même fin surnaturelle qu'eux. D'après l'inscription de Spolète, *Bulletin,* trad. franç., 1871, p. 119, il semble que le Christ lui-même veut que les saints soient pour tous les hommes les intermédiaires des grâces qu'il leur accorde.

Les saints manifestent de différentes façons l'intérêt qu'ils portent à leurs frères.

a) D'abord ils *protègent* les individus et les communautés *sur la terre.* « Ils les assistent, comme dit Origène, *In Cant.*, l. III, *P. G.*, t. XIII, col. 160, de leurs prières et de leur intercession auprès de Dieu ; » cf. *Exhort. ad martyr.*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 613 sq. ; ils prient directement pour les hommes en associant leurs prières aux leurs pour les rendre plus efficaces. Telle est la signification de ces nombreuses figures de saints représentés — dans le paradis — sous la forme d'orantes (voir col. 460), par exemple, sur beaucoup de verres à fond d'or, Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, Rome, 1858, sur des fresques, par exemple, à Saint-Jean et Saint-Paul, de la fin du IVe siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 166-168, à la crypte de Sainte-Cécile, du Ve siècle, Wilpert, *Die Malereien*, p. 492, sur un relief de Sainte-Agnès, du IVe siècle, Wilpert, *Jungfrauen*, pl. II, n. 2.

De nombreuses inscriptions attestent cette croyance, par exemple celles où on demande aux défunts de prier pour les survivants « avec les saints ». *Bullett.*, 1890, p. 143-144. Sur un monument africain, *Atti del II congresso internazionale di archeologia cristiana*, Rome, 1902, p. 216, le donateur demande à Dieu d'exaucer sa prière et celle des saints : *Exaudi, Deus, orationem meam... oris mei sanctorumque Januari et comitum...* Un texte grec (de date incertaine) de l'Asie-Mineure parle du saint « patron » que l'on invoque pour s'assurer sa protection : εἰς τὴν τοῦ οἰκείου προστάτου καταφυγὼν ἀντίληψιν. *Mélanges*, 1895, p. 265, n. 2.

Les anges exercent également leur influence en faveur des hommes. Ils prient avec eux, présentent leurs supplications à Dieu, leur viennent en aide dans les tentations, dans la lutte contre les mauvais anges, dans l'accomplissement du bien, se réjouissent de leurs succès, etc. Au IVe siècle, la croyance à l'ange gardien devient générale. L'art chrétien exprime ce rôle de protecteur entre autres dans certaines scènes de l'adoration des mages, où ces derniers sont conduits par un esprit céleste, par exemple, sur un bas-relief africain du IVe siècle, *Bullett.*, 1884-1885, pl. II ; sur une agrafe de provenance romaine, Forrer, *Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strasbourg, 1893, p. 7, pl. XIII, n. 4 ; sur le couvercle d'un sarcophage milanais, Garrucci, pl. 329 ; *Bullett.*, 1866, p. 24. Sur une miniature du célèbre manuscrit de la Genèse, à Vienne, du Ve siècle au plus tard, Kaufmann, *Handbuch*, p. 475, on voit l'ange gardien escortant Joseph au moment où il se rend d'Hébron à Dothaïn. L'ange protégeant les enfants dans la fournaise ardente, Daniel, III, 49, se voit sur trois lampes publiées par Garrucci, pl. 457 ; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 142 ; Führer, *Sicilia sotter.*, p. 854, et sur le sarcophage de Junius Bassus, Grisar, *Geschichte der Stadt Rom und der Päpste im Mittelalter*, t. I (1901), p. 433 ; sur un ivoire, Garrucci, pl. 421, il éteint le feu. Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 2143 sq., parle d'une inscription antérieure à Constantin trouvée à Mélos qui prouve la croyance à un ange gardien des tombeaux. Dans une autre un peu plus récente, on recommande de placer son espérance dans la puissance de la croix et des saints anges. *Ibid.*, col. 2086.

b) Mais c'est surtout pour le *moment de la mort et du jugement* que les premiers chrétiens attribuaient une grande influence aux habitants du ciel. A en juger d'après les monuments très explicites à ce sujet en raison de leur caractère funéraire, les saints du paradis accueillent l'âme au sortir de la vie — de là des prières nombreuses dans ce sens, voir col. 478 — la présentent au divin juge, la lui recommandent, répondent d'elle devant Dieu, plaident sa cause, font valoir leurs propres mérites en sa faveur. Ce rôle des saints ressort, dans les monuments artistiques, du geste des mains, de l'attitude du corps, de l'ensemble de la composition, etc. Tantôt les saints qui interviennent sont indéterminés au nombre de 2, 4, etc., par exemple, à la chapelle A² à Saint-Callixte, fin du IIe siècle, à Domitille et à Saints-Pierre et Marcellin, de la fin du IIIe ; tantôt ce sont des saints célèbres enterrés dans le voisinage, par exemple, saints Prote et Hyacinthe, à

Saint-Hermès, ou d'autres saints désignés nommément. Parfois on rencontre le collège apostolique, comme à Domitille, ou seulement les deux chefs Pierre et Paul, à Syracuse et ailleurs. Pour le détail, voir Wilpert, *op. cit.*, p. 394-409. Sur un sarcophage de Pise, *Revue archéologique,* 1877, t. II, p. 358, pl. XXIV, on a vu avec raison le chœur des vierges du ciel allant à la rencontre de la défunte que deux d'entre elles recommandent au bon Pasteur, pour qu'il la reçoive dans son troupeau mystique. Wilpert, *Jungfrauen,* p. 81, 82. Des scènes indiquant plutôt le moment de la recommandation se voient encore à Commodille et sur un sarcophage de Cahors. *Nuovo bullett.,* 1904, p. 143; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule,* p. 71 sq.

A leur tour les textes épigraphiques nous font voir le chrétien, rempli de confiance en ce rôle des saints, attendre en sécurité le jour du jugement : HIC DALMATA CR|ISTI MORTE REDEM|TUS QUIISCET (sic) IN PA|CE ET DIEM FUTURI | IUDICII INTERCEDE | NTIBUS SANCTIS L|ETUS SPECTIT. Le Blant, *Inscript. chrétiennes,* t. II, p. 198. Il se sent protégé par les saints, ses patrons, il compte sur leurs mérites. Les saints plaident sa cause devant Dieu et le Christ comme les avocats devant les juges, voir t. I, col. 2018, et font valoir leurs propres mérites : ...SED MARTER (=*martyr*) BAUDELIUS PER PASSIONIS DIE (*m*) DOMINO DULCEM SUUM COMMENDAT ALUMNUM, dit un marbre du VI[e] siècle. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 596, n. 708. Dans ces conditions, le jugement doit être favorable. De fait, dans plusieurs scènes de jugement, Wilpert, *op. cit.,* p. 405, etc., l'âme paraît déjà entrée dans le paradis. Par contre, sur d'autres représentations, le rôle des saints est plutôt celui d'*assesseurs,* par exemple, Wilpert, *op. cit.*, p. 399, n. 5, 6. Pour les apôtres, ce rôle est fondé sur l'Écriture, Matth., XIX, 28; pour les martyrs, il est attesté, dès le III[e] siècle, par exemple, par Origène, *Exhort. ad martyrium,* c. XXVIII, *P. G.,* t. XI, col. 613 sq., et saint Cyprien, *Epist.*, VI, édit., Hartel, t. II, p. 481, qui le prouve en leur appliquant les paroles de la Sagesse, III, 4-8.

Les anges interviennent aussi à la mort de l'homme : ils recueillent les âmes séparées des corps, les escortent, les transportent au lieu de leur destination finale. Ce rôle des anges psychagogues, signalé par l'Écriture, Luc., XVI, 22, et affirmé également par saint Justin, *Apol.*, I, 6; la *Passio S. Perpetuæ,* saint Éphrem, *Considération sur la mort,* c. I; Commodien, *Carmen apolog.*, vs. 967 sq., trouve son écho dans les monuments anciens. Sur un petit bronze relevé en bosse, un ange ailé descend du ciel et passe la main au martyr saint Vital, enterré dans une fosse. *Bulletin,* trad. franç., 1872, pl. II, n. 1. Sur un ivoire du British Museum, Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 426, fig. 72, un ange intervient dans le martyre de saint Ménas et reçoit, les mains voilées, l'âme du soldat décapité. Une inscription de l'année 409, Le Blant, *Sarcophages de la ville d'Arles,* Introd., p. XXIII, porte la prière : Ο ΘЄΟC... ΜΝΗCΘΗΤΙ... ΤΗC ΔΟΥΛΗC COΥ... ΚΑΙ ΤΑΥΤΗΝ| ΚΑΤΑΞΙΩCΟΝ ΚΑΤΑCΚΗΝΩCЄ ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΑΓΩΓΟΥ | ΑΡΧΑΝΓЄΛΟΥ ΜΙΧΑΗΛ | ЄΙC ΚΟΛΠΟΥC ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤЄΡΩΝ ΑΒΡΑΑΜ κτλ. Sur deux autres, dont l'une est de 310, on lit : ... ACCERSITUS AB ANGELIS, Cabrol, *Dict. d'archéologie,* t. I, col. 2125; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 31, n. 31; sur une troisième, de Sainte-Cyriaque, également du IV[e] siecle : (*r*)APTA AB ANGE(*lis*). Marucchi, *Eléments,* t. II, p. 233. Une mosaïque absidale à Ravenne montre deux anges ailés et nimbés présentant le donateur Ecclesius et le martyr Vital au Christ, pour être couronnés par lui. Garrucci, *op. cit.*, pl. 258-264.

c) L'influence des saints s'étend encore plus loin. Ils *introduisent l'âme au paradis,* lui en ouvrent les portes, prennent part à son couronnement, la reçoivent dans leur compagnie, pour y jouir à jamais du bonheur céleste. Dans les représentations artistiques, il n'est pas toujours facile de distinguer les scènes d'introduction et de réception d'avec certaines scènes du jugement. Kaufmann, *Handbuch,* p. 421 sq. Toutefois le sens du plus grand nombre paraît aussi clair que celui des monuments épigraphiques, dont nous parlerons plus loin. Tantôt un seul saint remplit les fonctions indiquées. A la catacombe de Saint-Gaudiosus, à Naples, PETRUS introduit PASCENTIUS, Garrucci, pl. 100, n. 2; cf. *Bullett.*, 1887, p. 122; à Saint-Janvier, PAULUS conduit l'âme de LAURE(*ntius*) au paradis symbolisé par un pilier ou un montant de porte. Garrucci, pl. 100, n. 1. A Domitille, PETRONELLA MARTYR introduit VENERANDA. Wilpert, *op. cit.*, p. 466; cf. p. 468, n. 7, 8. Tantôt plusieurs saints prennent part à la réception. A Sainte-Cyriaque, sur la tombe d'une vierge consacrée, deux saints retirent un voile pour laisser entrer la défunte *in thalamum sponsi cælestis.* Wilpert, *op. cit.*, p. 467. Un sujet semblable se voit à Syracuse. Führer, *op. cit.*, p. 768. Ailleurs les princes des apôtres interviennent soit seuls, soit réunis à d'autres saints. Garrucci, pl. 381, n. 4; pl. 105, n. 1. Führer, *op. cit.*, p. 764-765, cite une fresque où la défunte va recevoir la couronne des mains du Christ assisté de Pierre et de Paul. Pareilles scènes sont très fréquentes sur les sarcophages. Voir Le Blant, etc., tables. On les trouve même gravées à la pointe sur des épitaphes, par exemple, sur un marbre de la fin du III[e] siècle au cimetière Ostrien. *Bulletin,* trad. franc., 1880, pl. III.

Les monuments font aussi *connaître la joie* qui règne au ciel à l'arrivée des nouveaux élus, par exemple, l'inscription du petit Magus, voir col. 468, ou bien celle d'un chrétien gaulois, dont il est dit :... QUEM NEMUS ÆLYSIUM MARINUM|CONCLAMAT OMNE. Le Blant, *op. cit.,* t. II, p. 90, n. 421. Sur des tuiles qui ferment un loculus, à Priscille, *Bullett.*, 1892, p. 108, pl. III, n. 1, on voit le dessin d'une mère de famille reçue affectueusement et acclamée joyeusement par ses enfants qui l'ont précédée dans l'éternité. Sur un sarcophage gaulois, Le Blant, *Sarcophages de la Gaule,* p. 32, pl. X, deux saints apôtres, qui accostent le cartouche central avec l'inscription du défunt CONCORDIUS, montrent par leurs gestes caractéristiques qu'ils acclament le défunt à son entrée dans le ciel, ou dans la SIDEREA OMNIPOTENTIS AULA, comme l'appelle l'épitaphe.

Enfin, monuments et textes en grand nombre montrent l'âme en possession assurée du ciel, prenant part à toutes ses joies, en compagnie des saints et des élus. Voir ART CHRÉTIEN, t. I, col. 2019-2021, et ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. Sur une fresque du III[e] siècle, nous la voyons même aidée par les saints dans ses prières pour ceux qu'elle a laissés sur terre. Wilpert, *op. cit.*, p. 465.

d) Les martyrs et les saints sont censés *résider aussi*, du moins d'une certaine manière, *dans leurs tombeaux, dans les sanctuaires* qui renferment de leurs reliques ou rappellent leur souvenir. Ihm, *op. cit.*, p. 31, n. 26; p. 36, n. 37; S. Jérôme, *Contra Vigilantium,* n. 5, 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 343, 344. Là aussi ils exercent une influence salutaire en faveur des vivants et des morts. Voir CULTE DES SAINTS ET DES RELIQUES.

Signalons à ce sujet une double croyance. La première se rapporte au *patronage des villes.* Chez les païens, les villes et bourgades avaient leurs divinités tutélaires. Au IV[e] siècle, les chrétiens y substituèrent des saints et des martyrs, surtout ceux dont on possédait le tombeau ou les reliques : ils en attendaient une protection aussi efficace que variée. S. Maxime, *Homil. in natal. SS. Taurin., Bibliotheca maxima Patrum,* t. VI, p. 41; S. Ambroise, *Epist.*, XXII, 11 (de l'année 386), *P. L.*, t. XVI, col. 1022, 1023; S. Paulin de Nole, *Carm.*, XIII, 26, *P. L.*, t. LXI, col. 464; Théodoret, *De cur. affection. græc.*, disp. VIII, édit. Schulze, t. IV, p. 902; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1021, 1031 sq.; et d'autres ont donné à cette croyance l'autorité de leur parole. Prudence,

Peristeph. hymn., XIV, 1-4, *P. L.*, t. LX, col. 580, célèbre le tombeau de sainte Agnès comme la citadelle, la forteresse de Rome. D'après une inscription de son oratoire, *Bullett.*, 1884-1885, p. 157 sq., pl. XI-XII, sainte Félicité est la patronne de Rome : FELICITAS CULTRIX ROMANORUM. En Afrique, les bienheureux martyrs prennent soin des forteresses, comme le démontre une inscription du *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 5352; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 221, 5e : PATRICI SOLOMON EST INSTITUTA HONOREM NEMO EXPUGNARE VALEBIT SIC | DEFENSIO MARTYRUM | POSTICIUS IPSE | CLEMENS ET VINCENTIUS MARTYRES CUSTODIUNT INTROITUM IPSIUS. Du haut du ciel, le saint évêque Pantagathe protège la ville de Vienne : QUI SIT PRÆSIDIUM CELSA VIENNA TIBI. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 102, n. 429. En construisant une église pour y déposer des reliques de martyrs, le prêtre Silvius d'Ivrée place sous leur sauvegarde son âme, ses restes et sa patrie :... HOC PROPRIO SUMPTU DIVINO MUNERE DIGNUS | ÆDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS | PRÆSIDIO MAGNO PATRIAM POPULUMQUE FIDELEM | MUNIVIT TANTIS FIRMANS CUSTODIBUS URBEM. Gazzera, *Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte,* Turin, 1849, p. 80.

La seconde croyance a, dans la seconde moitié du IIIe siècle, donné naissance à l'usage très répandu ensuite de *placer la sépulture des fidèles à proximité des corps saints,* soit dans les cacacombes, soit dans les cimetières supérieurs, soit dans les oratoires ou églises proprement dites. Les endroits proches d'un tombeau de martyr étaient sanctifiés par ce voisinage. TALE SEPULCHRUM SANCTA BEATORUM MERITO VICINIA PRÆSTAT, dit une inscription d'Aquilée, *Corpus inscript. lat.*, t. V, n. 1678, et, d'après saint Ambroise et saint Chrysostome, regardés comme une source de grâces et de bénédictions. Par ce rapprochement on croyait participer en quelque sorte aux mérites du saint, ressusciter avec lui, RESURRECTURUS CUM | SANCTIS, Le Blant, *op. cit.*, t. I, n. 419; Hübner, *op. cit.*, n. 258; se présenter avec plus de confiance au tribunal du juge divin en sa compagnie et un peu comme son client : *(sic protect)*US ERIT IUVENIS — il s'agit d'un certain Cinegius, de Nole — SUB IUDICE CHRISTO | *(cum tuba terri)*BILIS SONITU CONCUSSERIT ORBEM | *(humanæque ani)*MÆ RURSUM IN SUA VASA REDIBUNT | *(felici merito)* HIC SOCIABITUR ANTE TRI*(bunal)* INTEREA IN GREMIO ABRAHAM CUM PACE QUIESCIT. *Corpus inscript. lat.*, t. X, n. 1370; *Bulletin,* trad. franç., 1875, p. 34. Une inscription de Verceil, Bruzza, *Iscrizioni antiche Vercellesi,* Rome, 1872, p. 319, n. 135; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 35, porte : IN XPO VIVENS AUXILIANTE LOCO | NA(z)ARIUS NAMQUE PARITER VICTORQUE BEATI | LATERIBUS TUTUM REDDUNT MERITISQUE CORONANT. | O FELIX GEMINO MERUIT QUI MARTYRE DUCI | AD DEUM MELIOR*(e)* VIA REQUIEMQUE MERERI. — La présence du martyr, croyait-on, mettait le défunt à l'abri des attaques du démon et le protégeait contre l'enfer et ses tourments : FUNERE PERFUNCTUM SANCTIS COMMENDO TUENDUM | UT CUM FLAMMA VORAX VENIET COMBURERE TERRAS | CŒTIBUS SANCTORUM MERITO SOCIATUS RESURGAM. Hübner, *op. cit.*, n. 158. Sur un marbre publié par Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 396, n. 293, il est dit du sous-diacre Ursinius de Trèves : QUI MERUIT SANCTORUM SOCIARI SEPULCRI(S) | QUEM NEC TARTARUS FURIENS NEC PŒNA SÆVA NOCEBI(*t*). Leur sang enfin devait laver les souillures de ceux qui reposaient auprès d'eux. C'est ce que nous apprenons par saint Paulin de Nole, *De obitu Celsi pueri,* v. 607-611, *P. L.*, t. XI, col. 689. Celse a été enterré près des martyrs : *ut de vicino sanctorum sanguine ducat quo nostras illo purget in igne animas. Forte etenim nobis quoque peccatoribus olim sanguinis hæc nostri guttula lumen erit.* Satyrus fut enterré également dans le voisinage d'un martyr, et son frère saint Ambroise lui consacra l'épitaphe suivante, Gruter, *Inscript. antiquæ,* Heidelberg, 1601, p. 1167, n. 2 : *Uranio Satyro supremum frater honorem | martyris ad lævam detulit Ambrosius | hæc meriti merces, ut sacri sanguinis humor | finitimas penetrans abluat exuvias.*

Les chrétiens moins éclairés voyaient dans ce contact matériel un moyen infaillible d'assurer leur salut. De là des abus assez fréquents, même des superstitions, contre lesquelles la vraie doctrine a été précisée non seulement par les Pères, tels que saint Augustin, mais encore par les monuments, par exemple, cette inscription du diacre romain Sabinus, De Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 33, 34, trad. franç., 1875, p. 28 : NIL IUVAT, IMMO GRAVAT TUMULIS HÆRERE PIORUM | SANCTORUM MERITIS OPTIMA VITA PROPE EST | CORPORE NON OPUS EST ANIMA TENDAMUS AD ILLAS | QUÆ BENE SALVA POTEST CORPORIS ESSE SALUS.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les tombes des saints étaient plus que les autres des centres de prière et de réunion où l'on célébrait les saints mystères. En groupant les sépultures autour de ces centres, on espérait avoir une plus grande part aux prières que les vivants adressaient à Dieu par l'intermédiaire du saint. En outre, on croyait aussi, par le voisinage des martyrs, protéger les sépultures contre les profanations, ainsi que l'attestent trois inscriptions citées par Gazzera, *Iscriz. cristiane del Piemonte,* Turin, 1849, p. 80. 97. 103 : MARTYRIBUS ANIMAM CORPUSQUE COMMENDO. COMMENDANS SANCTIS ANIMAM CORPUSQUE FOVENDUM. SANCTORUM GREMIIS COMMENDAT MARIA CORPUS. Pour ces raisons une pareille sépulture était une faveur spéciale, désirée ardemment par tous, mais obtenue seulement par un nombre assez restreint : *quod multi cupiunt,* dit un texte de 382, *et rari accipiunt.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 319, p. 142. On pouvait la mériter, par exemple par une vie passée dans la pratique des vertus et des bonnes œuvres : CORPORIS HANC REQUIEM MERUIT PRO MUNERE VITÆ, Gazzera, *op. cit.*, p. 103; par l'érection d'un oratoire ou sanctuaire en l'honneur d'un saint auprès duquel on voulait être enterré, comme le prêtre Silvius, sur la tombe duquel on lisait, Gazzera, *op. cit.*, p. 80 : HOC PROPRIO SUMPTU DIVINO MUNERE DIGNUS | ÆDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS...; assez souvent enfin, *per abusum,* par une somme d'argent remise aux fossoyeurs du cimetière, ainsi que l'attestent les inscriptions. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 547 sq., etc.; *Bullett.*, 1884-1885, p. 151; 1900, p. 127 sq.; 1901, p. 240. Le pape Damase était plus délicat; il avait restauré la chapelle de sépulture de ses saints prédécesseurs. Il aurait voulu être enterré au milieu d'eux, un saint respect le retient : *Hic ego Damasus fateor volui mea condere membra | sed cineres timui sanctos vexare piorum.* Ihm, *op. cit.*, p. 19, n. 12.

II. MANIFESTATIONS PRATIQUES. — Les croyances des fidèles au sujet de l'Église triomphante n'étaient pas non plus des croyances stériles et mortes; elles se manifestaient pratiquement de différentes manières.

1° L'estime des premiers chrétiens pour les saints, la haute idée qu'ils avaient de leur grandeur et par suite de l'honneur qui leur était dû, engendra les manifestations les plus variées de *vénération et de culte,* les unes publiques et officielles, les autres privées et personnelles. En l'honneur des saints, ils portaient des médailles de dévotion, reproduisaient leurs images sur les fresques, reliefs, etc., s'engageaient par vœu à leur égard, leur dédiaient des inscriptions, des mosaïques, des autels, des oratoires, des églises ornées avec magnificence, établissaient des fêtes, célébraient solennellement leur anniversaire, offraient la sainte liturgie dans leurs sanctuaires. Dans beaucoup d'inscriptions, la plupart métriques, particulièrement dans celles de saint Damase, on fait l'éloge de leurs vertus et mérites, on célèbre leur gloire et leur puissance. Les anges avaient leur part à ce culte, par exemple, par l'érection d'un grand nombre

d'oratoires en leur honneur, dont plusieurs remontent au IVe siècle. Sozomène, *H. E.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXVII, col. 939, 940. Un objet particulier de vénération étaient les reliques. Les fidèles recueillaient soigneusement les restes des martyrs, plusieurs portaient au cou des parcelles de leurs reliques. Leurs tombeaux et leurs sanctuaires, où brûlaient des lumières sans nombre, étaient visités de bien loin. On en emportait des souvenirs et des reliques, pour les traiter ensuite avec la plus grande religion, Pour le détail, voir SAINTS (CULTE DES) et RELIQUES (CULTE DES) D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

2° La foi en la puissance des saints, la conviction ferme qu'ils feraient valoir leur crédit en faveur des hommes, l'idée constante que les saints et surtout les martyrs avaient en quelque sorte envers leurs clients des devoirs de protection et d'assistance analogues à ceux des familles nobles vis-à-vis des *humiliores*, demandant leur patronage, tout cela engageait les fidèles à demander leur secours et à les intéresser au sort des vivants et des morts.

1. Les premiers chrétiens *se mettaient sous la protection des saints* et se recommandaient à leur bienveillance. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter toutes sortes de pratiques dans le culte des saints, par exemple, le port des médailles de dévotion et du nom d'un saint déterminé, l'usage de consacrer les enfants devant leurs autels, etc. Le christianisme ayant tranformé et ennobli le sens du mot *alumnus*, il arriva souvent que les fidèles prirent ce nom à l'égard des saints pour lesquels ils professaient une dévotion particulière : *sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum.* Wilpert, *op. cit.*, p. 464; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 33; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 596, n. 708; Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 1299-1301, etc. Ce titre fut gardé jusque dans la mort. La même constatation est à faire pour le terme *ancilla* que prend par exemple, sur un donarium en argent du IVe siècle, une dame pieuse en se mettant sous la protection de saint Silvestre : SANCTO SYLVESTRIO (*sic*) ANCILLA SUA VOTUM SOLVIT. *Bullett.*, 1890, pl. VIII-IX. Le même terme *ancilla*, δούλη, se rencontre sur des monuments qui parlent des anges, en particulier de saint Michel. A une époque postérieure, la ville de Calama, en Afrique, s'est mise sous la protection des saints Clément, Vincent, etc., en inscrivant leurs noms sur les portes du mur d'enceinte. Rabeau, *op. cit.*, p. 51, 56. Sur un verre à fond d'or, du IVe siècle, on lit à côté du buste de saint Pierre : PETRUS PROTEG(*at*). Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, Rome, 1858, pl. X, n. 1. Pour la mort on leur confie la garde du corps et de l'âme. Explicitement on leur recommande les défunts, par exemple, sur deux inscriptions du IIIe siècle, musée du Latran, p. VIII, 16, 17; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 32; Kirsch, *Acclamationen*, p. 41; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXIX, n. 71 : COMMANDO BASSILA (sic) INNOCENTIA(*m*) GEMELLI. Implicitement on se mettait sous leur protection en plaçant sa sépulture ou celle des siens dans leur voisinage immédiat. Cet usage est attesté par l'épigraphie chaque fois qu'elle mentionne une *tumulatio ad sancta martyra, ad sanctos, ad sanctum N., retro sanctos, ad N., ad domnum N.*, εἰς τὸ ἅγειον μαρτύριον, *in sancto martyrio*, etc. Cf. Cabrol, *op. cit.*, t, I, col. 491 sq.; Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altertümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 19, 20; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., p. 21 sq.; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 398, notes.

L'architecture des catacombes atteste aussi cette piété parfois mal entendue : on ne se contentait pas de creuser des galeries à part directement à côté ou derrière le tombeau vénéré et dont beaucoup sont encore visibles aujourd'hui, par exemple, à Sainte-Félicité, Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 298, 299; à Commodille, *Nuovo bullett.*, 1904, p. 60, 78, 82 sq., 211, etc. On multipliait encore les tombeaux dans le voisinage immédiat des saints corps — c'était à qui serait placé le plus près — en démolissant même d'anciennes fresques qui servaient d'ornement et en endommageant d'autres tombes. Wilpert, *op. cit.*, pl. 10, 54, 63, etc.; P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, Paris, 1897, p. 17, 42, 69 sq., etc. On cherchait aussi une sépulture au chœur d'une basilique ou d'une église, dans le voisinage de l'autel qui renfermait des reliques, sous le pavé des nefs, ou à défaut de place, à l'entrée du sanctuaire, dans le parvis. Témoin les inscriptions très nombreuses et les fouilles anciennes et récentes pratiquées en Afrique, en Italie, en Dalmatie, etc. *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 9271, 9715; *Mélanges*, 1895, p. 51; Aringhi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 214; *Bulletin*, trad. franç., 1874, pl. III-IV; 1875, p. 5 sq.; 1878, p. 125 sq.; *Nuovo bullett.*, 1904, p. 63, 64, 80, 168; St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 323 sq., 333 sq.; Jelič, Bulič et Rutar, *Guida di Spalato e Salona*, Zara, 1894, p. 240 sq., etc. Enfin, faute de sépulture dans le voisinage d'un martyr, on y suppléait par des reliques qu'on mettait dans les tombeaux pour servir de protection au défunt. On a trouvé dans des tombeaux des ampoules renfermant des reliques en Asie-Mineure, en Égypte, etc. *Revue archéologique*, 1878, t. I, p. 299; Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strasbourg, 1893, p. 11, pl. I, etc.; cf. p. 15, pl. XI, n. 5.

2. Très nombreuses et très touchantes sont les *invocations et les prières proprement dites*, dans lesquelles on s'adressait directement aux saints. Cf. Origène, *De oratione*, c. XIV, *P. G.*, t. XI, col. 463 sq. On leur demande des *biens matériels*, comme ce pieux pèlerin, probablement du IIIe siècle, qui inscrivit à l'entrée de la chapelle des papes la prière : (*petite spirit*)*a sancta, ut Vericundus cum suis bene naviget*, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 17; *des biens spirituels :* du secours en général, *aiutes qui bot|um* (*votum*) *compleverun|t*, *Mélanges*, 1890, p. 527 sq.; *Corpus inscrip. lat.*, t. VIII, n. 16743; un souvenir devant Dieu : *Sante Suste, in mente habeas in horationes Aureliu*(*m*) *Repentinu*(*m*), De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 17; des prières : *Marcelline* | *Petre petite* | (*p*)*ro Gall*(*ie*)*n*(*o*) (*c*)*hristiano*, dit un graffito du IIIe-IVe siècle à Saints-Pierre et Marcellin, Kaufmann, *Handbuch*, p. 252; l'exaucement de ses propres prières : *ut Damasi precib*(*us*) *faveas, precor, inclyta martyr*, Ihm, *op. cit.*, p. 44, n. 40; cf. p. 36, n. 30; p. 54, n. 52; l'assistance au moment du jugement : *Succurit*(*e*) *ut*|*vinca*(*m*) *in die jud*(*icii*), porte un graffito à Prétextat, Armellini, *Cimiteri*, p. 404; l'admission au ciel pour soi-même et pour les autres : IN PA|CEM TE SUSCIPIANT OMNIUM ISPIRI|TA SANCTORUM..., *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 22, IIIe siècle; ACCIPITE SANCTI VOBIS | (*fr*)ATREM DIGNUMQ(*ue*), MINESTRUM (sic)|TULLIUM | ANATOLIUM ARTEMIUM..., du IVe siècle. *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 167. Sur une épitaphe de Spolète, du IVe siècle, *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 97 sq., on lit cette prière de l'évêque Spes au martyr saint Vital : *Hunc* (le martyr) *precor, ut lucis promissæ gaudia carpam et quæ virgo precans poscit, Calventia* (fille de l'évêque), *præstet* | *corporis intacto puri decorata pudore* | *...utque probante Deo maneat per* (*sæ*) *cla fideli*(*s*) *præmia læta sibi concesso munere sume*(*ns*). Notons encore que saint Damase aime à se servir du mot *supplex*, dans ses prières aux saints. Ihm, *op. cit.*, p. 37, n. 32; p. 47, n. 44; p. 49, n. 46; p. 50, n. 47; p. 63, n. 61.

De bonne heure on invoquait également les *esprits célestes*, spécialement saint Michel. Nous ne parlerons pas des nombreux monuments gnostiques très anciens qui fournissent une preuve indirecte de cette pratique, ni des amulettes d'un caractère plus ou moins douteux,

où on adjure Dieu par ses anges, par exemple, sur un monument du IIe siècle. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2803; Perret, *op. cit.*, t. IV, pl. XVI, n. 76; D. Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 1795 sq. Citons les preuves suivantes. Une inscription de Thera, peut-être du IIe ou du IIIe siècle, D. Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 2085, 2086, porte : Ἅγιε καὶ φοβερὲ Μιχαὴλ ἀρχάγγελε, βοήθι τῷ δούλῳ σου Χαρίτωνι καὶ Μαρμοσύνῃ κ(αὶ) τοῖς πᾶσιν. Les *Mélanges de l'École française de Rome*, t. XV (1895), p. 272, mentionnent un proscynème à saint Michel (de date incertaine). *Corpus inscript. græc.*, n. 8911. Fr. Cumont, *ibid.*, p. 273, a publié pour Milet un texte de date non fixée, *Corpus inscript. græc.*, n. 2895, qui renferme une invocation aux archanges. On adresse une prière aux anges sur un marbre opistographe du musée de Bucarest qui ne serait pas postérieur au IIe siècle. D. Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 1816. D'autres inscriptions dans Bayet, *De titulis Atticæ*, p. 51. Un anneau d'argent trouvé à Achmim en Égypte, Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer*, p. 7, pl. XIII, n. 6, du Ve-VIe siècle, porte l'image de saint Michel avec la légende : ΑΡΧΑΓΓΕΛΕ ΒΟΗΘΙ ΔΟΥΛΑΕ (sic). Un ivoire magnifique souvent reproduit, du commencement du IVe siècle, Kaufmann, *Handbuch*, p. 417, aujourd'hui au British Museum, représente une belle image de saint Michel et au-dessus une inscription portant cette prière : ΔΕΧΟΥ ΠΑΡΟΝΤΑ | ΚΑΙ ΜΑΘΩΝ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ.

Nous pourrions encore relever d'autres preuves qui, analogues aux précédentes et d'accord avec elles, donnent à ces mots du symbole : *Credo ...sanctorum communionem*, le même sens que l'Église, en attestant cette union de vie spirituelle et surnaturelle qui existe entre les membres des trois Églises et comporte un échange de mérites et de suffrages, etc., qui fait qu'on donne et qu'on reçoit, qu'on reçoit et qu'on rend, qu'on demande et qu'on accepte. Au IVe siècle, d'après les preuves monumentales, la doctrine de la communion des saints est à peu près aussi complète qu'aujourd'hui. Dans ce qui précède, nous avons surtout utilisé les monuments de Rome, de cette Église mère, qui a si souvent inspiré les autres, parce qu'ils sont en plus grand nombre et d'une plus haute antiquité. Vu leur origine et leur caractère, ils reproduisent non seulement les croyances officielles, mais surtout celles du peuple et par là même ont une plus grande importance.

Wolter, *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche*, Francfort-sur-Main, 1866; Tourret, *Étude épigraphique sur un traité de saint Augustin*, dans la *Revue archéologique*, 1878, t. I, p. 140-155, 281-298; E. Revillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans la *Revue égyptologique*, 1885, p. 1-54; De Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, Rome, 1896, p. 48-59; Arthur Loth, *La prière pour les morts dans l'antiquité chrétienne*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I (1896), p. 241-254; Kirsch, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Cologne, 1897; Id., *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans le *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Fribourg (Suisse), 1898, Xe section, p. 113-122; Id., *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, dans *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, Mayence, 1900, t. I, fasc. 1, p. 33-35, 55-58, 96-98, 110-115, 173-178; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 41-177; Id., *Die altchristl. Vorstellung vom himmlischen Paradiese nach den Denkmälern*, dans *Der Katholik*, 1897, t. II, p. 1-20; Wilpert, *Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 30-50; Id., *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 324-505; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris-Rome, 1900, t. I, p. 185-196; M. Morawski, *Sur la communion des saints*, Cracovie, 1899, mentionné dans le *Commentarius authenticus convent. alt. de archeologia christiana*, Rome, 1900, p. 158; *Der Katholik*, 1899, t. II, p. 385-400; J. Bilczewski, *Archeologia chrześcijańska wobec historyi kościoła i dogmatu*, Cracovie, 1890; Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, dans *Studien über christl. Denkmäler*, de J. Ficker, nouvelle série, fasc. 1, Leipzig, 1902; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. XCIII-CXXI, 1*-106*, 157*-190*; G. [illegible], *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, Paris, 1903; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, édit. G. Anrich, Tubingue, 1904.

R.-S. BOUR.

3. COMMUNION EUCHARISTIQUE. Après avoir exposé : 1° la doctrine générale concernant la communion, on traitera spécialement : 2° de la communion fréquente; 3° de la communion sous les deux espèces; 4° de la communion spirituelle.

I. COMMUNION EUCHARISTIQUE. DOCTRINE GÉNÉRALE. — I. Définition. II. Nécessité. III. Ministre. IV. Administration. V. Sujet. VI. Dispositions. VII. Effets.

I. DÉFINITION. — 1° D'une façon générale, communier, c'est recevoir le sacrement de l'eucharistie. D'après les Pères, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. VIII, ce sacrement peut être reçu de différentes manières : 1. D'une façon purement sacramentelle, par un sujet d'ailleurs apte à percevoir les fruits du sacrement, mais dépourvu de quelque disposition nécessaire à cet effet; si le manque de disposition est imputable au sujet, la communion sera indigne; s'il n'est pas imputable, elle sera simplement non fructueuse; 2. d'une façon purement spirituelle; c'est le cas de ceux qui ont le désir de manger de ce pain céleste, si ce désir est accompagné d'une foi vive et animée par la charité; 3. d'une façon à la fois sacramentelle et spirituelle, comme font ceux qui s'approchent de la sainte table en état de grâce sanctifiante. Nous n'avons pas à traiter ici de la communion de désir ou communion spirituelle, voir ce mot; reste la communion sacramentelle ou communion eucharistique proprement dite qui, fructueuse ou non, consiste à recevoir réellement l'eucharistie, autrement dit à manger ou à boire les espèces consacrées, conformément aux paroles de Jésus-Christ, Matth., XXVI, 26 sq. De cette manducation, résulte une certaine union entre Jésus-Christ et le fidèle qui le reçoit; de là, le nom de communion.

2° Mais quand cette manducation a-t-elle lieu? Est-ce dans la bouche du communiant, ou au moment de la déglutition des espèces, ou seulement à l'instant où les espèces perdent leur consécration? En matière d'institution des sacrements, il est de règle de prendre les mots dans leur acception courante; or, communément, on ne considère les aliments comme mangés que lorsqu'ils ont été avalés. Sans doute, on dit que l'on mange les aliments alors qu'ils sont encore dans la bouche, mais si, à ce moment, on les rejetait, on ne dirait pas qu'ils ont été mangés et celui qui n'aurait pas pris d'autre nourriture serait regardé comme étant à jeun. Cf. de Lugo, *De venerabili eucharistiæ sacramento*, disp. XII, n. 28. On ne peut donc admettre, ce semble, l'opinion rapportée par Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, 4e édit., t. II, d'après laquelle il y aurait manducation du corps du Christ, si les saintes espèces demeuraient dans la bouche du communiant jusqu'à leur dénaturation totale, car alors l'effet du sacrement se produirait avant ce qui, dans le langage courant, constitue la manducation proprement dite. Or, Jésus-Christ affirme expressément, Joa., VI, 58 : *Qui manducat me et ipse vivet propter me.* En tout cas, il faut s'en tenir à la pratique des fidèles et, comme l'enseigne saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 226, 2°, ne pas retenir les saintes espèces dans la bouche jusqu'à leur consommation totale. C'est pourquoi l'Église permet d'aider ceux qui ne peuvent pas avaler le pain sacré en

leur donnant un peu d'eau ou de vin. S. Alphonse, l. VI, n. 288, 5°. On a discuté également le cas de ceux qui ne peuvent prendre de nourriture que par un orifice stomacal artificiel, cf. Génicot, *loc. cit.*, et l'on admet généralement qu'ils pourraient être communiés ainsi utilement et licitement en cas de nécessité (pour le viatique). Le mode normal de manducation par la bouche est en réalité accidentel; l'essentiel est que les aliments parviennent dans l'estomac.

3° Il est naturel de considérer la manducation de l'eucharistie comme se continuant dans l'estomac jusqu'à ce que les espèces aient perdu leur consécration. Les médecins de notre époque pensent que, chez les personnes bien portantes, la durée de ce délai n'est pas inférieure à une demi-heure et qu'elle peut être de deux à trois heures chez ceux qui sont atteints de quelque affection gastrique; mais il est vraisemblable qu'un temps moindre suffit si les espèces viennent à se mélanger avec d'autres aliments. Voir A. Vacant, dans *L'université catholique*, décembre 1893; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, n. 1194, Paris, 1897, t. II, p. 407-408. De là une triple conclusion : 1. Il arrive souvent que les saintes espèces n'ont pas encore disparu lorsqu'on prend de la nourriture après avoir communié; néanmoins il y aurait irrévérence envers le sacrement si l'on n'attendait pas un certain temps, par exemple, un quart d'heure, à moins de raison sérieuse. 2. A plus forte raison, après avoir communié, on doit s'abstenir de cracher tant que l'hostie n'a pas été complètement avalée. 3. Les personnes qui pratiquent le lavage de l'estomac doivent attendre de deux à trois heures après la communion, de peur que des parties non décomposées de l'hostie ne soient entraînées avec le lavage altéré.

II. Nécessité. — 1° *La communion n'est pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.* — Ce point de doctrine est établi par les définitions du concile de Trente, par l'enseignement des Pères et par le raisonnement théologique.

1. Dans sa session XIV, can. 2, le concile de Trente définit que le sacrement de pénitence est une seconde planche de salut après le baptême. On est donc également sauvé si l'on meurt avec la grâce baptismale ou si, après avoir péché gravement, on a reçu l'absolution sacramentelle. Il n'est nullement question ici de l'eucharistie; elle n'est donc pas un moyen nécessaire de salut. Aussi, le même concile, traitant de la communion des enfants, déclare, sess. XXI, can. 4, qu'elle n'est nullement nécessaire avant l'âge de discrétion, et il en donne, c. IV, cette raison qu'avant cet âge ils ne peuvent pas perdre la grâce baptismale qui a fait d'eux des enfants de Dieu et des membres vivants du corps du Christ. En d'autres termes, l'eucharistie est nécessaire aux adultes pour conserver la grâce, mais sans l'eucharistie on peut recevoir la grâce et par suite être sauvé.

2. Autrefois, l'on communiait les enfants aussitôt après leur baptême (voir col. 495), mais, ajoute le concile de Trente, sess. XXI, c. IV, cette pratique, fondée sur des raisons plausibles au temps où elle était en vigueur, n'avait nullement été dictée aux saints évêques des premiers siècles par la croyance que l'eucharistie soit nécessaire pour le salut. De fait, les témoignages abondent en preuve de la suffisance du baptême. Ainsi, saint Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVIII, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 179, affirme catégoriquement que, si un néophyte meurt aussitôt après son baptême, il n'a plus rien à payer à la justice de Dieu, ni de retard à subir avant d'entrer dans le royaume des cieux. Voir t. II, col. 201. Mais alors comment se fait-il que le même saint Augustin, *Contra Julian.*, l. I, c. IV, n. 13, *P. L.*, t. XLVI, col. 648, où il s'appuie sur l'enseignement du pape Innocent Ier; *Contra duas epist. pelagian.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XLIV, col. 516, etc., et d'autres Pères avec lui, Innocent Ier, *Epist.*, XXX, *ad Milevitanum*, n. 5, *P. L.*, t. XX, col. 592; S. Gélase Ier, *Epist.*, VII, *ad episc. in Piceno*, *P. L.*, t. LIX, col. 37, s'appuyant sur les paroles de Jésus-Christ, Joa., VI, 54, affirment que les enfants ne sauraient avoir la vie en eux s'ils ne mangeaient pas la chair du Fils de l'homme? C'est que ces Pères avaient à réfuter les pélagiens qui distinguaient entre le royaume des cieux auquel l'enfant avait droit même avant d'être baptisé et la vie éternelle où il ne pouvait être admis qu'après avoir reçu l'eucharistie. Le raisonnement opposé à ces hérétiques était le suivant : D'après les paroles de Jésus-Christ, on ne peut avoir la vie qu'en mangeant sa chair, c'est-à-dire en s'unissant à lui, comme les membres sont unis au corps. Or, en vertu du baptême, les enfants deviennent les véritables membres du corps du Christ. Donc ils ont droit à la vie éternelle. Il ne faut pas douter, dit saint Fulgence, *P. L.*, t. LXV, col. 124, que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur en devenant membre de son corps par le baptême, et que, s'il meurt avant d'avoir mangé ce pain et bu ce calice, il sera, en quittant ce monde, membre du corps du Christ. Cf. S. Augustin, *In Joa.*, tr. XXVI, n. 15 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 1614; *De peccatorum meritis et remissione*, l. III, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 190; Innocent Ier, *loc. cit.*; S. Fulgence, *Epist.*, XII, *ad Ferrandum*, n. 24 sq., *P. L.*, t. LXV, col. 390 sq. Il n'était donc pas besoin d'imaginer, comme l'a fait Rosmini, que les enfants qui meurent avant d'avoir communié reçoivent miraculeusement au moment de leur mort le corps et le sang du Christ. Cette proposition a été condamnée par la S. C. de l'Inquisition, le 14 décembre 1887. Denzinger, n. 1767. Du reste, la parole de Notre-Seigneur n'affirme pas cette nécessité de moyen. Notre-Seigneur proclame seulement la nécessité de l'eucharistie, mais il ne le fait pas en termes universels. D'ailleurs, l'accomplissement du précepte suppose des conditions subjectives qui ne sont pas exprimées ici; il faut avoir la vie, et il faut recevoir dignement l'eucharistie. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 257. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 460-461. Enfin, Notre-Seigneur n'avait-il pas dit que celui qui croit au Fils a la vie éternelle? Joa., VI, 40, 47. Selon son enseignement, il n'est donc pas nécessaire de communier pour avoir la vie éternelle, s'il suffit de croire en lui pour s'assurer la vie. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 98.

3. Enfin, la raison théologique dit que, pour être sauvé, il suffit d'être en état de grâce. Or, l'eucharistie, en sa qualité d'aliment de la vie surnaturelle, ne donne point cette vie, mais au contraire elle la suppose chez le communiant. Donc, on peut être sauvé sans avoir reçu l'eucharistie. Mais du moins ce sacrement n'est-il pas nécessaire pour persévérer dans la grâce? Non, si l'on veut dire par là que l'eucharistie confère la grâce de la persévérance finale, car cette grâce est un secours divin spécial auquel aucun sacrement ne donne droit. Non encore, absolument parlant, s'il est question des grâces nécessaires pour persévérer, car on peut les obtenir par d'autres moyens, par exemple par la prière. Autrement, celui qui serait dans l'impossibilité de communier serait irrémédiablement perdu, ce que personne ne peut soutenir. Cf. de Lugo, disp. III, sect. I.

2° *La communion est en quelque sorte nécessaire aux adultes pour persévérer dans la grâce.* — Toutefois, si avec saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVIII, p. I, a. 2, q. IV, on appelle nécessaire au salut non seulement les moyens indispensables pour obtenir la grâce première, mais aussi les moyens requis pour conserver cette grâce, l'eucharistie rentre dans cette dernière catégorie et elle y tient la première place. En effet, Jésus-Christ le déclare, Joa., VI, 54 : *Si vous ne man-*

gez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, c'est-à-dire vous ne persévérerez pas longtemps dans l'état de vie surnaturelle. L'eucharistie est une nourriture qui ne donne pas la vie, mais qui l'entretient et la développe. De même, le signe sacramentel de l'eucharistie montre qu'elle est essentiellement un aliment spirituel, un viatique destiné à restaurer les âmes et à les empêcher de défaillir durant leur pèlerinage vers le ciel. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, a. 2. Ainsi l'eucharistie est la voie normale par laquelle l'homme reçoit de Dieu les secours dont il a d'autant plus besoin, pour persévérer dans la grâce, que cette persévérance est plus difficile à obtenir; dès lors, celui qui s'abstient volontairement et pendant longtemps de communier peut difficilement s'attendre à recevoir par une autre voie ces indispensables secours. En ce sens, l'eucharistie est moralement nécessaire à tous ceux qui sont exposés à perdre la grâce, c'est-à-dire à tous les adultes, mais le degré de cette nécessité varie d'une personne à l'autre selon la force des passions ou des occasions qui les sollicitent au péché. Cf. Gihr, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 24.

3° *Il existe un précepte divin obligeant les adultes à communier en certaines circonstances.* — Ce précepte est exprimé dans les paroles de Jésus-Christ, Joa., VI, 54, qui établissent la nécessité morale, pour les adultes, de recevoir l'eucharistie; dans les paroles de l'institution : *Faites ceci en mémoire de moi.* Luc., XXII, 19. « Notre Sauveur, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. XXI, en instituant ce sacrement, a prescrit de le recevoir en mémoire de lui et pour représenter sa mort, jusqu'à ce qu'il vienne juger le monde. Il a voulu que ce sacrement fût reçu comme une nourriture spirituelle où les âmes puiseraient la force de vivre de sa vie, par le fait qu'il a dit : *Celui qui me mange, vivra par moi.* Joa., VI, 58. »

Mais quand ce précepte divin doit-il être accompli? Les théologiens répondent : 1. On doit communier de temps en temps pendant la vie, mais Jésus-Christ n'a pas déterminé autrement son précepte, il a laissé à son Église, dispensatrice de ses mystères, le pouvoir et le soin de faire cette détermination en l'adaptant aux personnes et aux temps. Les limites du précepte divin sont donc pratiquement fixées par les lois de l'Église. — 2. Il y a certainement obligation, de droit divin, pour les adultes de communier quand ils sont à l'article de la mort ou en danger de mort, car s'il est un moment où l'obligation de puiser des forces spirituelles à la source eucharistique soit urgente, c'est évidemment celui de la lutte suprême d'où dépend le salut éternel. Cf. de Lugo, disp. XVI, n. 35. Aussi l'Église impose-t-elle au prêtre comme un grave devoir de veiller à l'administration du viatique aux fidèles dont il a la charge, et cette sollicitude date de loin, car le Ier concile de Nicée, can. 13, Labbe, *Collect. concil.*, t. II, p. 742, donne déjà comme une loi ancienne et canonique de ne priver personne, pas même ceux qui étaient en cours de pénitence publique, du dernier viatique qui leur est si nécessaire. Voir VIATIQUE. — 3. Enfin, il peut arriver qu'une personne ne croie pas pouvoir surmonter ses passions ou résister à de graves tentations autrement qu'en communiant plus souvent que l'Église le prescrit; en ce cas, le précepte divin l'oblige à cette communion plus fréquente. Mais ce cas est rare, car les autres moyens, prière, mortification, etc., peuvent ordinairement suffire; d'ailleurs, quand même, en fait, ils ne suffiraient pas, l'omission de la communion ne constituerait pas un péché distinct de ceux que cette omission ferait commettre. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 295.

4° *L'Église fait aux fidèles une obligation de communier au moins à Pâques.* — Le précepte ecclésiastique de la communion est formulé par le concile de Latran dans les termes suivants : *Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, devra faire, au moins une fois par an, la confession de ses péchés, et recevoir avec respect, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharistie, à moins qu'il ne préfère s'abstenir temporairement pour quelque motif raisonnable, du consentement de son propre pasteur; faute de quoi, qu'il lui soit interdit d'entrer dans une église pendant sa vie, et qu'à sa mort il soit privé de la sépulture ecclésiastique.* Denzinger, n. 363. Ce décret a été confirmé par le concile de Trente, sess. XIII, can. 9.

1. *Historique.* — Il n'était pas besoin, dans les premiers siècles de l'Église, de prescrire aux fidèles de recevoir l'eucharistie, la coutume, générale alors, de communier très fréquemment, tenant lieu de loi. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 10, ad 5um, attribue cependant au pape Anaclet un décret prescrivant la communion quotidienne, mais de Lugo, disp. XVI, n. 30, fait remarquer que cette ordonnance concernait uniquement les ministres qui assistaient le prêtre à l'autel. D'ailleurs, cette décrétale n'est pas authentique. Le synode d'Antioche *in encæniis* (341), can. 2, ordonnait à tous ceux qui assistaient à la messe d'y communier, sous peine d'être exclus de l'Église. Mansi, t. II, col. 1309. Au temps de saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506; LXXI, *ad Lucin.*, n. 6, col. 672, l'usage de la communion quotidienne persistait encore à Rome et en Espagne, mais en Orient, saint Basile, *Epist.*, XCIII, *ad Cæsar. patrit.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 485, témoigne que les fidèles communiaient quatre fois par semaine et aux fêtes, et saint Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200, dit que les uns communiaient tous les jours, d'autres plusieurs fois chaque semaine, d'autres enfin seulement le dimanche. Au VIe siècle, la ferveur était à ce point ralentie dans certaines parties des Gaules que le concile d'Agde (506) déclarait dans son canon 18, Mansi, t. VIII, col. 327, que l'on ne devait pas regarder comme catholiques ceux qui ne communiaient pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Ce décret attribué par Gratien (1050), can. 16, dist. II, *De consecr.*, au pape Fabien (258), a été cité comme tel par saint Thomas, *loc. cit.* A la même époque, en d'autres régions des Gaules, le relâchement était moindre, puisque le concile d'Auxerre, tenu en 585, prescrivait encore la communion hebdomadaire. Ainsi la discipline sur ce point différait suivant les Églises. Les Capitulaires d'Anségise (IXe siècle), l. II, n. 43, *P. L.*, t. XCVII, col. 549-550, ordonnent au moins trois communions par année. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Saint Udalric, évêque d'Augsbourg au Xe siècle, rappelait à ses prêtres leur devoir de recommander aux fidèles de communier quatre fois par an : *Quater in anno, id est, natale Domini et cæna Domini, Pascha et Pentecoste, omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis Domini accedere admonete. Sermo synodalis*, *P. L.*, t. CXXXV, col. 1072-1073. Un synode, tenu en Écosse vers 1076 par ordre de la reine Marguerite, ordonne la communion pascale qui était négligée. Sess. XV, Mansi, t. XX, col. 480. Le concile de Gran, tenu en 1114, impose à tous les fidèles de communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël et aux clercs à toutes les grandes fêtes de l'année. Mansi, t. XXI, col. 100. On en voit un autre exemple dans ce concile de Toulouse tenu quinze ans (1229) après le concile de Latran. Son canon 13, Mansi, t. XXIII, col. 197, maintenait encore l'obligation des trois communions prescrites par le décret d'Agde. Ceux qui ne communiaient pas étaient soupçonnés d'être des albigeois. Le synode d'Albi (1254) faisait la même obligation. Can. 29, Mansi, *ibid.*, p. 840. Saint Edmond de Cantorbéry, dans son Statut de 1236, se bornait à faire recommander par les curés ces trois communions annuelles, seule, celle de Pâques était d'obligation. Can. 18, Mansi, *ibid.*, col. 421. Beaucoup de synodes diocésains promulguèrent les décisions du concile de Latran, par exemple, celui

de Trèves (1227), can. 3, Mansi, *ibid.*, col. 27, de Pont-Audemer (1279), can. 5, Mansi, t. XXIV, col. 222 (ceux qui ne communient pas sont suspects d'hérésie), et de Bourges (1286), can. 13. Mansi, *ibid.*, col. 631-632.

2. *Interprétation du décret du concile de Latran.* — *a*) On doit communier une fois chaque année au temps de Pâques, c'est-à-dire, d'après le droit commun, Eugène IV, const. *Fide digna*, du 8 juillet 1440, dans la quinzaine qui court du dimanche des Rameaux à celui de *Quasimodo*. Les évêques ont pouvoir d'étendre ce temps suivant les besoins de leurs diocésains et le décret de Latran accorde la même faculté au propre prêtre, *proprio sacerdoti*, c'est-à-dire, en l'espèce, au curé et au confesseur, mais, à l'un et à l'autre, seulement dans les cas particuliers concernant la paroisse ou quelques pénitents. — *b*) On est obligé de communier au moins à Pâques. Plus explicitement le concile de Trente, sess. XIII, can. 9, déclare que ce commandement prescrit aux fidèles de communier chaque année, au moins, à Pâques. Ainsi, le précepte est double; communier chaque année, c'est le point principal; c'est là, si l'on veut, la détermination du commandement formulé par le Christ de manger sa chair; quant à la prescription de communier à Pâques, plutôt qu'en un autre temps, quoique gravement obligatoire, elle n'est que secondaire. De là découlent d'importantes conséquences : *a.* Celui qui a communié avant l'époque pascale reste tenu *sub gravi* de communier à cette époque. — *b.* Celui qui, légitimement ou non, n'a pas satisfait au devoir pascal, reste obligé de communier avant l'époque pascale de l'année suivante. Plusieurs disent, cf. S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 297, qu'il doit faire cette communion au plus tôt et qu'il commettrait une nouvelle faute chaque fois qu'il manquerait de profiter de l'occasion d'accomplir ce devoir; mais de Lugo, *op. cit.*, disp. XVI, n. 69, fait remarquer que le précepte divin dont l'observation reste seule en cause dans le cas présent n'oblige pas à communier pendant l'année à un moment plutôt qu'à un autre. Le même théologien pense que l'obligation de suppléer la communion omise s'éteint avec l'année civile au 31 décembre, mais Eugène IV, voulant expliquer que les fidèles ne sont pas obligés de communier le jour de Pâques, dit expressément que le législateur de Latran a entendu que l'année où l'on devait communier courait de Pâques à Pâques. — *c.* Celui qui, selon ses prévisions, ne pourra pas accomplir le devoir pascal est tenu de se libérer, s'il le peut, de l'empêchement prévu, mais s'il ne le peut pas, il n'est pas obligé d'anticiper l'accomplissement du devoir pascal, excepté dans le cas où l'empêchement en question devrait durer jusqu'à l'époque pascale de l'année suivante. S. Alphonse, n. 298. — *c*) D'après plusieurs réponses de la S. C. des Rites, 27 septembre 1608, 23 décembre 1770, Gardellini, n. 4363, les ecclésiastiques, attachés à une église (cathédrale ou collégiale) où l'on célèbre le jeudi-saint la messe solennelle ou conventuelle, sont obligés de communier à cette messe. La même obligation a existé autrefois pour les fidèles, can. 17, dist. II, *De consecrat.*, et l'on ne peut que louer l'usage des fidèles en certains endroits d'accomplir ce jour-là le devoir pascal. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra eucharistia*, n. 1159 sq. — *d*) Innocent XI a condamné cette proposition : *On satisfait au précepte de la communion annuelle par une manducation sacrilège du corps du Seigneur*. Denzinger, n. 1072. Celui qui aurait fait à Pâques une communion sacrilège serait donc dans la même condition que celui qui n'aurait pas communié du tout. Ceci ne contredit pas le principe : *Finis legis non cadit sub præcepto*, car l'Église ne fait ici que déterminer le temps où l'on doit accomplir le précepte divin; or celui-ci exige que l'on communie dignement. — *e*) Une coutume universelle, ayant aujourd'hui force de loi, oblige les fidèles à communier à Pâques de la main de leur curé ou tout au moins dans leur paroisse sauf autorisation du curé de communier ailleurs. Il va de soi que cette autorisation peut être également donnée par l'évêque ou par ses vicaires généraux, qui sont de droit les pasteurs ordinaires de tout le diocèse. En outre, l'autorisation du curé peut être, en certains cas, raisonnablement présumée, mais, hormis ces cas, en communiant en dehors de la paroisse, on ne satisferait pas au devoir pascal, quand même on communierait de la main de l'évêque ou dans l'église cathédrale. Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. X, n. 216, 223; S. C. des Évêques et des Réguliers, 21 janvier 1848. Cette loi est fondée sur le droit et le devoir que le pasteur a de connaître son troupeau. Par exception les prêtres satisfont au précepte, partout où ils célèbrent; les personnes qui n'ont point de domicile, partout où elles se trouvent; de même les voyageurs, si leur absence doit durer jusqu'à la fin de l'époque pascale; enfin, les personnes de service, employées à demeure chez les religieux exempts, satisfont au devoir pascal dans l'église du couvent dont ils dépendent. — *f*) Sont tenus à la communion annuelle tous les fidèles des deux sexes dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion. Cette question sera traitée à propos du sujet de la communion. — *g*) Le concile de Latran a édicté contre les réfractaires à la présente loi une double pénalité : *a.* On devra leur interdire l'entrée de l'église, mais cette pénalité n'est que *ferendæ sententiæ*, comme on le voit par le texte lui-même. — *b*) Ils seront privés de la sépulture ecclésiastique : cette peine est *latæ sententiæ;* toutefois, de nos jours, elle n'est infligée qu'à ceux qui ont refusé publiquement les derniers sacrements ou aux pécheurs notoires décédés sans avoir donné aucun signe de pénitence, lorsque la notoriété et la nature des faits sont telles que l'octroi de la sépulture ecclésiastique serait une cause de scandale.

III. Ministre. — Les prêtres célébrants se communiant eux-mêmes, les laïques recevant la communion de la main des prêtres, telle a toujours été la coutume de l'Église, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. VIII, et il ajoute que cette coutume doit être conservée comme venant de la tradition apostolique. Partout, en effet, et toujours le droit ordinaire de dispenser l'eucharistie a été reconnu aux prêtres; les diacres n'ont jamais eu sous ce rapport qu'un pouvoir subordonné à celui de l'évêque ou du prêtre, dont ils ne sont que les assistants; quant aux clercs inférieurs et aux laïques, s'ils ont eu parfois à porter la sainte eucharistie, c'est exceptionnellement et par délégation expresse ou dans le cas de nécessité.

1° *Les prêtres.* — Ils sont les dispensateurs principaux et ordinaires de l'eucharistie. L'ordination sacerdotale, qui est la source première de ce pouvoir, ne suffit cependant pas à constituer le ministre compétent de la communion; il est nécessaire que le pouvoir d'ordre soit complété par un certain pouvoir de juridiction. En outre, certaines dispositions sont requises chez le ministre pour la licéité de l'administration du sacrement. Enfin les prêtres, ceux surtout qui ont charge d'âmes, ont l'obligation d'administrer l'eucharistie aux fidèles, excepté s'ils en étaient indignes.

1. *Pouvoir d'ordre.* — Par le fait que Jésus-Christ a confié aux prêtres seuls la charge d'offrir le sacrifice de la nouvelle loi, il leur appartient de s'administrer l'eucharistie à eux-mêmes et de la donner aux autres, dit saint Thomas. *Officium corp. Christi*, hymne *Sacris solemniis*. Sans doute, la corrélation entre le droit de distribuer la sainte victime et le pouvoir de la sacrifier n'est pas étroite à ce point que l'eucharistie reste sans effets si on la reçoit d'un ministre autre que le prêtre; néanmoins, en sa qualité de sacrificateur de l'auguste victime, le prêtre seul a droit sur l'eucharistie. En dehors de lui, il n'y a place que pour un pouvoir délé-

que en dans le cas de nécessité. Ainsi sous le rapport de son administration, l'eucharistie n'est pas sans analogie avec le baptême.

2. *Pouvoir de juridiction.* — Que le prêtre seul soit, en principe, le ministre de l'eucharistie, on le conçoit mieux encore si l'on observe que le prêtre est par sa fonction le dispensateur des sacrements. Toutefois un principe d'ordre, qui se justifie de lui-même et qui a toujours été de règle dans l'Église, veut que chaque prêtre administre les sacrements seulement à ceux dont il a la charge et ne lui permet pas de les administrer à d'autres sans l'autorisation de leur propre pasteur. La dispensation de l'eucharistie n'échappe pas à cette règle, rappelée par le concile de Latran qui oblige les fidèles à recevoir à Pâques la communion de la main de leur propre prêtre. Le synode de Lambeth (1281) défendait aux curés de communier les fidèles qui n'étaient pas de leur paroisse, et les étrangers, à l'exception des voyageurs et sauf le cas de nécessité. Can. 1. Mansi, t. XXIV, col. 406. Aussi l'on tient communément, S. Alphonse, l. VI, n. 234, qu'il y aurait faute grave à administrer la communion sans l'autorisation, au moins raisonnablement présumée, de celui qui a juridiction ordinaire dans l'endroit. En pratique, la coutume autorise tout prêtre à communier à sa messe les personnes qui se présentent; mais s'il s'agissait de porter la communion à un malade, la permission du curé serait (sauf le cas de nécessité urgente) absolument nécessaire. Les religieux à vœux solennels, qui donneraient le viatique sans autorisation, encourraient même l'excommunication *latæ sententiæ,* simplement réservée au souverain pontife, portée par la constitution *Apostolicæ sedis,* n. 14.

3. *Dispositions nécessaires.* — *a*) Les pouvoirs soit d'ordre, soit de juridiction du prêtre peuvent être liés, quant à la licéité (parfois même quant à la validité) de leur exercice, par les censures ecclésiastiques. Il faut donc que le ministre de la communion ne soit frappé d'aucune censure telle que suspense, interdit, excommunication, autrement, si, nonobstant la censure, il administrait la communion, hors le cas de nécessité, il pécherait gravement et encourrait l'irrégularité. — *b*) Est-il nécessaire que le ministre de la communion soit en état de grâce? La question est controversée. S. Alphonse, l. VI, n. 35, soutient l'affirmative qu'il appuie sur l'autorité du catéchisme romain, part. II, c. I, n. 26, et du rituel romain, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento,* n. 1, et aussi sur ce motif que les prêtres exercent, en donnant la communion, un ministère pour lequel ils ont été ordonnés ; or, il est de principe qu'il y a péché grave à exercer les fonctions d'ordre sans être en état de grâce. Mais d'autres théologiens cités par saint Alphonse, en particulier, de Lugo, disp. VIII, n. 155, et la généralité des auteurs modernes soutiennent que le prêtre ou le diacre administrant la communion en état de péché mortel ne pèchent pas gravement, attendu qu'ils ne font que transporter le sacrement d'un endroit dans un autre, absolument comme le ferait un laïque qui prendrait le sacrement sur l'autel pour se communier lui-même. Il n'y a donc pas là, au sens vrai du mot, exercice d'une fonction d'ordre, c'est-à-dire d'une fonction qui est productrice d'un sacrement et immédiatement sanctificatrice pour le fidèle qui le reçoit. C'est pourquoi, bien que la sainteté chez le ministre soit de toute convenance pour une telle action, l'état de grâce n'est cependant pas aussi étroitement requis que s'il s'agissait de consacrer l'eucharistie. Cf. Ballerini, tr. X, n. 44. Néanmoins, comme le fait remarquer Berardi, *Praxis confessariorum,* t. II, n. 3381, cette opinion ne cadre guère avec les textes du catéchisme et du rituel romain. Saint Alphonse, *loc. cit.,* conclut que le prêtre, célébrant en état de péché grave, se rend coupable d'un quatrième sacrilège en se donnant la communion à lui-même et aux autres fidèles. Le même docteur se demande encore si le ministre ne commet pas autant de péchés mortels distincts qu'il administre de communions? Les uns l'affirment, parce que chaque communion est un repas distinct et une action complète. Mais, dit saint Alphonse, il est plus probable que le nombre des communions est seulement une circonstance aggravante, attendu que toutes ces communions ne font qu'une seule action morale, un seul repas auquel prennent part plusieurs convives.

4. *Obligation d'administrer l'eucharistie.* — Le prêtre qui a charge d'âmes est obligé : *a*) d'administrer les sacrements aux fidèles dont il est le pasteur quand ceux-ci les demandent dans des conditions raisonnables. C'est là une obligation de justice, de sorte que le refus de la communion à une personne qui serait dans l'obligation ou dans la nécessité de la recevoir constituerait une faute grave. Il faut en dire autant du refus de la communion faite simplement par dévotion, si ce refus était fréquent ou si la personne qui la demande avait une raison grave de communier ce jour-là. En tous cas, la fréquence des communions d'une personne n'est jamais un motif de la repousser. S. C. du Concile, 12 février 1779. Denzinger, n. 1086, soit par un refus, soit par un accueil qui la détournerait de l'usage du sacrement. — *b*) En particulier, vis-à-vis des malades, le pasteur doit veiller à ce qu'ils fassent la communion pascale et à ne pas les laisser mourir sans avoir reçu le viatique. Concile de Trente, sess. XIII, c. VI. Si même il en est qui désirent communier par dévotion, il a le devoir de leur porter le sacrement, Rituel romain, *De communione pascali,* n. 6; *De comm. infirm.,* n. 1, mais il ne saurait être question de communier ainsi ces personnes aussi souvent qu'elles le faisaient quand elles pouvaient venir à l'église. — *c*) Le curé est-il obligé d'administrer la sainte communion même au péril de sa vie? Cette question ne peut se poser que par rapport au viatique, voir ce mot, car dans les autres cas, il faut sans doute un empêchement sérieux, mais non point un empêchement d'extrême gravité, pour que le curé soit excusé de toute faute grave en n'administrant pas sur le moment même le sacrement. A la question ainsi posée, il suffira ici de répondre que le baptême et la pénitence, qui sont les seuls sacrements absolument nécessaires au salut, sont, en principe, les seuls que le pasteur doive administrer même au péril de sa vie, S. C. du Concile, 12 octobre 1576, décret approuvé par Grégoire XIII; mais, en pratique, il faut tenir compte du scandale qui se produirait inévitablement si un prêtre ayant charge d'âmes se refusait sans autre motif que la crainte du danger à administrer le viatique et l'extrême-onction. Cf. Berardi, *Praxis confessariorum,* t. II, n. 4069. — *d*) Le pasteur peut toujours se faire remplacer par un autre prêtre, même pour porter le viatique, bien que, en cas d'épidémie, il ne lui soit pas permis de quitter son poste. Quant aux autres prêtres, le devoir qu'ils ont parfois de donner la communion relève uniquement de la vertu de charité et ne les oblige, sous peine de faute grave, que dans le cas de nécessité extrême, c'est-à-dire dans le cas du viatique à donner à un malade qui, autrement, en serait privé; encore, dans ce cas, ne sont-ils jamais tenus à ce ministère au péril de leur vie.

5. *Refus de la communion aux sujets indignes.* — On appelle indignes ceux qui étant capables de recevoir le sacrement manquent par leur faute des dispositions requises pour le recevoir avec fruit. Or, comme l'explique saint Alphonse, il y a péché grave à administrer les sacrements à des sujets indignes. Il y aurait là un véritable abus de confiance de la part du prêtre à qui sa fonction de dispensateur des sacrements défend de les donner aux indignes : *Nolite dare sanctum canibus,* Matth., VII, 6; le prêtre se rendrait complice de la pro-

fanation du sacrement; enfin, si l'indignité était publique, l'octroi du sacrement causerait un très grave scandale. Mais, en ce qui concerne l'eucharistie, le prêtre, n'étant pas juge des dispositions des sujets, doit en principe regarder comme digne tout fidèle dont l'indignité n'est pas démontrée : c'est ce que signifie le précepte : *Nolite dare sanctum canibus.* De plus, il faut observer avec de Lugo, *De sacramentis in genere,* disp. VIII, n. 181, que l'action de donner la communion n'est point mauvaise en soi et ne produit de mauvaises conséquences, dans le cas d'indignité du sujet, que par la faute de celui-ci; par suite, la défense de donner la communion à un sujet indigne peut et doit quelquefois s'effacer devant les raisons de très haute gravité qui contrebalancent parfois celles énoncées ci-dessus. Ces raisons exceptionnelles existent dans deux cas différents. D'abord, lorsque l'indignité du sujet n'est connue que par la voie de la confession. Synode de Trèves (1227), can. 3, Mansi, t. XXIII, col. 28. Ensuite, lorsque le refus du sacrement aurait pour conséquence de diffamer le sujet. Dans l'un et l'autre cas, en effet, le refus de la communion détournerait inévitablement les fidèles de recourir aux sacrements. S. Alphonse, l. VI, n. 49, 51. Il faut conclure de là : *a*) Que la communion doit être refusée, même en public, à tout sujet dont l'indignité est certaine et publique. C'est la règle posée par le rituel romain : *Arcendi sunt publice indigni. De sanctissimo eucharistiæ sacramento,* n. 8. Ici, en effet, le refus du sacrement ne cause aucune diffamation et les motifs plus haut indiqués, qui justifient l'interdiction de donner le sacrement, conservent toute leur force. Le rituel indique encore différentes catégories de pécheurs qui tombent sous l'application de cette loi, mais de nos jours la coutume est devenue plus indulgente pour certains d'entre eux. A notre époque, dit Berardi, *Praxis confessariorum,* t. II, n. 4090, les pécheurs auxquels on peut et l'on doit refuser la communion sont : *a.* les femmes de mauvaise vie vivant en mauvais lieu, ou dont le dérèglement est notoire; *b.* ceux qui ne sont mariés que civilement; *c.* les concubinaires connus comme tels; *d.* les femmes qui se présenteraient à la sainte table vêtues d'une façon scandaleusement immodeste; *e.* ceux qui ont été excommuniés publiquement et nominativement; *f.* ceux qui sont obligés à quelque rétractation, tant qu'ils ne l'ont pas faite; *g.* enfin en général tous ceux dont l'admission à la communion serait une cause de scandale. Cependant, d'après saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 45, on ne devrait pas refuser la communion à celui dont l'indignité serait inconnue dans l'endroit où il se présente à la communion, à moins cependant qu'il ne soit vraiment à craindre que son indignité ne vienne à y être dévoilée. — *b*) Lorsque l'indignité du sujet n'est pas publique, on ne doit point refuser à celui-ci la communion, s'il s'y présente publiquement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 6. Eugène IV, c. *Si sacerdos, de officii judicis ordinarii,* apporte en confirmation de cette doctrine l'exemple de Jésus-Christ, donnant en public la communion à Judas dont il était le seul à connaître l'indignité. Il y a, au contraire, obligation de refuser la communion à ce pécheur, s'il la demande sans témoins, excepté le cas où la connaissance que l'on aurait de son indignité viendrait de la confession. Il est défendu, en effet, d'user des connaissances acquises par cette voie pour causer au pénitent le moindre désagrément, quand même on ne révélerait d'ailleurs rien de ce qu'il a confessé. S. C. de l'Inquisition, 18 novembre 1683, Denzinger, n. 1087. Par suite, lorsqu'on n'a pu absoudre un pénitent, s'il est à craindre qu'il demande à communier, il y a lieu de lui rappeler qu'il doit s'en abstenir; mais s'il se présente néanmoins, on est obligé de le communier. — *c*) Le motif d'éviter la diffamation du pénitent est-il le seul qui permette de donner la communion à un sujet indigne? Les théologiens examinent surtout le cas où le prêtre serait menacé de mort s'il n'administrait le sacrement à un indigne. Tous s'accordent à dire qu'il ne serait pas permis de donner le sacrement à celui qui entendrait le recevoir en mépris de la religion. Ce cas excepté, les avis sont partagés. Les uns disent que l'intérêt de conserver la vie du prêtre, étant aussi grand que celui de conserver la réputation du sujet, doit également permettre d'administrer à celui-ci la communion, quoiqu'il soit indigne; d'autres, parmi lesquels saint Alphonse, l. VI, n. 49, pensent que s'il est permis parfois de communier un sujet indigne quand il serait diffamé par le refus du sacrement, c'est en réalité dans un intérêt général, qui est celui de ne pas détourner les fidèles des sacrements. Or, dans le cas proposé, cet intérêt n'existe pas. Donc, même au péril de sa vie, le prêtre doit refuser le sacrement. Mais, en fait, la difficulté peut être souvent tournée par la simulation du sacrement, non pas sans doute en donnant au sujet une hostie non consacrée, car il y aurait, dans ce cas, idolâtrie au moins extérieure, mais en feignant de donner la communion alors qu'en réalité on ne donnerait point d'hostie au sujet indigne. Dans ces circonstances et en cette forme la simulation est permise. Il existe, il est vrai, une proposition condamnée par Innocent XI, Denzinger, n. 1046, disant qu'une menace immédiate de mort est une raison suffisante de simuler l'administration des sacrements; mais ceci doit être entendu de l'acte du prêtre qui simulerait la consécration. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 59.

2° *Les diacres.* — En vertu de leur ordination, ils sont ministres immédiats du prêtre à l'autel. S. Gélase, *Epist. ad episcopos Lucan.*, c. VIII, *P. L.*, t. LXIX, col. 51. — 1. Ils ont comme tels le droit de dispenser l'eucharistie et ils le faisaient régulièrement dans les premiers temps de l'Église. Primitivement, ils distribuaient aux fidèles le pain et le vin consacrés et les portaient aux absents. S. Justin, *Apol.*, I, n. 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428, 429. En Afrique, ils présentaient le calice seulement aux fidèles pour la communion du précieux sang. S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 485. Le concile de Nicée (325), can. 18, Mansi, t. II, col. 676, interdit aux diacres de donner la communion aux prêtres. Le *Testamentum D. N. J.-C.*, l. II, c. X, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 132, permet seulement aux diacres de découvrir le vase qui contient l'eucharistie, pour que le prêtre prenne la parcelle dont il se communie; mais le diacre donne encore de sa main au peuple la communion sous les deux espèces. Les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 1109, disent que l'évêque distribue le pain consacré et le diacre le calice. Cf. Rahmani, *op. cit.*, p. XLVI-XLVII, 198; Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften,* Mayence, 1901, p. 74-76; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 414-417. C'était la pratique de l'Église romaine : le pape, les évêques et les prêtres donnaient aux fidèles le pain consacré; l'archidiacre, à la suite du pape, les autres diacres, à la suite des évêques et des prêtres, présentaient le calice. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 178; Id., *Le Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 139. Quelques liturgistes et canonistes prétendent que les diacres ont toujours été sous la dépendance des prêtres, seuls ministres réguliers de la dispensation comme de la consécration de l'eucharistie, et qu'ils n'agissaient que par délégation. Le soi-disant concile de Carthage (398) ou mieux les *Statuta Ecclesiæ antiqua* de saint Césaire d'Arles, can. 38, Mansi, t. III, col. 954, décident catégoriquement que le diacre ne peut distribuer l'eucharistie qu'au cas de nécessité et par délégation du prêtre. — 2. De nos jours, le diacre ne jouit plus, quant à la distribution de l'eucharistie, d'attributions fixes, mais il peut toujours être délégué par l'évêque ou même (sauf restriction apportée par la légis-

lation ou la coutume diocésaine, par le curé en cas de nécessité, c'est-à-dire dans le cas où il n'y aurait pas de prêtre qui puisse sans grande incommodité donner la communion. S. Alphonse, l. VI, n. 237. Cette délégation est absolument nécessaire, sauf quand il y a nécessité absolue d'administrer la communion. Le diacre qui, sans nécessité et sans délégation, administrerait l'eucharistie encourrait-il l'irrégularité? L'opinion commune est affirmative, elle s'appuie sur ce motif que le diacre est sans doute ordonné pour administrer le baptême et l'eucharistie, mais seulement à titre auxiliaire, sous la condition qu'il sera commis à cet effet par l'évêque ou par le prêtre; dès lors, s'il agit sans cette commission, il dépasse les limites du pouvoir qu'il a reçu dans l'ordination et il encourt de ce chef l'irrégularité. L'opinion adverse dit, au contraire, que le diacre est véritablement constitué, par son ordination, ministre de l'eucharistie (comme du baptême), quoique ministre en second, de sorte qu'en donnant la communion, il exerce illicitement sans doute, s'il le fait sans délégation, un pouvoir qu'il a véritablement reçu, et dès lors n'encourt point l'irrégularité. Il va de soi que les dispositions requises chez le prêtre quand il administre la communion sont également nécessaires chez le diacre.

3° *Les clercs inférieurs.* — Tous ces clercs et, à Rome, spécialement les acolytes, ont été employés pour porter l'eucharistie. Dans sa décrétale adressée à Decentius, *P. L.*, t. xx, col. 557, Innocent Ier informe cet évêque qu'il se servait des acolytes pour faire porter le *fermentum*, ou portion du pain consacré à la messe épiscopale, aux différentes paroisses de Rome en signe de communion avec elles. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 169. On voit également les acolytes chargés de porter l'eucharistie aux martyrs dans les prisons. C'est dans cette circonstance que le saint acolyte Tarcisius trouva la mort comme le rapporte la belle épitaphe due au pape saint Damase, *P. L.*, t. XIII, col. 392. Toutefois les acolytes et les clercs inférieurs n'ont jamais été les ministres de la communion publique, et même la fonction de porter l'eucharistie ne les distinguait guère des laïques auxquels elle était également permise. Aujourd'hui encore, ils n'ont, sous ce rapport, pas plus de droits que les simples fidèles, si ce n'est que ce serait à eux d'administrer la communion dans les cas très rares où, à leur défaut, un laïque pourrait la donner.

4° *Les laïques.* — Autrefois, ils se communiaient eux-mêmes, soit à la sainte table, soit dans leurs demeures, avec le pain consacré qu'ils recevaient dans leur main nue, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1126 (en Occident, les femmes devaient couvrir leur main d'un linge blanc), et qu'ils emportaient ensuite à domicile pour se communier les jours suivants. Cf. Tertullien, *De oratione*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 1182; *Ad uxorem*, l. II, c. V, col. 1296; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 486, et surtout S. Basile, *Epist.*, XCIII, *ad Cæsariam patritiam*, *P. G.*, t. XXXII, col. 485. Le concile *in Trullo* (692) décida, can. 58, qu'en présence d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, un laïque ne pouvait se donner à lui-même les saints mystères, sous peine d'être excommunié pendant une semaine. Mansi, t. XI, col. 969. Parfois même, les fidèles étaient chargés, à défaut de clercs, de porter l'eucharistie aux malades en cas de nécessité comme on le voit par l'exemple que cite Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 670 sq. Le synode tenu à Paris en 829 déclarait déjà, can. 45, que c'était un abus que les femmes distribuassent la communion. Mansi, t. XIV, col. 565. Le synode de Londres (1138), can. 2, déclare que le viatique doit être porté aux malades par les prêtres ou les diacres, et seulement en cas de nécessité par d'autres personnes. Mansi, t. XXI, col. 511. Le concile d'York (1195), can. 4, ne parle plus que du diacre dans le cas de nécessité. Mansi, t. XXII, col. 653. Au IXe siècle, saint Théodore Studite déclarait que les laïques et les moines ne peuvent se communier eux-mêmes qu'en l'absence d'un prêtre ou d'un diacre. *Epist.*, l. II, epist. CCXIX, interrog. IV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1661. Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XIII, q. I, a. 3, dont la doctrine est suivie par beaucoup d'auteurs, enseigne que les laïques ne peuvent point toucher l'eucharistie, hors le cas de nécessité, ni, par conséquent, donner le viatique, vu qu'il n'est pas absolument indispensable. Cependant beaucoup d'autres théologiens, cf. S. Alphonse, l. VI, n. 237, admettent qu'un laïque pourrait porter et administrer le viatique à un malade, qui autrement en serait privé. Ce fait, tout exceptionnel, ne saurait, disent-ils, causer de scandale, vu la nécessité exceptionnelle qui le légitimerait.

5° *Communion sans ministre.* — Il est aujourd'hui de règle que, sauf les prêtres célébrants, personne ne se communie soi-même; mais quand il n'y a point de ministre de qui l'on puisse recevoir la communion, n'est-il pas permis aux laïques ou tout au moins aux diacres et aux prêtres de se communier eux-mêmes? — 1. D'après ce qui précède, les laïques et les clercs inférieurs le pourraient dans le cas de nécessité, c'est-à-dire pour se donner à eux-mêmes le viatique. La S. C. de la Propagande répondait en ce sens le 10 août 1841 au vicaire apostolique du Tong-King et permettait que l'eucharistie, apportée aux chrétiens emprisonnés pour la foi, leur fût laissée pour être consommée par eux en secret. Cependant ce décret ne décide pas entièrement qu'il serait permis à un laïque, en cas de nécessité extrême, de communier en prenant une hostie dans le tabernacle. — 2. D'après saint Alphonse, l. VI, n. 238, c'est une opinion probable que le prêtre peut, à défaut d'autre ministre, prêtre ou diacre, se communier, même par simple dévotion, à la condition toutefois, dit Gasparri, t. II, n. 1081, qu'il ne puisse pas célébrer la messe, car s'il pouvait célébrer, c'est à ce moyen régulier de communier qu'il devrait recourir. — 3. Plusieurs auteurs, cités par saint Alphonse, donnent comme probable que le diacre pourrait également, dans les mêmes circonstances que le prêtre, se donner à lui-même la sainte communion, là, du moins, où des règlements particuliers ne le lui interdiraient pas.

IV. ADMINISTRATION. — 1° *Réserve des saintes espèces.* — 1. Il y a obligation de conserver l'eucharistie dans toutes les églises paroissiales ou cathédrales, afin de pouvoir la donner aux infirmes, et aussi dans les églises des religieux exempts. Dans l'antiquité chrétienne, l'eucharistie était conservée, non pas en vue d'un culte d'adoration, mais exclusivement pour l'administration aux malades. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES.

2. L'eucharistie doit être gardée dans un tabernacle fermant à clef, et la clef doit être tenue par le prêtre en lieu sûr; cependant là où une coutume immémoriale autorise cette pratique, il peut laisser cette clef entre les mains d'une personne de confiance dépendant de lui; enfin dans les couvents de religieuses, on peut, conformément à la coutume, laisser la clef du tabernacle à leur garde. Gasparri, t. II, n. 999.

3. Les saintes espèces doivent être renouvelées fréquemment, c'est-à-dire, en règle stricte, au moins tous les huit jours. S. C. des Rites, 12 septembre 1884. C'était déjà une règle fixée par le concile d'York (1195), can. 1, Mansi, t. XXII, col. 653, et par celui de Lambeth (1281), can. 1, Mansi, t. XXIV, col. 405. Mais le concile de Cologne (1280) n'exigeait ce renouvellement que chaque quinze jours, can. 7, Mansi, *ibid.*, col. 352. Pourtant quelques auteurs, cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 132, pensent que le délai de quinze jours, accordé par Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis*, du 2 juillet 1742, aux Italo-Grecs, est applicable partout. Mais, qu'il s'agisse de quinze ou de huit jours, il faudrait

renouveler les hosties plus souvent si l'on s'apercevait qu'elles se conservent mal dans le tabernacle. D'après Génicot, t. II, n. 184, il y aurait faute grave si l'on négligeait, pendant un mois ou deux, de consacrer de nouvelles hosties, même en supposant que tout danger de les voir se corrompre dans l'intervalle soit écarté. Il n'est pas inutile d'observer que les hosties à consacrer doivent être relativement fraîches et que la S. C. des Rites a condamné, le 16 décembre 1826, l'abus régnant en certains lieux du diocèse de Gand de consacrer, en hiver, des hosties datant de trois mois et, en été, des hosties datant de six mois, mais en deçà de ces indications extrêmes, il n'existe pas de règle fixe; du reste, s'il en existait une, elle serait nécessairement subordonnée aux conditions de conservation des hosties dans le milieu où elles se trouvent.

2° *Temps de la communion.* — 1. Bien que l'Église désire voir communier à la messe tous les fidèles qui y assistent, concile de Trente, sess. XII, c. VI, elle ne leur fait cependant aucun commandement de communier à ce moment. Ainsi, le rituel romain, tit. XXIV, *Ordo ministrandi sacram communionem,* donne au long les détails liturgiques concernant la communion en dehors de la messe, n. 1-19, et il déclare que pour communier après la messe il suffit d'une cause raisonnable, comme, par exemple, de ne pas faire attendre les assistants. — 2. En règle générale, la communion ne doit pas être distribuée avant l'heure, variable suivant la saison, où il est permis de célébrer. Voir MESSE. On ne doit donc pas distribuer la communion de nuit, Rituel romain, *De communione infirmorum,* n. 14, c'est-à-dire avant l'aurore, ni après la messe commencée à midi. Saint Alphonse cite cependant, l. VI, n. 252, des auteurs qui admettent que l'on pourrait donner la communion à une heure avancée de la soirée à une personne restée à jeun et qui n'aurait pas pu communier plus tôt. Quoi qu'il en soit, la règle générale admet deux catégories d'exception : *a*) *Le cas de nécessité.* — On peut porter de nuit le viatique aux malades; à ceux qui doivent subir quelque grave opération chirurgicale; il est également permis de communier après minuit les infirmes qui autrement ne pourraient pas rester à jeun. — *b*) *Le cas d'un indult* permettant au prêtre de célébrer la sainte messe avant l'heure où la règle le lui permettrait. Mais il faut que cet indult soit local, car s'il était personnel, il ne pourrait profiter qu'au prêtre et à son servant de messe. Gasparri, t. II, n. 1092. Par analogie, on peut assimiler au cas d'indult local celui où le prêtre est autorisé à anticiper sa messe pour une raison d'intérêt général. Même le jour de Noël, la communion ne peut pas être donnée à la messe de minuit, à moins d'indult spécial, accordé en beaucoup de cas. — 3. La sainte communion peut être administrée en viatique tous les jours; il est interdit de la donner autrement, du jeudi-saint, après que les saintes espèces ont été déposées dans le reposoir, jusqu'à la fin de la messe du samedi-saint. Cependant la coutume de communier à la messe du samedi-saint peut être maintenue là où elle existe, mais il y a prohibition absolue pour le vendredi-saint. Autrefois, il n'en était pas ainsi. Les fidèles communiaient à la messe des présanctifiés. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. IV, c. XXIII, n. 5. On cite même une paroisse d'Allemagne (Delbrück, diocèse de Paderborn) où cette coutume existerait encore avec l'autorisation du saint-siège. *Kirchenlexikon,* art. *Communion,* t. III, col. 726. Notons enfin qu'il est défendu aux religieux de donner la communion dans leurs églises le jour de Pâques et, à Rome, le jeudi-saint.

3° *Lieu de la communion.* — 1. La communion peut être donnée dans toutes les églises et dans les oratoires publics où se célèbre la sainte messe. Dans les oratoires privés, on ne peut l'administrer qu'au servant de messe, à moins d'autorisation de l'évêque. Gasparri, t. II, n. 1088 sq. Il faut excepter encore les localités frappées d'interdit; la communion ne peut y être donnée que le jour de Pâques ou en viatique. Gasparri, n. 1089. — 2. Les ecclésiastiques et les chefs d'État reçoivent la communion à l'autel; les fidèles, à la balustrade placée à l'entrée du chœur. Sur les anciens usages, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, art. *Communion,* p. 195-196; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1899, p. 214. En cas de très grande affluence de communiants, il est permis de constituer avec des bancs une barrière de grand développement pour permettre à un plus grand nombre de fidèles de communier en même temps. Le prêtre ne peut pas distribuer la communion à la messe à une distance telle qu'il ne puisse plus voir l'autel, S. C. du Concile, *In Florent.,* 19 décembre 1829; si ce cas se présentait, on devrait faire attendre les fidèles après la messe.

4° *Mode d'administration.* — 1. Il y a une exception à la règle qui veut que les prêtres célébrants se communient eux-mêmes et sous les deux espèces. Le jour de leur ordination, les nouveaux prêtres communient de la main de l'évêque et sous la seule espèce du pain, bien qu'ils célèbrent vraiment la messe avec le consécrateur. L'anomalie de la communion sous une seule espèce en cette circonstance conduit à admettre que la communion sous les deux espèces, tout en étant requise de droit divin, ne l'est cependant pas pour chacun des célébrants quand il y a célébration collective et qu'il suffit alors qu'un seul, c'est-à-dire, dans le cas présent, l'évêque, prenne la double communion. Cf. de Lugo, disp. XII, n. 173 sq. — 2. Les fidèles doivent communier sous l'espèce du pain azyme ou sous celle du pain fermenté selon le rite auquel ils appartiennent. Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis,* 26 mai 1762. Et si un catholique grec ou latin se trouve en un lieu où il n'y a pas d'église de son rite? Alors il lui est permis de communier suivant le rite de l'église existant en ce lieu, pourvu que ce soit une église catholique. S. C. de la Propagande, 18 août 1893. Cette décision a été étendue, par la const. *Orientalium* du 30 novembre 1891, au cas où une église du rite du communiant existerait dans la localité, si l'évêque jugeait qu'elle est à une distance ou d'un accès trop incommodes. Enfin, Léon XIII a approuvé une décision de la commission pontificale de l'union des Églises, en date du 14 février 1896, portant que s'il existe dans une localité plusieurs églises catholiques de rites différents, mais aucune du rite du communiant, celui-ci peut à volonté se rendre dans l'une ou dans l'autre et y communier, ici, sous l'espèce du pain azyme, et là, sous celle du pain fermenté. Gasparri, t. II, n. 1178.

V. SUJET. — On appelle sujet d'un sacrement toute personne capable d'en percevoir les effets et à qui il est permis de l'administrer.

1° *Conditions de capacité.* — Seuls sont capables de recevoir l'eucharistie avec fruit, les hommes vivant en ce monde, baptisés et, s'ils sont adultes, ayant ou ayant eu l'intention de recevoir le sacrement.

1. Seuls les hommes peuvent recevoir utilement l'eucharistie. Sans doute, elle est appelée le pain des anges, parce que les anges mangent pour ainsi dire ce pain en nature, par suite de la vision béatifique qui les unit à celui que nous adorons et mangeons sous les voiles sacramentels; mais, dès lors, il ne peut plus être question pour les bienheureux de manducation sacramentelle, puisque celle-ci n'est qu'un moyen d'arriver à la manducation béatifique. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXX, a. 2, ad 1um; concile de Trente, sess. XIII, c. VIII.

2. Il n'y aurait pas lieu de rappeler que l'eucharistie ne peut pas être donnée aux morts, si cet abus n'avait pas existé autrefois sur certains points de l'Église. Il a

été, en effet, condamné par le concile d'Hippone (393), can. 4, Mansi, t. III, col. 919, dont la décision a été renouvelée au IIIe concile de Carthage (397), can. 5, *ibid.*, col. 895, et en 419, can. 22, *ibid.*, col. 418. Les cadavres ne peuvent ni recevoir, ni manger cette nourriture. La même prohibition était encore portée par le synode d'Auxerre (585), can. 12, Mansi, t. IX, col. 913, par le concile *in Trullo* (692), can. 83, Mansi, t. XI, col. 913, et par les *Statuta* de saint Boniface (745), n. 20, Mansi, t. XII, col. 385. Elle est reproduite dans la collection d'Angelramme sous le titre de canon 19 de Carthage, *P. L.*, t. XCVI, col. 1049. Elle est aussi commentée dans les recueils des conciles grecs par Balsamon et Zonaras, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 792-793. Cette pratique dérive probablement de la coutume, constatée en divers lieux au IVe siècle, de donner la communion aux mourants, de telle sorte que l'eucharistie était encore dans leur bouche quand ils rendaient l'âme. Voir VIATIQUE. Cf. cardinal Rampolla, *Santa Melania giuniore,* in-fol., Rome, 1905, p. 254-256. Lorsque ce dernier viatique n'avait pu être donné aux mourants avant leur dernier soupir, il était peut-être placé dans leur bouche même après leur mort. La communion des morts ne doit pas toutefois être confondue avec celle d'enterrer l'eucharistie avec les morts. C'était la coutume de déposer une hostie consacrée sur la poitrine des évêques lors de leur sépulture. La *Vita* (apocryphe) de saint Basile, c. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. CCCXV, rapporte que le saint évêque voulut être enseveli avec la troisième partie de la communion qu'il reçut peu d'instants avant sa mort. Saint Benoît fit placer une hostie sur la poitrine d'un jeune religieux qui était mort sans avoir communié et dont le cadavre avait été rejeté plusieurs fois hors du sépulcre; après quoi, le corps reposa en paix. S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVI, col. 182. On constate encore l'existence de cet usage jusqu'à la fin du VIIe siècle. On en trouve une allusion dans le sermon CCXLVIII, faussement attribué à saint Augustin, n. 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2205.

3. Il n'est pas nécessaire non plus de démontrer que le communiant doit être baptisé. Saint Justin, *Apol.*, I, n. 66, *P. G.*, t. VI, col. 428, déclarait déjà que seuls les chrétiens baptisés pouvaient participer aux saints mystères. Au IVe siècle, les Canons d'Hippolyte, can. 206, et la Constitution ecclésiastique égyptienne, qui en dépend, recommandaient aux clercs de veiller avec soin à ce que seuls les fidèles reçoivent la communion. Achelis, *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1891, t. VI, p. 119. Cependant, si un non-baptisé avale une hostie consacrée, ne communie-t-il pas? Très certainement il mange le corps du Christ, mais d'une façon purement matérielle qui ne produira en lui, quelles que soient ses dispositions, aucun effet sacramentel, c'est-à-dire aucun effet *ex opere operato.* Aussi l'Église n'a jamais donné l'eucharistie même aux plus fervents de ses catéchumènes.

4. Les enfants baptisés n'ayant pas encore l'âge de raison peuvent recevoir l'eucharistie avec fruit. — *a*) L'usage de communier les enfants aussitôt après leur baptême a été pendant très longtemps en vigueur dans une grande partie de l'Église. Il est mentionné par saint Cyprien, *Epist.*, LXIII, *ad Cæcilium,* n. 8, *P. L.*, t. IV, col. 380, par le sacramentaire de saint Grégoire, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90; cf. col. 347; par l'*Ordo romanus I*, n. 46, *ibid.*, col. 957-958, et pour la France par Robert Paupulus, qui écrivait au XIIe siècle que le prêtre devait administrer l'eucharistie aux nouveau-nés en trempant son doigt dans l'espèce du sang pour le leur faire sucer. Postérieurement encore, Pascal II prescrivait de ne communier les enfants que sous l'espèce du vin. A Carthage, au IIIe siècle, il en était déjà ainsi. S. Cyprien, *De lapsis,* c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 484-485; S. Augustin, *Epist.*, XCVIII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 361. En Orient, la même coutume était observée et l'est encore aujourd'hui. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, *De baptismo*, § 9; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 95. Les enfants communiaient aussi en dehors du jour de leur baptême. *Testamentum D. N. J.-C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 47. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. Le synode de Trèves (1227) défend de donner aux petits enfants la communion, pas même une hostie non consacrée. Can. 3, Mansi, t. XXIII, col. 28. Celui de Bordeaux (1255) interdit de leur donner à Pâques une hostie consacrée; on peut leur donner un pain commun bénit. Can. 5, Mansi, *ibid.*, col. 858. Il est naturel de rattacher à cette coutume celle de donner aux enfants les restes de l'eucharistie. On faisait ainsi à Constantinople au témoignage de Nicéphore, *H. E.*, l. XVII, c. XXV, *P. G.*, t. CXLVII, col. 280, en France également, comme le prouve le 6e canon du IIe concile de Mâcon, tenu en 585. Mansi, t. IX, col. 952. Cet usage a disparu dans l'Église latine vers le XIIIe siècle. Au temps de saint Thomas il était partout aboli. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 9, ad 3um. Cf. de Lugo, disp. XIII, sect. II, n. 1199. — *b*) Déjà au XVIIe siècle, les théologiens admettaient communément que les enfants sont capables de recevoir l'eucharistie : on peut dire qu'aujourd'hui cette doctrine est unanimement enseignée. Elle repose sur une double preuve. — C'est un principe général que les enfants peuvent recevoir validement tous les sacrements excepté ceux dont la nature spéciale exige l'âge de raison. Ces derniers sont au nombre de trois : la pénitence, l'extrême-onction qui supposent que le sujet a commis quelque péché actuel, et le mariage pour lequel le libre consentement des contractants est essentiellement requis. Du reste, si l'on considère la nature de l'eucharistie, la capacité des enfants baptisés par rapport à ce sacrement ne peut faire de doute. Il est le sacrement de l'alimentation spirituelle; que faut-il de plus pour en ressentir les effets que d'être né par le baptême à la vie surnaturelle? — *b*) Les théologiens arguent de la pratique ancienne d'une grande partie de l'Église. Si, en tant d'endroits différents et pendant tant de siècles, on a donné la communion aux enfants, c'est évidemment dans la persuasion qu'elle leur était profitable. — *c*) Parmi les théologiens modernes, le Dr Oswald a cru devoir s'écarter de l'opinion commune. *Die dogmatische Lehre von den Sakramenten,* 5e édit., t. I, p. 613. D'après lui, une certaine intention est nécessaire pour recevoir validement les sacrements. Oui, chez les adultes, mais le baptême, la confirmation et l'ordre ne peuvent-ils pas être validement conférés aux enfants? alors pourquoi pas l'eucharistie? L'explication que le même auteur donne de l'ancienne pratique n'est pas plus heureuse. On voulait, dit-il, édifier les fidèles en leur montrant que ces enfants étaient de vrais membres du corps de Jésus-Christ. Soit, mais les fidèles devaient nécessairement croire en outre que la communion produisait chez les enfants les mêmes effets que chez eux, d'autant plus que les catéchumènes n'y étaient pas admis. Pouvaient-ils admettre que l'Église voulait les édifier en les trompant? Puis, l'Église se serait montrée peu respectueuse vis-à-vis de l'eucharistie en l'administrant dans des conditions où l'effet propre de ce sacrement ne pouvait pas être produit. Le Dr Oswald avance, il est vrai, que l'eucharistie sanctifiait les enfants à la façon d'un sacramental, mais cette explication laisse subsister toutes les raisons précédentes. L'erreur des fidèles eût été la même et l'Église n'en aurait pas moins montré peu d'égards pour l'eucharistie en communiant les enfants, puisqu'elle aurait pu leur assurer les mêmes effets au moyen de ses prières, des bénédictions et des autres sacramentaux proprement dits, ou encore, si l'on veut, par le simple contact de la sainte eucharistie.

5. C'est un principe général que les adultes ne reçoivent validement les sacrements que s'ils en ont eu l'in-

tention. Il n'est pas nécessaire que cette intention soit actuelle ni même virtuelle au moment où le sacrement est reçu; l'intention dite habituelle suffit. Les aliénés peuvent donc recevoir l'eucharistie avec fruit, s'ils en ont eu l'intention alors qu'ils jouissaient de leur raison. Quant aux aliénés de naissance, chez qui la raison ne s'est jamais éveillée, il est naturel de les assimiler aux enfants et, conséquemment, de les regarder comme capables de la grâce sacramentelle. De Lugo, *De eucharistiæ sacramento,* disp. XIII, sect. II, n. 23.

2° *Conditions de licéité d'administration de l'eucharistie.* — Le rituel romain, *De sanct. euch. sacramento,* interdit de donner la communion : 1. à ceux qui en sont indignes, ainsi qu'il a été expliqué plus haut; 2. à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison; 3. dans tous les cas où il y a lieu de craindre quelque irrévérence, même simplement matérielle, envers le sacrement. Les deux dernières conditions concernent : *a*) les enfants; *b*) les sujets atteints d'aliénation mentale; *c*) certaines circonstances spéciales.

1. *Communion des enfants.* — *a*) Il est rigoureusement interdit, dans l'Église latine, de communier les enfants avant qu'ils aient l'âge de discrétion ou, comme s'exprime le rituel, *loc. cit.*, n. 11, avant qu'ils aient la connaissance et le goût de l'eucharistie. Pourtant, bien que la communion ne soit pas nécessaire au salut des enfants, l'Église ne devrait-elle pas la leur donner, comme autrefois, après leur baptême? En la leur refusant à présent, ne les prive-t-elle pas de la grâce insigne d'une première communion faite avec toute la pureté baptismale? Si cette objection était fondée, il faudrait également condamner l'Église pour la défense qu'elle fait à tous de communier plusieurs fois par jour, malgré le profit que les âmes saintes tireraient de communions répétées. Les règles, prescrites par l'Église dans la plénitude de son droit de dispensatrice des choses saintes et guidée par son intelligence infaillible des institutions divines, sont pleinement justifiées par le respect dû à l'auguste sacrement. Du reste, le changement de discipline, en ce qui concerne les enfants, est une conséquence logique de la suppression de l'usage du calice, pour la communion des adultes. En effet, les enfants nouveaux baptisés ne communiaient autrefois que sous l'espèce du vin. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. — *b*) En soi, l'âge de discrétion est tout simplement l'âge de raison, c'est-à-dire celui où l'on discerne le bien du mal. Néanmoins, quoique le concile de Latran indique cet âge aussi bien pour la communion que pour la confession annuelle, l'époque où les enfants commencent à être tenus de communier retarde notablement sur celle où ils sont déjà obligés de se confesser. En effet, l'eucharistie, dit le rituel romain, *De sanctissimo euch. sacramento,* n. 11, ne doit pas être administrée à ceux qui, en raison de leur âge, n'ont pas la connaissance et le goût de ce sacrement; or ces dispositions ne se rencontrent généralement pas chez les enfants à l'âge où ils commencent à discerner le bien du mal. Mais ici plusieurs questions se posent. — *a*. Quel est le minimum de discrétion requis pour que les enfants puissent être admis à la communion? D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 9, ad 3um, il suffit d'un commencement de dévotion envers l'eucharistie, ou, comme il s'exprime ailleurs, *In IV Sent.*, dist. IX, a. 4, ad 4um, que les enfants sachent distinguer le pain matériel du pain sacramentel. Cette disposition peut se constater, dit de Lugo, disp. XIII, n. 36, par exemple, lorsqu'on voit les enfants assister pieusement à la messe et y adorer l'eucharistie. C'est, naturellement, au confesseur qu'il appartient de décider en dernier ressort si l'enfant peut communier ou non. — *b*. Les enfants sont-ils obligés de communier dès qu'ils peuvent être admis à le faire? Selon saint Alphonse, l. VI, n. 301, l'opinion négative est très commune et la mieux fondée en raison. Elle soutient que l'usage général a interprété le décret de Latran en ce sens que la première communion peut être retardée pour être faite avec plus de respect et plus de fruit. Il faut cependant excepter le cas du viatique. Alors, en effet, vu l'urgence d'accomplir le précepte divin, l'enfant est tenu de communier dès qu'il peut le faire avec fruit. — *c*. Peut-on fixer un âge minimum où les enfants sont obligés de s'approcher de la sainte table? D'après saint Alphonse, *loc. cit.*, les docteurs disent communément qu'en général les enfants ne sont pas obligés de communier avant l'âge de neuf ou dix ans, et qu'on ne doit pas les remettre au delà de leur 12e ou 14e année, mais qu'en tout cela il faut tenir compte de la précocité de certains enfants. Ainsi, l'âge où la première communion doit se faire, suivant les sujets, varie entre des limites assez étendues. Voir la doctrine de saint Charles, t. II, col. 2269-2270.

c) En France et en Belgique, la première communion des enfants est le couronnement solennel, à un âge fixé par les statuts diocésains (généralement douze ans), d'une longue préparation catéchétique et morale. Les avantages de premier ordre qui résultent de cette pratique sont assez évidents. Ainsi accomplie, la première communion laisse chez les enfants une impression presque ineffaçable; puis, elle assure à beaucoup le bienfait d'une instruction religieuse aussi complète que possible, car, pour beaucoup, la première communion marque la fin de la fréquentation du catéchisme. Toutefois l'on peut se demander s'il est légitime de refuser la communion, uniquement parce qu'ils n'auraient pas l'âge statutaire, aux enfants que l'on trouverait suffisamment disposés. La S. C. du Concile fut saisie de cette question en 1888 au sujet d'une ordonnance rendue par l'évêque d'Annecy. Aucun enfant ne devait être admis, dans ce diocèse, à faire la première communion avant d'avoir accompli sa 12e année et suivi pendant deux ans le catéchisme; en outre, à partir de 1885, la première communion ne pouvait pas être fixée plus tôt que le 20 mai; par suite, elle était reculée jusqu'après la fermeture de l'époque d'accomplissement du devoir pascal pour l'année courante. Cette ordonnance devait-elle être maintenue ou annulée? La S. C. répondit, le 21 juillet 1888, que, vu les circonstances spéciales de temps et de lieu, l'ordonnance devait être maintenue, mais sous la réserve suivante : l'évêque ne devait pas empêcher l'admission à la première communion des enfants qui seraient certainement arrivés à l'âge de discrétion requis par les conciles de Latran et de Trente. Le 23 juillet, Léon XIII approuvait cette déclaration et expliquait que la première communion, permise dans ce cas, était une communion absolument privée et non la première communion solennelle, laquelle restait régie par l'ordonnance épiscopale. Par conséquent, ce que Rome vise ici, c'est le caractère trop impératif d'un certain règlement épiscopal; ce qu'elle réclame, c'est la liberté pour le prêtre de faire communier tel ou tel enfant; il constatera, exigera la discrétion voulue; mais elle ne l'oblige point à les admettre à la communion dès ce moment, et l'on aurait tort de regarder la réponse romaine comme une condamnation de la pratique, toujours générale en France, de ne pas admettre les enfants à la communion avant le jour où ils la font solennellement vers l'âge de onze ou douze ans. En effet, d'après l'opinion très commune rapportée ci-dessus et que le décret romain ne contredit pas, les enfants ne sont pas soumis au précepte de Latran dès l'instant où ils ont la discrétion voulue pour communier avec fruit; la coutume autorise un certain délai qui peut aller, en certains cas, jusqu'à la 14e année des enfants; le prêtre est donc en droit de reculer notablement la première communion des enfants si de graves raisons, si, surtout, l'intérêt même des enfants lui conseillent d'agir ainsi. Cf. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II, n. 210. Or

ces graves raisons existent généralement dans les paroisses de France, elles subsistent même en partie dans les pensionnats catholiques, quoique, comme le dit Gasparri, t. II, n. 1169, dans ces établissements, il puisse se présenter plus facilement des situations particulières où le prêtre pourrait user du droit qu'il a, nonobstant toute disposition contraire de la législation diocésaine, d'admettre un enfant à la communion privée. A ce sujet, il est à noter qu'en vertu de l'usage existant en France, l'admission à la première communion est réservée au curé, c'est-à-dire que tout enfant doit faire cette communion dans sa paroisse, sauf permission du curé.

2. *Communion des aliénés,* etc. — *a*) De l'avis de plusieurs théologiens, les aliénés de naissance qui ont été baptisés sont capables de percevoir les fruits de l'eucharistie. De Lugo, disp. XIII, n. 23. Sous ce rapport, ils sont assimilables aux enfants privés de raison; en tout cas, il est interdit, Rit. rom., *loc. cit.*, n. 10, de donner, en quelque circonstance que ce soit, la sainte communion, à ceux qui sont atteints d'aliénation complète. — *b*) La même prohibition s'étend à ceux qui, à l'âge adulte, ont été frappés d'aliénation complète. Le rituel romain ne les distingue pas des précédents, mais saint Thomas pense qu'on peut leur donner le viatique si, tandis qu'ils jouissaient de leur raison, ils ont montré de la dévotion envers l'eucharistie. *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 9. On peut certainement leur donner la communion en cette circonstance, mais il est mieux de ne pas le faire, à cause du danger d'irrévérence envers le sacrement. — *c*) Si l'aliénation est intermittente, on peut, dit le rituel, donner la communion pendant les intervalles de lucidité, pourvu que le sujet montre quelque dévotion et sauf danger de manque de respect envers le sacrement. En dehors des intervalles de lucidité, il ne peut être question que de la communion en viatique : la réponse est la même que dans le cas précédent. — *d*) Quant aux sujets dont la raison demeurée ou retombée en enfance autorise des doutes sérieux sur leur capacité de communier, saint Alphonse, l. VI, n. 303, et avec lui la plupart des théologiens pensent que la communion ne peut leur être donnée qu'à Pâques et à l'article de la mort. D'autres laissent à l'appréciation du prêtre le plus ou le moins grand nombre de communions à accorder selon la capacité et le désir du sujet. Cf. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. II, n. 1907. — *e*) Les mêmes principes doivent être suivis pour l'admission à la communion des sourds, sourds-muets, muets, aveugles de naissance, qui n'ont pas reçu l'éducation spéciale qu'on donne aujourd'hui à ces disgrâciés de la nature.

Cassien, *Collat.*, VII, n. 29, 30, *P. G.*, t. XLIX, col. 708-710, interrogé par Germain sur la question de savoir si les possédés du démon devaient être privés toute leur vie de la communion, répondit que les anciens ne la leur interdisaient jamais; *quin immo, si possibile esset, etiam quotidie eis impartiri eam debere censebant.* La parole de l'Évangile : *Nolite sanctum dare canibus,* Matth., VII, 6, ne va pas *ad rem.* La communion n'est pas donnée *ad escam dæmonis,* mais plutôt *ad purgationem et tutelam corporis animæque.* De nombreux exemples montrent qu'elle délivre les possédés.

3° *Circonstances diverses.* — *a*) Il est interdit aux fidèles de communier deux fois le même jour. Cette règle n'a pas toujours existé ; les canonistes la déduisent des c. III-XII, *De celebratione missarum,* l. III *Decretal.*, où il est défendu au prêtre de communier trois fois le jour de Noël à moins qu'il ne célèbre trois messes. Il y a deux exceptions, toutes deux fondées sur le droit divin. La première se vérifie dans le cas où il faudrait soustraire le sacrement à la profanation, la seconde, dans le cas où une personne, qui aurait communié le matin, tomberait le même jour en danger de mort et devrait recevoir le viatique. Mais ce dernier point est controversé. Voir VIATIQUE. — *b*) Le respect dû à l'eucharistie défend de la donner, même à l'article de la mort *a*. aux malades atteints de vomissements fréquents, cf. synode de Trèves (1227), can. 3, Mansi, t. XXIII, col. 28, ou de toux continuelle ou de toute autre affection analogue qui empêcherait la déglutition ou provoquerait le rejet des saintes espèces, Rit. rom., *De communione infirmorum*, n. 37; s'il y a doute, il faudrait consulter le médecin, ou (dans le cas du viatique) faire un essai préalable avec une hostie non consacrée, ou s'abstenir de donner le sacrement; *b.* dans les lieux infâmes et en général dans tous les endroits mal famés; *c.* à tous ceux qui sont privés de leurs sens dans l'acte même du péché ou après une vie manifestement scandaleuse. Le synode de Tribur (895) décidait toutefois que si quelqu'un, blessé au moment où il commettait un vol ou un autre méfait, se confessait de sa faute, il recevrait la communion. Can. 31, Mansi, t. XVIII, col. 1318.

VI. DISPOSITIONS. — Elles concernent le corps ou l'âme. — *I. DISPOSITIONS CORPORELLES.* — Elles consistent dans l'observation du jeûne eucharistique et dans une certaine pureté et modestie corporelle. — 1° *Jeûne eucharistique.* — 1. *Histoire.* — Jésus-Christ ayant institué l'eucharistie après le repas légal de la Pâque, il était naturel que l'usage de consacrer les saints mystères et de communier après un repas pris en commun s'introduisit parmi les premiers fidèles. Rien, cependant, ne prouve que cette coutume ait été adoptée partout dans la primitive Église; on sait seulement qu'elle a existé à Jérusalem, Act., II, 42, 46, à Corinthe, I Cor., XI; à Smyrne, S. Ignace, *Ad Smyrn.*, n. 8, *P. G.*, t. V, col. 714, et sans doute dans quelque autre Église particulière. A la vérité, Tertullien mentionne encore l'agape ou repas commun des chrétiens, *Apologet.*, c. VII sq., *P. L.*, t. I, col. 306 sq., mais dans la description qu'il en donne, il n'est pas question de l'eucharistie. C'est que, sans doute, l'eucharistie était séparée de l'agape et se célébrait le matin. *De corona,* c. III, *P. L.*, t. II, col. 79; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 16, *P. L.*, t. IV, col. 386. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol, t. I, col. 779 sq. Du reste, Tertullien témoigne clairement qu'à domicile on prenait l'eucharistie avant toute autre nourriture. *Ad uxorem,* c. II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1296. Origène, *In Gen.*, homil. X, *P. G.*, t. XII, col. 288, recommandait le jeûne comme une préparation au céleste repas. En tous cas, si, sur ce point, comme sur tant d'autres concernant la communion, les usages ont pu différer à l'origine, il est constant qu'au IVe siècle, le jeûne eucharistique était observé partout. Les Canons d'Hippolyte, can. 205, et la Constitution ecclésiastique égyptienne imposent rigoureusement le jeûne avant la réception de l'eucharistie. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891, t. VI, p. 110. Saint Augustin, *Epist. ad Januar.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 203, pense même qu'un tel accord n'avait pu s'établir que par l'inspiration du Saint-Esprit. Une exception subsistait cependant encore en Égypte, car, Socrate, *H. E.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 636, rapporte qu'à Alexandrie et en Thébaïde l'agape, suivie de la célébration des saints mystères et de la communion, avait lieu tous les samedis au soir. Une autre exception, mais qui confirme la règle, était admise en Afrique, cf. S. Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januar.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204; concile d'Hippone (393), can. 28; IIIe concile de Carthage (397), can. 29, Mansi, t. III, col. 885, et dans les Gaules : le jeudi-saint on devait prendre un repas le soir avant de participer à l'eucharistie. A la fin du IVe siècle, il en était encore ainsi dans les Gaules, comme on le voit par le concile de Mâcon tenu en 585. Mansi, t. IX.

col. 952, qui prescrivait le jeûne, mais toujours avec la réserve du jeudi-saint. Le concile *in Trullo* (692) désapprouva explicitement la coutume africaine. Can. 29, Mansi, t. XI, col. 956. Cette exception cessa sans doute progressivement par la force d'une coutume contraire. L'époque exacte où elle disparut est inconnue, mais certainement elle est très antérieure au XVe siècle, puisque le concile de Constance, Denzinger, n. 585, déclarait sans restriction que, nonobstant l'exemple du Christ, l'eucharistie ne doit pas être consacrée après le repas ni reçue autrement qu'à jeun, sauf le cas de nécessité, et condamnait ceux qui tenaient pour illégitime cette louable pratique de l'Église. Le pénitentiel du Vénérable Bède, c. VI, n. 9, imposait une pénitence de sept jours à celui qui communiait après avoir mangé. Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* Mayence, 1883, t. I, p. 562. Celui du Mont-Cassin, IXe-Xe siècle, n. 89, *ibid.,* p. 416, suit la même discipline. Mais celui de Milan, qui est plus récent, præc. III, *ibid.,* p. 814, était plus sévère : il imposait la pénitence de dix jours au pain et à l'eau à quiconque aurait reçu la communion *post aliquam vel minimam degustationem.* Cf. *op. cit.,* Dusseldorf, 1898, t. II, p. 356, 440.

2. *Pratique.* — Les principes suivis par l'Église en matière de jeûne eucharistique ont été formulés par saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXX, a. 8, ad 4um, 5um, et ont passé de là dans la rubrique du missel, *De defectibus missæ.* Ils se résument en ceci : le jeûne eucharistique consiste dans le jeûne naturel, c'est-à-dire à n'avoir pris depuis minuit aucune nourriture solide ou liquide. — *a*) L'heure de minuit peut se compter indifféremment suivant le temps vrai, le temps moyen ou le temps légal. Dans les contrées polaires, comme ailleurs, le minuit et le midi vrais se calculent par le passage du soleil ou des étoiles au méridien local. — *b*) La loi du jeûne eucharistique ne comporte pas de légèreté de matière. Si minime que soit la quantité qui a rompu le jeûne, il y a faute grave à communier ainsi, hors le cas de nécessité. Toutefois, il faut que le jeûne ait été certainement rompu, car, dans le doute, si, après examen, ce doute persiste, la communion est permise. — *c*) Pour que le jeûne eucharistique soit rompu, il faut : *a.* que la substance ingérée soit digestible. Cette condition s'apprécie surtout d'après l'estimation commune, quoique les données scientifiques gardent nécessairement leur valeur, car tout ce qui est chimiquement inattaquable par les sucs gastriques est par le fait non digestible. On doit même tenir compte de la forme sous laquelle la substance est ingérée; ainsi, le fer devient digestible quand il est pris comme remède sous la forme de poudre. On admet communément que les cheveux, les ongles, les fragments de métal, les noyaux ou pépins de fruits ne rompent pas le jeûne. — *b.* Il faut que cette substance vienne du dehors, ainsi le sang coulant des gencives et avalé ne rompt pas le jeûne : il en est de même des restes de nourriture demeurés dans la bouche. Selon saint Thomas, le jeûne serait rompu si ces restes étaient avalés volontairement; cette opinion, dit saint Alphonse, est la plus commune et la plus probable, mais ce saint docteur reconnaît cependant la probabilité de l'opinion contraire fondée sur la rubrique du missel qui ne fait aucune distinction. — *c.* Il faut que cette substance ait été ingérée en mangeant ou en buvant et non par le jeu spontané d'une autre fonction physiologique telle que la respiration ou la salivation. Par suite, celui qui avale par mégarde un flocon de neige, un moucheron, véhiculés par l'air respiré, ou encore, un grain de tabac en prenant du tabac en poudre, n'a pas rompu le jeûne, de même, si une goutte de sang venant du nez, une pellicule détachée des lèvres sont absorbées par hasard avec la salive, on peut encore communier. Saint Nicolas Ier, en 866, *Responsa ad consulta Bulgarorum,* n. 65, Mansi, t. XV, col. 423-424, tout en déclarant que celui qui n'est pas à jeun ne doit pas communier, ajoute qu'on peut admettre à la communion celui qui a saigné de la bouche ou du nez. Il est même loisible à chacun de se laver la bouche, à la condition de rejeter ensuite le liquide : on n'a pas à s'inquiéter de la faible quantité d'eau qui serait avalée ensuite, pourvu que ce soit involontairement. Voir Anastase le Sinaïte, *Interrog. et respons.,* q. C, *P. G.,* t. LXXXIX, col. 753. Pour le même motif, celui qui goûte quelque aliment liquide, par exemple, du bouillon, et qui le rejette ensuite, sans rien avaler volontairement, n'a pas rompu le jeûne. Il en est de même, sous réserve des mêmes précautions, du tabac mâché, mais il serait très inconvenant de mâcher du tabac avant d'aller communier. Au contraire, celui qui aurait mis dans sa bouche du sucre ou toute autre substance soluble dans la salive ne serait plus à jeun si la substance ainsi dissoute était avalée après minuit. S. Alphonse, l. VI, n. 277. Il n'est pas besoin de dire que les lavements nutritifs n'intéressent en rien le jeûne eucharistique, mais peut-on en dire autant du lavage de l'estomac? Génicot, *Theolog. moralis instit.,* t. II, n. 200, pense que le liquide restant dans l'estomac n'empêche pas le jeûne, attendu qu'il n'a pas été ingéré en buvant. L'opinion contraire, soutenue par Gasparri, t. I, n. 421, paraît mieux fondée ; en effet, ingérer un liquide à l'aide d'un tube, c'est, au fond, véritablement le boire ; aussi Génicot lui-même soutient, n. 205, qu'il y aurait réellement communion si, chez un malade pourvu d'un orifice stomacal artificiel, les saintes espèces arrivaient dans l'estomac par cette voie anormale.

d) La loi du jeûne cesse quand il y a nécessité de célébrer ou de communier et dans ce cas seulement, sauf indult apostolique qu'il appartient à la S. C. du Saint-Office d'accorder. Cf. Schneider, *Manuale sacerdotum,* 13e édit., p. 654. — *a.* Dispenses du jeûne pour la messe. — α. Il est permis au prêtre de célébrer sans être à jeun, si l'omission de la célébration de la messe devait causer un grave scandale, mais la seule raison de faire entendre la messe un jour d'obligation ne serait pas une excuse suffisante. En pratique, il faut se régler sur les circonstances. Cf. Lehmkuhl, *Casus conscientiæ,* t. II, casus 48, ad 2um. — β. Quand il est nécessaire d'achever le saint sacrifice resté incomplet, soit qu'il s'agisse de suppléer un prêtre qui a dû interrompre sa messe après la consécration, soit que le prêtre s'aperçoive en prenant le contenu du calice qu'il n'avait pas consacré de vin, ou encore, si, après avoir pris les ablutions, il découvre des parcelles qui lui ont échappé ; il pourrait même les prendre après être rentré à la sacristie, pourvu qu'il n'ait pas encore quitté les ornements sacrés. Mais il n'est pas permis de consommer, après avoir pris l'ablution, les hosties restées dans un ciboire que l'on voudrait purifier, à moins cependant que l'on ne célèbre en un endroit où l'on ne conserve pas la sainte eucharistie. — γ. Si l'on devait célébrer pour pouvoir communier ensuite un malade en viatique ; du moins, saint Alphonse, l. VI, n. 286, tient cette opinion pour probable, quoiqu'il se rallie à l'avis contraire. La raison de cette opinion est que le précepte du viatique, qui est de droit divin, doit l'emporter sur le précepte du jeûne qui est seulement de droit ecclésiastique. — δ. Si le prêtre est contraint de célébrer par des menaces de mort, il serait même permis alors de célébrer sans autel, sans calice consacré, sans ornements sacrés, mais le prêtre ne pourrait aucunement céder à de telles menaces, si la célébration était exigée comme un acte de mépris envers la religion, l'Église ou les commandements.

b. En dehors de la célébration de la messe, sont dispensés du jeûne eucharistique : α. ceux qui communient en viatique. Voir VIATIQUE. Si la maladie se prolonge, la communion peut être réitérée, toujours avec dispense du jeûne, tous les huit jours, disait l'opinion commune au temps de saint Alphonse, l. VI, n. 285 ; tous les jours,

disent les autres théologiens, et spécialement ceux de notre époque. Cf. Génicot, t. II, p. 202. Mais, en pratique, lorsqu'il y a obligation de porter l'eucharistie au loin, une pareille fréquence ne saurait être obligatoire. La même dispense n'est pas acquise aux personnes que leur santé empêcherait de communier sans être à jeun, si elles voulaient communier simplement par dévotion ; cependant d'après quelques théologiens, cf. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, p. 278, si ces personnes devaient faire la communion pascale, on pourrait la leur donner sans qu'elles fussent à jeun. Toutefois, comme l'observe Berardi, *Praxis confessariorum*, t. II, n. 4274, en pratique ces personnes ne pourraient être communiées ainsi qu'à domicile ; et l'on pourrait alors tourner la difficulté en portant la sainte eucharistie d'aussi grand matin (même aussitôt après minuit) qu'il le faudrait pour que la loi du jeûne soit respectée. — β. Les personnes qui n'étant pas à jeun seraient dans la nécessité de communier pour éviter d'être diffamées ou de causer du scandale. Ce serait le cas, et il n'y en a guère d'autre, d'une personne qui, se trouvant à la table de communion, se souviendrait qu'elle n'est pas à jeun. — γ. Pour sauver l'eucharistie d'un danger imminent de profanation, un laïque pourrait, même à défaut d'un prêtre ou d'un clerc, la prendre dans le tabernacle et la consommer sans être à jeun.

2° *Pureté corporelle.* — La pureté corporelle que l'on met au nombre des dispositions à la communion concerne surtout les personnes mariées et consiste à garder la continence les jours où ils veulent s'approcher de la sainte table. L'apôtre saint Paul formule, I Cor., VII, 5, ce conseil, cf. S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammach.*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 505, dont les Grecs ont fait une obligation. Origène, *Selecta in Ezech.*, VII, *P. G.*, t. XIII, col. 793; S. Denys d'Alexandrie, *Epist. can.*, can. 2-4, *P. G.*, t. X, col. 1281 sq.; Renaudot, *Liturg. Orient. diss. in lit. copticam S. Basilii*. Il en a été probablement de même en certains points de l'Église latine. Cf. S. Isidore de Séville, *De officiis divinis*, l. I, *P. L.*, t. LXXX, col. 756. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Quoi qu'il en soit, cette pureté corporelle n'est aujourd'hui que de conseil et n'est nullement exigée sous peine de faute grave. Il faut en dire autant des accidents physiologiques involontaires que l'on aurait pu éprouver dans la nuit précédant la communion. *Pænitentiale Vallicellanum I* (VIIIe-IXe siècle), n. 33, dans Mgr Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 283; cf. n. 31, pour les règles des femmes ; voir aussi t. II, p. 181, 289, 356, 365; Anastase le Sinaïte, *Interrog. et respons.*, q. C, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 753; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 7. C'est uniquement en raison du trouble et de l'indévotion qui en seraient résultés qu'il y aurait convenance (mais non pas précepte) de différer la communion. Cette explication se rapporte également au cas précédent. Décret de la S. C. du Concile, 12 février 1679, Denzinger, n. 1086. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 271 sq.

3° *Modestie extérieure.* — Il est naturel d'exiger que les vêtements du communiant reflètent par leur décence et leur modestie son respect pour l'auguste sacrement, mais, d'autre part, aucune difformité corporelle ne permet de lui refuser l'eucharistie. Il peut toutefois arriver que cette difformité soit repoussante à ce point que la communion ne doive pas être donnée en public. Il est d'usage que les militaires déposent leurs armes avant d'aller à la sainte table, aucune loi cependant ne les y oblige.

II. DISPOSITIONS SPIRITUELLES. — Les dispositions nécessaires et suffisantes chez l'homme baptisé pour que la communion produise en lui des fruits sont au nombre de deux : 1. l'exemption de toute censure ou défense analogue empêchant de recevoir le sacrement ; voir synode de Paris (1212 ou 1213), can. 40, Mansi, t. XXII, col. 822; 2. l'état de grâce. Touchant cette dernière disposition, il y a lieu de considérer : 1° les raisons qui la motivent, 2° la nature du précepte qui l'exige, 3° les obligations que ce précepte impose.

1° *Raisons qui motivent l'état de grâce.* — 1. *Effet propre de la communion.* — L'eucharistie a été instituée pour entretenir et augmenter la vie spirituelle, elle exige donc au préalable que ceux qui s'en nourrissent possèdent cette vie, c'est-à-dire soient en état de grâce. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 3. Cette disposition est d'ailleurs suffisante : c'est pourquoi l'apôtre saint Paul, I Cor., XI, 28, dit : *Que l'homme s'éprouve et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice.*

2. *Nature du précepte qui exige l'état de grâce.* — Or, quand il s'agit des autres sacrements des vivants, celui qui doit les recevoir peut, s'il n'est pas en état de grâce, recourir à son choix ou à la confession sacramentelle ou à la contrition parfaite, mais il n'en est pas ainsi pour l'eucharistie. Le concile de Trente, sess. XIII, c. VIII, déclare, en effet, que la coutume de l'Église explique la probation réclamée par saint Paul en ce sens que quiconque se sent coupable de péché mortel, quelque contrition qu'il pense avoir, n'approche pas de la sainte eucharistie avant de s'être confessé sacramentellement. Ce saint concile, ajoutent les Pères de Trente, ordonne que cette coutume soit observée à perpétuité par tous les chrétiens, même par les prêtres qui auront à célébrer, ainsi que c'est leur office, à moins qu'ils ne manquent de confesseur. Si, par nécessité urgente, un prêtre avait célébré sans s'être confessé auparavant, qu'il ne manque pas de se confesser au plus tôt.

a) La coutume de confesser les péchés graves avant de communier repose-t-elle sur un précepte divin ou est-elle d'origine purement ecclésiastique ? Il est certain que plusieurs Pères ont entendu les paroles de saint Paul du recours à la confession sacramentelle. Saint Cyprien, *De lapsis*, n. 15, 16, s'indigne contre ceux qui font violence au corps du Seigneur et à son sang en communiant, au mépris de la sentence de l'Apôtre, avant d'avoir fait l'exomologèse de leurs crimes, c'est-à-dire avant d'avoir accompli tous les actes de la pénitence et de s'être réconciliés par l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres. Saint Jérôme, *Tractatus in Marc.*, V, 30-43, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 341, demande à Dieu de nous ressusciter *de lectulo peccatorum nostrorum*, et de nous faire donner à manger. *Jacentes manducare non possumus : nisi steterimus, corpus Christi accipere non valemus.* Saint Augustin, *Serm.*, CCCLI, n. 10, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1546, veut que celui qui se juge indigne de communier s'abstienne et s'adresse à ceux qui ont le pouvoir des clefs. Saint Chrysostome, *In illud : Vidi Dominum*, homil. VI, n. 4, *P. G.*, t. LVI, col. 140, enseigne aux fidèles qu'ils doivent communier sans péché sur la conscience, après s'être corrigés et avoir purgé leur âme. Ailleurs, *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 28-29, il blâme ceux qui communient témérairement et inconsidérément par coutume plutôt que par dévotion. On ne voudrait pas communier les mains sales, et on le fait avec une âme sordide. La communion n'est pas une affaire de jour fixe. A Pâques, on peut communier, même quand on a péché ; en autre temps, on ne le peut pas. Saint Léon le Grand, *Epist. ad Theod. Forojul.*, n. 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1011, enseigne que c'est aux chefs de l'Église qu'il appartient de purifier les pécheurs et de les admettre par la porte de la réconciliation à la communion des sacrements. D'autre part, d'illustres théologiens, tels que Suarez, disp. LXVI, sect. III ; de Lugo, disp. XIV, sect. IV ; l'école de Salamanque soutiennent cette doctrine et, entre autres arguments, se fondent sur le texte du concile pour attribuer à la coutume en question la valeur d'une interprétation authentique du précepte divin promulgué par saint Paul. Il est certain, du reste,

qu'au temps où la pénitence publique était en vigueur, ceux qui y étaient soumis n'étaient réadmis à la communion qu'après l'absolution de leurs fautes. Sans doute, il n'est pas aussi bien démontré que l'on ait connu et observé dès l'origine l'obligation de confesser, avant de communier, les fautes graves non soumises à la pénitence solennelle, mais on ne démontre pas non plus le contraire, car l'exemple des moribonds communiés, dit-on, parfois sans confession préalable rentre précisément dans l'exception légitime de nécessité urgente. Néanmoins cette démonstration n'est pas sans réplique. Beaucoup d'évêques et de théologiens qui avaient pris part au concile de Trente, cf. Pallavicini, *Hist. du concile de Trente,* l. XII, c. II; Theiner, *Acta conc. Trid.*, t. I, p. 483, continuaient à regarder le précepte de la confession avant de communier comme une loi purement ecclésiastique. Les textes des Pères peuvent s'entendre des pécheurs qui auraient dû faire la pénitence publique. Enfin, des théologiens, tels que Suarez, *loc. cit.,* tout en adoptant l'opinion la plus commune, celle qui soutient l'existence d'un précepte divin, admettent la probabilité de l'opinion opposée.

b) Quoi qu'il en soit, la communion, faite en état de faute matérielle, est par elle-même un très grave sacrilège, puisque, objectivement parlant, il y a profanation du corps et du sang de Jésus-Christ. I Cor., XI, 27. Cependant, tout en étant en soi un péché plus grave que beaucoup d'autres, la communion sacrilège n'est pas le plus grave de tous les péchés, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 5; en outre, sa gravité varie suivant les circonstances; par exemple, faire une communion sacrilège par mépris envers Jésus-Christ, c'est pécher plus grièvement que la faire par peur de laisser voir à d'autres qu'on est en état de péché.

c) *Obligations que ce précepte impose.* — *a.* Est obligé de se confesser avant de communier quiconque a conscience de quelque péché mortel. Mais si, s'étant dûment confessé, il venait à se rappeler quelque péché grave involontairement oublié, il pourrait communier sans s'être confessé à nouveau et même sans avoir fait préalablement un acte de contrition, puisque son péché aurait été véritablement quoique indirectement remis par l'absolution. S. Alphonse, l. VI, n. 267. En cette circonstance, les fidèles ont coutume de se faire absoudre à nouveau, mais cette pratique, bien que très recommandable, n'est pas obligatoire.

b. Il n'est permis à celui qui est en état de péché grave de célébrer ou de communier sans confession préalable, que si, se trouvant dans la nécessité de célébrer ou de communier, il n'a aucun confesseur à sa disposition. Il devra alors s'exciter à la contrition parfaite; de plus, s'il est prêtre, il devra se confesser au plus tôt.

α. Avoir conscience d'un péché mortel, c'est croire après examen qu'on a commis ce péché, qu'il est réellement grave et qu'il n'a pas été directement remis. La discussion des questions qui se posent, quand il y a doute sur l'un de ces points, appartient à la théorie de la confession. Voir cet article. Les mêmes principes s'appliquent aux doutes concernant la contrition parfaite, en ajoutant que d'après plusieurs théologiens, cf. S. Alphonse, l. VI, n. 262, dans le cas d'urgence immédiate, il suffit de s'être exercé de son mieux à la contrition parfaite durant le court instant dont on dispose.

β. La nécessité de communier peut résulter de la nécessité de consacrer une hostie pour un malade en danger pressant, ou, pour le prêtre ayant charge d'âmes, du devoir urgent de faire entendre la messe au peuple un jour d'obligation. Suivant une opinion probable, la nécessité d'accomplir le devoir pascal ou, pour le prêtre, celle d'entendre la messe un jour de précepte serait une excuse suffisante, mais saint Alphonse, l. VI, n. 261, préfère l'opinion contraire. Cette nécessité peut résulter aussi de l'impossibilité d'omettre la célébration de la communion sans causer un grave scandale ou sans s'exposer à une grave diffamation. Un prêtre déjà à l'autel, ou dont le peuple attend immédiatement la messe, un laïque lorsqu'il est à la table de communion, sont le plus souvent dans ce cas qui comprend diverses variantes. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 262. Enfin, elle peut résulter de la nécessité de consommer les saintes espèces pour les sauver d'une profanation imminente.

c. La nécessité de célébrer ou de communier n'excuse que celui qui manque de confesseur. Or, manquer de confesseur c'est n'en avoir aucun à portée, autrement dit, assez près pour qu'on puisse aller le trouver sans grande incommodité. L'âge et la santé de la personne; le loisir dont elle dispose avant la communion qu'elle est obligée de faire, ou, au contraire, des facilités de déplacement dont elle jouit; les intempéries, en un mot, les circonstances spéciales de chaque cas doivent entrer en ligne de compte, de sorte qu'il est impossible d'établir une règle générale. Tout en étant à portée utile, le confesseur manquerait cependant s'il ne voulait pas confesser ou s'il ne le pouvait pas, par suite de censure ou d'insuffisance de juridiction. Ce dernier cas se présente surtout sous cette forme : un pénitent tombé dans un péché réservé n'a à sa disposition qu'un simple confesseur; doit-il s'adresser à lui pour pouvoir communier ensuite? Il faut distinguer une double hypothèse. Ou bien le pénitent a conscience de quelque autre péché grave, non réservé, ou bien le péché réservé est le seul péché grave dont le pénitent ait à s'accuser. Dans la première hypothèse, il est incontestablement tenu de se confesser du péché non réservé, mais il peut taire celui qui est réservé, car autrement il serait obligé de s'en accuser une seconde fois. Par suite, dans la seconde hypothèse, le pénitent n'est pas obligé de se confesser, il le peut néanmoins en s'accusant de quelque faute vénielle ou de quelque faute grave antérieurement remise. Le péché réservé passé sous silence sera lui-même remis, mais indirectement, donc avec obligation de le soumettre ultérieurement au pouvoir des clefs. S. Alphonse, l. VI, n. 264. Mais il faut remarquer que, dans plusieurs diocèses, les statuts déclarent que la réserve épiscopale n'existe plus pour le pénitent obligé de célébrer ou pour la communion pascale. En outre, s'il s'agit des excommunications réservées au souverain pontife, les simples confesseurs peuvent en absoudre sous certaines conditions qui dépendent du pénitent; il y a donc obligation de déclarer ces fautes même à un simple confesseur. Les difficultés inhérentes à la confession, telles que la gêne d'avoir à s'accuser, surtout à un prêtre autre que le confesseur auquel on a l'habitude de s'adresser, ou la crainte d'être mal estimé par lui, ne dispensent aucunement de l'obligation de se confesser. Cependant Gousset, *Théologie morale,* t. II, n. 195, semble admettre, et après lui quelques auteurs récents, cf. Génicot, t. II, n. 193, tiennent comme probable que l'omission de la confession est excusable dans le cas de répugnance invincible à s'adresser à tel prêtre en particulier et ils citent l'exemple d'un oncle à qui il répugnerait d'avouer à son neveu certaines fautes. Mais il est certain que la confession ne serait pas obligatoire s'il devait en résulter quelque grave dommage pour une tierce personne, par exemple, si le pénitent ne pouvait s'accuser au prêtre présent sans lui donner à entendre que la faute accusée a été commise en complicité avec telle personne connue de ce confesseur. De même, l'omission de la confession serait permise si le pénitent avait lieu de craindre quelque violation du sceau de la confession; il est vrai que cette excuse ne peut jamais être présumée.

d. La partie finale du décret concerne uniquement le prêtre, S. Alphonse, l. VI, n. 268, et prescrit rigoureusement, Denzinger, n. 100, à celui qui, en cas d'urgence

et à défaut de confesseur, aurait célébré sans confession préalable, de se confesser au plus tôt. Il ne peut pas attendre l'époque où il se confesse habituellement, Denzinger, n. 110, ni le jour de la première messe qu'il célébrera ensuite, mais il doit se confesser au plus tôt, c'est-à-dire, de l'avis commun, dans le délai de trois jours. Il doit même se confesser plus tôt, s'il en avait la possibilité auparavant et prévoyait qu'il ne pourra plus le faire dans le délai prescrit. Si l'impossibilité de se confesser dure plus longtemps que trois jours, il est exempt de toute faute en ne se confessant pas, mais il ne peut pas célébrer à moins qu'une nouvelle nécessité de le faire ne se présente. Celui qui ayant oublié un péché dans sa confession précédente, a célébré sans se confesser à nouveau est-il tenu, après avoir célébré, de se confesser au plus tôt? Non, dit S. Alphonse, l. VI, n. 267, car il n'avait pas conscience d'être en état de péché mortel; le précepte du concile de Trente ne le concerne donc pas. Quant au prêtre qui, en état de péché mortel, aurait célébré sans nécessité ou sans confession préalable, alors qu'elle lui était possible, le précepte du concile ne le vise pas non plus. On en donne cette raison qu'ayant célébré sacrilègement, en violant le droit divin, il ne serait guère retenu par la crainte d'enfreindre une loi purement ecclésiastique. Néanmoins, d'après de Lugo, disp. XIV, n. 150, si ce même prêtre venait ensuite à être dans la nécessité de célébrer et dans l'impossibilité de se confesser préalablement, il retomberait sous la loi conciliaire.

VII. EFFETS. — 1° *Synthèse des effets de la sainte communion.* — 1. Comme l'explique saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 1, la sainte eucharistie peut être considérée sous de multiples aspects qui aident à comprendre la nature et l'étendue de son efficacité. D'abord, ce sacrement contient Jésus-Christ qui, venu en ce monde pour apporter aux hommes la vie de la grâce, opère en eux cette même vie en se donnant à eux dans l'eucharistie. Ensuite, ce sacrement représente au vif la passion de Jésus-Christ; par conséquent, il possède pour produire les effets, en vue desquels il a été institué, la même efficacité que la passion de Jésus-Christ elle-même. Or, l'eucharistie est administrée sous forme de nourriture et de breuvage; c'est pourquoi ce sacrement opère quant à la vie spirituelle les mêmes effets que la nourriture matérielle produit quant à la vie corporelle; il la soutient, la développe; il répare les pertes de l'homme et lui est une source de plaisir. Enfin, le pain et le vin qui sont les symboles eucharistiques sont formés tous deux d'une multitude de grains réunis en une seule masse : l'eucharistie est donc le signe de l'unité catholique et le lien de charité qui unit les fidèles entre eux.

2. Le concile de Florence, *Decret. ad Armenos*, Denzinger, n. 594, a ordonné logiquement les considérations précédentes. L'effet que produit l'eucharistie dignement reçue est, dit-il, d'unir l'homme à Jésus-Christ. Or, c'est par la grâce que l'homme est incorporé au Christ et à ses membres; par conséquent, ce sacrement augmente la grâce dans ceux qui le reçoivent dignement et il produit sur la vie spirituelle tous les effets que la nourriture matérielle produit sur la vie corporelle : il la soutient, l'augmente, répare ses pertes et la délecte. Urbain IV, const. *Transiturus*. Ce sacrement nous rappelle l'agréable souvenir de notre Sauveur, il nous écarte du mal, nous fortifie dans le bien, nous fait croître en grâces et en mérites. En des termes un peu différents, le concile de Trente, sess. XIII, c. II, enseigne la même doctrine. Jésus-Christ, dit-il, a voulu que l'on reçût ce sacrement comme un aliment spirituel qui nourrirait l'homme et le transformerait au point de vivre de la vie de celui qui a dit : *Celui qui me mange vivra éternellement;* et aussi comme un remède qui délivrerait l'homme des fautes quotidiennes et le préserverait des fautes mortelles. En outre, il a voulu que ce sacrement fût le gage de notre future et éternelle félicité et par suite le symbole de l'unité du corps dont il est le chef, corps auquel il a voulu que nous fussions unis comme autant de membres par les liens étroits de la foi, de l'espérance et de la charité. En résumé, la théorie des effets de l'eucharistie repose sur les deux points suivants : *a*) l'eucharistie unit les fidèles avec Jésus-Christ par les liens de la charité; *b*) de cet effet principal découle un ensemble complexe d'effets particuliers qui ne sont pas sans analogie avec ceux produits sur la vie du corps par la nourriture matérielle.

2° *L'eucharistie, sacrement d'union avec Jésus-Christ.* — L'efficacité surnaturelle de l'aliment eucharistique résulte de ce que celui qui mange la chair et qui boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et que Jésus demeure en lui. Cette mutuelle inhabitation de Jésus dans le communiant et du communiant en Jésus se fonde sur la participation à la même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. La communion dignement reçue produit une double union entre le fidèle et Jésus-Christ : 1. l'union sacramentelle par le fait même de la réception des saintes espèces; 2. l'union spirituelle qui est l'effet propre du sacrement.

1. L'union sacramentelle se réalise aussi bien chez les pécheurs que chez les justes par la manducation des espèces consacrées, et dure jusqu'à ce que ces espèces soient substantiellement altérées. C'est une simple union de contact, identique à celle qui existe entre les deux espèces contenues dans un ciboire et ce ciboire lui-même, de Lugo, dist. XII, n. 109; elle n'est donc pas une union physiologique qui porterait dans les veines du communiant les atomes du corps et du sang divin du Christ et qui le nourrirait ainsi à la façon des aliments matériels. Ce système, soutenu de nos jours par le P. Leray, *Constitution de l'univers*, part. II, est en contradiction avec les conditions de l'état sacramentel. Il faut chercher ailleurs que dans une action immédiate et d'ordre physique le fondemeut des relations, dont il sera question plus loin, de la sainte eucharistie avec la résurrection bienheureuse des corps.

2. Lorsque la communion est faite dignement, le sacrement, étant reçu et ne rencontrant pas d'obstacle, produit son effet propre qui est l'union spirituelle. *Si quelqu'un mange ma chair*, dit Jésus-Christ, *il demeure en moi et je demeure en lui.* Joa., VI, 57. — *a*) La présence sacramentelle au sein du communiant ne suffit pas à l'amour de Jésus-Christ pour cette âme ornée de la grâce sanctifiante : il veut s'unir à elle pour y alimenter par une action profonde autant que mystérieuse la vie surnaturelle. Ce n'est pas même assez de parler d'union intime, car l'eucharistie a pour but de transformer progressivement l'homme en Jésus-Christ, de telle sorte qu'il vive de la vie même de Jésus-Christ, c'est-à-dire que tout en lui, pensées, sentiments, désirs, actions, soient conformes à Jésus-Christ. La réalité de cet effet est exprimée par les paroles du Sauveur : *Celui qui me mange vivra par moi.* Joa., VI, 58. Saint Thomas rend parfaitement raison de cette merveille, quand il dit, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 1, ad 2um, que ce sacrement ne confère pas seulement la grâce habituelle, mais qu'il excite le communiant à agir selon ce qui est écrit : *La charité de Jésus-Christ nous presse*, c'est-à-dire nous pousse à répondre à l'amour de Jésus-Christ par un amour sans cesse croissant. Cependant les autres sacrements ne font-ils pas, eux aussi, grandir la charité dans l'homme? Sans doute, mais l'eucharistie a pour but spécial d'exciter, d'enflammer la charité dans l'homme : c'est à ce but qu'est ordonnée la grâce sacramentelle de la communion et il

n'en est ainsi pour aucun autre sacrement. Le baptême, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXVIII, a. 3, ad 6um, est le sacrement de la foi, parce qu'il est comme une profession de foi, tandis que l'eucharistie est le sacrement de la charité qu'il signifie et produit en même temps.

b) En unissant ainsi le communiant avec Jésus-Christ, l'eucharistie unit en même temps les fidèles entre eux. — *a*. Cette union s'accuse visiblement par la participation de tous les fidèles, sans distinction de situation sociale, au même pain eucharistique. Saint Paul le rappelle aux Corinthiens, I Cor., X, 17, et les Pères aiment à développer cette pensée. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101; S. Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 216. — *b*. Mais l'eucharistie n'unit pas les fidèles seulement de cette façon purement extérieure, elle entretient en eux et augmente l'afflux de cette sève divine qu'est la charité dans tous les rameaux de cette vigne dont Jésus-Christ est le cep, Joa., XV, 1; par là, elle les relie plus fortement et plus intimement avec lui et aussi entre eux, puisque la charité envers le prochain jaillit nécessairement de celle envers Dieu. Ainsi, tous sont un en Jésus-Christ. Gal., III, 28. Il est donc naturel de chercher dans l'eucharistie le secret de tant d'actes héroïques de charité, non seulement envers Dieu, mais envers le prochain dont l'histoire de l'Église est pleine. — *c*. En un autre sens, plus il se fait dans l'Église de communions ferventes et plus le corps mystique de Jésus-Christ se perfectionne et s'édifie, grâce à son union plus étroite avec son chef. Cf. Eph., IV, 26; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. X, dub. IX.

c) L'union spirituelle se produit au même moment que l'union sacramentelle, c'est-à-dire, suivant l'opinion commune, à l'instant où les espèces consacrées sont reçues dans l'estomac du communiant. C'est à ce moment que l'âme reçoit l'augmentation de grâce sanctifiante ainsi que les dons habituels qui y sont joints. Une opinion, commune au temps de de Lugo, disp. XII, n. 46, soutient que les effets de l'eucharistie se prolongent aussi longtemps que la consécration des espèces dans le corps du communiant, en ce sens que, si durant ce temps les dispositions du sujet deviennent plus parfaites, il reçoit une nouvelle augmentation de grâce. Il est du moins hors de doute que les grâces actuelles accordées au sujet pendant que Jésus-Christ réside sacramentellement en lui le sont *ex opere operato*.

3° *L'eucharistie, aliment de la vie surnaturelle.* — Selon la parole de Notre-Seigneur, Joa., VI, 53, 54, son corps est un aliment réel, véritable, vivifiant, qui conserve la vie et la perfectionne. Le résultat de l'alimentation, c'est la nutrition qui se fait par l'assimilation. Or Jésus-Christ, devenu nourriture de l'âme, lui communique la vie divine et surnaturelle. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, p. 255-256; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 105. — La comparaison que font les Pères et les conciles entre les effets de l'eucharistie et ceux de la nourriture matérielle n'exprime qu'une très lointaine analogie. Les effets du sacrement sont beaucoup plus variés, bien plus complets et à certains égards ils sont totalement différents. — 1. L'aliment eucharistique n'est pas assimilable au sens matériel, car le corps et le sang sont intangibles et incorruptibles dans l'état sacramentel. — 2. Aussi, cet aliment n'a aucune action immédiate sur le corps, puisque c'est l'âme qu'il doit nourrir. — 3. Cette nourriture spirituelle ne se transforme pas en celui qu'elle nourrit, mais elle a au contraire la propriété d'assimiler à elle-même celui qui la mange. On prend ce pain, dit le pape Urbain IV, const. *Transiturus*, il n'est pas consommé, on le mange et il n'est pas altéré, parce qu'il ne s'assimile pas à celui qui le mange, mais il se l'assimile, s'il est dignement reçu. Tandis que dans la nutrition ordinaire la nourriture s'identifie au corps, le contraire se produit dans l'alimentation eucharistique : l'âme s'assimile à la nourriture, qui revêt une nouvelle forme. — 4. Jésus-Christ a attaché à sa chair, pour la vie surnaturelle des justes, toute la vertu de sa passion. Il n'est donc aucun besoin auquel l'eucharistie ne puisse donner satisfaction, dans une mesure qui n'a d'autre limite que celle des dispositions du sujet.

a) Le concile de Trente, sess. XIII, c. II, dit de l'eucharistie qu'elle préserve des péchés mortels. C'est en cela surtout que consiste l'effet de sustentation qui lui est attribué par rapport à la vie surnaturelle. Mais l'eucharistie ne peut-elle donc pas remettre les péchés mortels? Certes, répond saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 3, si elle ne les remet pas, ce n'est pas par défaut de puissance, c'est parce qu'instituée pour être une nourriture spirituelle et pour nous unir au Christ, elle suppose essentiellement la vie de la grâce. Pourtant si un pécheur repentant de sa faute s'approche de la sainte table avec une contrition qu'il croit véritable, mais qui, en réalité, n'est qu'une simple attrition, sa faute ne lui sera-t-elle pas remise? Saint Thomas, *ibid.*, ad 1um, répond affirmativement. Ce pécheur, dit-il, recevra du sacrement la grâce de la charité et la rémission de sa faute. Cette opinion est suivie par la généralité des théologiens thomistes, tandis que d'autres, tels saint Bonaventure, Vasquez, de Lugo, disp. XII, n. 1 sq., etc., soutiennent que dans ce cas la communion, sans être sacrilège, restera sans effet, à cause du péché qui lui fait obstacle. La première opinion a cet avantage de faciliter l'explication des textes de certains Pères, où il est dit sans aucune distinction que l'eucharistie remet les péchés. Cf. S. Ambroise, *De benedict. patriachar.*, c. V, *P. L.*, t. XIV, col. 686; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 75, *P. L.*, t. IV, col. 371; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. VI, c. LVI sq., *P. G.*, t. LXXIII, col. 582. En outre, l'opinion thomiste paraît mieux appuyée en raison. Les sacrements, dit le concile de Trente, sess. VII, can. 6, 7, confèrent la grâce à ceux qui n'y mettent point obstacle; or, dans le cas présent, le pécheur ne met aucun obstacle. Il est vrai que l'eucharistie n'a été instituée que pour alimenter la vie des justes, mais on voit par l'extrême-onction qu'un sacrement des vivants peut accidentellement remettre les fautes graves. L'opinion thomiste entraîne cette conséquence que si le pécheur susdit était à l'article de la mort sans pouvoir se confesser ni recevoir l'extrême-onction, l'eucharistie serait pour lui un sacrement d'absolue nécessité pour le salut. S. Alphonse, l. VI, n. 386. — *b*. Comment l'eucharistie préserve-t-elle des péchés mortels? De Lugo, disp. XII, n. 85, l'explique comme il suit : *a*. L'eucharistie apporte au communiant une abondante augmentation de grâce sanctifiante. — *b*. Elle est pour l'âme une source de délices qui diminuent l'attrait des tentations. — *c*. Elle met en fuite les démons, car elle est le signe de la passion du Christ, c'est-à-dire de son triomphe sur eux. Le pseudo-Jean Chrysostome surtout, *Homil. ad popul.*, au bréviaire LXI, samedi dans l'octave de la Fête-Dieu, développe cette vertu de l'eucharistie. — *d*. En raison de la familiarité qui s'établit entre Jésus-Christ et lui, le communiant reçoit des grâces spéciales de lumière, cf. Joa., VIII, 12; Luc., XXIV, 35, qui diminuent et apaisent les tentations. — *e*. Elle diminue la concupiscence et empêche ou affaiblit les révoltes de la chair comme l'enseigne l'Église, postcommunion du XXIVe dimanche après la Pentecôte.

b) L'eucharistie augmente la vie surnaturelle en un double sens : elle est en cette vie le sacrement de la perfection chrétienne et, très spécialement, le sacrement de la vie éternelle.

α. Pour recevoir l'eucharistie avec fruit, il faut déjà

vivre de la vie de la grâce ; à cette condition, l'eucharistie augmente cette grâce et, en soi, il n'y a aucune limite à cette augmentation à moins que les dispositions du sujet n'y mettent obstacle. De communion en communion, le pieux communiant peut donc croître en grâce autant qu'il le veut, car, dans la vie surnaturelle, la croissance possible est indéfinie. Ce sacrement, disait saint Thomas, *Opusc.*, LVII, *Offic. corporis Christi*, lect. VI, augmente les vertus et engraisse abondamment l'âme de toutes sortes de dons spirituels. Sous ce rapport, l'eucharistie surpasse de beaucoup les autres sacrements. En effet, si l'on excepte le baptême qui donne la capacité de recevoir l'eucharistie, les autres sacrements sont ordonnés à un but particulier, tandis que l'eucharistie développe la vie chrétienne dans toutes les directions où elle peut tendre. « Jésus-Christ, ainsi s'exprime saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. VIII, a. 1, ad 1um, est la source de la vie chrétienne; c'est pourquoi l'eucharistie perfectionne l'homme; elle est même la perfection des perfections; par elle, tous ceux qui reçoivent les autres sacrements sont confirmés dans leur fin. » Il est aisé d'en donner la raison. L'eucharistie a pour effet principal d'accroître et d'exciter dans l'homme la sainte charité; or la charité est le lien de toute perfection. Col., III, 14. Cf. Gihr, *Die heilige Sakramente*, t. II, § 25.

b. Le terme de la croissance dans la vie chrétienne est au ciel : par conséquent l'eucharistie est le sacrement de la vie éternelle. On arrive à la même conclusion en considérant que ce sacrement préserve l'âme des péchés mortels, c'est ce qu'exprime le prêtre en disant à chaque fidèle au moment où il communie : *Que le corps de Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle.* Du reste, en tant que sacrement d'union avec Jésus-Christ, l'une des fins de son institution doit être de conduire les fidèles à la consommation de cette union par la vision béatifique. Aussi le concile de Trente exhorte-t-il les fidèles à communier avec dévotion et respect, afin que « le pain céleste soit vraiment pour eux la vie et la santé perpétuelle de leur âme et que fortifiés par ce pain, ils puissent, au terme de leur pèlerinage durant cette vie misérable, parvenir à la patrie céleste où ils mangeront sans voiles le même pain des anges dont ils se nourrissent présentement sous les voiles sacramentels ». Ces paroles expliquent admirablement le nom de viatique donné à l'eucharistie et en quel sens elle est appelée, dans la liturgie, le gage de la gloire éternelle, antienne *O sacrum convivium*, et la figure de la vision béatifique. Postcommunion de la fête du corps du Christ. Les Pères ont abondamment écrit sur ce sujet. Cf. de Lugo, disp. XII, n. 89.

c) L'eucharistie délivre l'homme des péchés quotidiens, concile de Trente, sess. XIII, c. II, ou véniels. Elle est une nourriture, donc elle doit réparer les pertes quotidiennes ou, selon l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIX, a. 4, les pertes de chaleur vitale; or, dans l'ordre spirituel, ces pertes sont causées par les péchés véniels. L'eucharistie remet-elle les péchés véniels immédiatement, ou bien son action se borne-t-elle à exciter une charité plus vive qui déterminera le communiant à des actes par lesquels il obtiendra la rémission de ses fautes légères? Dans la première hypothèse, la rémission serait *ex opere operato*, dans la seconde, *ex opere operantis*. Suarez, *De virtute pænitentiæ*, disp. XII, sect. I, pense que l'eucharistie agit de l'une et l'autre façon; la seule condition à la rémission *ex opere operato* ou immédiate est que le communiant éprouverait un déplaisir, sinon formel, au moins virtuel, des fautes qui lui seront effacées par l'eucharistie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVII, a. 1; de Lugo, *De pænit.*, disp. IX, n. 29 sq.

En tant que sacrement, l'eucharistie n'a pas été instituée, comme le sacrifice de la messe, en vue d'un effet satisfactoire ; aussi, elle ne remet pas *ex opere operato* la peine temporelle due au péché. Elle contribue cependant à la rémission de cette peine *ex opere operantis*, en excitant dans le communiant la ferveur de la charité, et en le portant par là à des actes qui lui obtiendront, en proportion de leur ferveur, une certaine diminution de peine temporelle.

d) La délectation spirituelle produite par l'eucharistie, concile de Florence, *loc. cit.*, la suavité de ce sacrement, Urbain IV, const. *Transiturus*, les enivrantes délices qu'il fait éprouver, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, a. 1, ad 2um, toutes ces expressions que la liturgie se plaît à répéter, *Off. corp. Christi*, montrent assez combien cet effet de l'eucharistie est incontestable. D'après saint Thomas, *loc. cit.*, il découle de la vertu, que ce sacrement possède, d'exciter la charité à agir, c'est-à-dire de la rendre fervente. Il est naturel, en effet, que le communiant éprouve de la joie à posséder celui qu'il aime, s'il se rend compte du fait et du bienfait de cette possession. Ainsi : *a*. la délectation procède immédiatement des actes de foi et d'amour par lesquels le communiant goûte spirituellement la présence de Jésus-Christ en lui. Néanmoins cette délectation est un effet du sacrement, puisque c'est le sacrement qui meut le communiant à faire les actes susdits ; il suffit que celui-ci y coopère. — *b*. Diverses causes volontaires ou involontaires peuvent empêcher cette coopération du sujet : elles empêchent par le fait même la délectation d'être sentie. C'est ce qui a lieu si le sujet néglige de faire les actes en question, ou encore si son esprit est absorbé par des préoccupations ou par la maladie. — *c*. Mais, d'autre part, la délectation consécutive à la communion n'est pas nécessairement limitée au temps pendant lequel les espèces gardent leur consécration. De même que la bonne nourriture laisse une saveur agréable et un sentiment de bien-être, ainsi la grâce de l'eucharistie garde la vertu de réjouir spirituellement l'âme et la préserver contre les découragements. De Lugo, disp. XII, n. 97.

4° *Effets de la sainte eucharistie sur le corps*. — 1. Il est hors de doute que le corps et le sang du Sauveur n'exercent et ne subissent aucune action physique ou physiologique en ceux qui les reçoivent, et par suite qu'une union de ce genre ne saurait exister entre le communiant et Jésus-Christ. Les Pères enseignent, il est vrai, que, par la communion, notre chair est mêlée à celle de Jésus-Christ. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, LXXXII, *in Matth.*, *P. G.*, t. LVIII, col. 737; S. Grégoire de Nysse, *Or. catech.*, n. 37, *P. G.*, t. XLV, col. 94 sq., comme la cire se mêle à la cire sous l'action du feu, S. Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, XXVI, 27, *P. G.*, t. LXXII, col. 451, et que nous contractons avec Jésus-Christ un lien de consanguinité, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXII, n. 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1099, mais ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre. Les Pères n'ignoraient pas que le corps eucharistique de Jésus-Christ était une nourriture spirituelle et non pas matérielle, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, n. 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1119, aussi l'union qu'ils ont en vue est très différente de celle des aliments avec le corps. Par exemple, saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XLVI, *in Joa.*, *P. G.*, t. LIX, col. 260 sq., après avoir dit que Jésus-Christ mêle sa chair à la nôtre, non seulement en ce sens qu'il nous aime, mais d'une façon tout à fait réelle, ajoute que Jésus-Christ l'a voulu ainsi « pour que nous lui fussions unis comme le corps l'est à la tête ». Il s'agit visiblement ici de l'union mystique des membres de l'Église entre eux et avec le Christ, grâce à l'eucharistie, union que le même Père expose au long dans un autre endroit. *Homil.*, XXIV, *in I Cor.*, *P. G.*, t. LXI, col. 199 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie, *loc. cit.*, explique sa pensée d'une façon identique.

2. Or cette union ne borne pas ses effets à l'âme; ses

conséquences, pour chaque fidèle en particulier, s'étendent jusqu'au corps. En effet, d'après les Pères, en raison de cette union le fidèle est sanctifié corps et âme par l'eucharistie. Cf. S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* Il participe à l'incorruptibilité du corps du Christ; il est comme rétabli dans l'intégrité originelle. Cette dernière pensée est expliquée elle-même par les Pères de deux façons qui se complètent. — *a*) L'eucharistie, disent-ils, modère ou même éteint les feux de la concupiscence. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XLVI, *in Joa.*, *P. G.*, t. LIX, col. 261. — *b*) Surtout, l'eucharistie est un remède qui nous rend immortels, S. Ignace, *Ad Eph.*, n. 29, *P. G.*, t. V, col. 662; S. Justin, *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428-429; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XVIII, n. 5; l. V, c. II, n. 2, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1027, 1124-1128; une sorte de semence d'immortalité. S. Grégoire de Nysse, *Cat.*, 33, *P. G.*, t. XLV, col. 84; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, VI, 55, *P. G.*, t. LXIII, col. 559 sq. Cette propriété de l'eucharistie est développée dans beaucoup de Pères en commentaire de la promesse faite par Jésus-Christ, Joa., VI, 55, de ressusciter au dernier jour celui qui aurait reçu dignement son corps et son sang. Cf. Franzelin, *De eucharistiæ sacramento*, c. XIX; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 149, 160-162, 260-261.

3. Tous ces effets, avons-nous dit, découlent de cette union mystique que l'eucharistie entretient et resserre entre les fidèles et Jésus-Christ. En effet l'Écriture enseigne formellement : *a*) que l'Église est un corps dont les fidèles sont les membres et dont Jésus-Christ est le chef, Eph., I, 22; I Cor., XII, 12, 27, corps dont la vie surnaturelle lui vient de l'influx du chef auquel il est uni, Eph., IV, 15, 16; *b*) que cette unité de tous les fidèles en Jésus-Christ est symbolisée et maintenue par l'eucharistie. I Cor., X, 16, 17. Or, si le sacrement de baptême qui détermine cette union ne sanctifie pas seulement l'âme, puisque par lui les membres du chrétien deviennent le temple de Jésus-Christ, I Cor., VI, 11, 19, de même, la vie béatifique, qui est la raison d'être et la consommation de cette union, ne s'adresse pas seulement à l'âme; le corps y aura sa part. Il est donc manifeste que l'eucharistie, qui entretient cette union, étend ses effets également au corps. Du reste, cette union crée entre le fidèle et Jésus-Christ une sorte de parenté, de concorporéité même et de consanguinité, comme disent l'Écriture, Eph., V, 29, 30, et les Pères, qui est nettement symbolisée par la manducation sacramentelle du corps et du sang divins. Il en résulte que Jésus-Christ considère le corps des fidèles comme son propre corps et qu'il l'entoure d'une protection spéciale, Eph., VI, 29, pour le conduire jusqu'à la ressemblance parfaite avec son propre corps glorifié, dans l'état de résurrection glorieuse.

4. On peut concevoir un double mode d'action de l'eucharistie sur le corps : *a*) une action médiate consistant en ce que les grâces accordées au fidèle communiant l'aident à dominer la concupiscence, celle surtout de la chair; *b*) une action immédiate affaiblissant l'inflammabilité de telle ou telle nature vis-à-vis des excitations charnelles. Ce second mode d'action est certainement possible. Une vertu guérissante sortait du corps de Jésus-Christ, Luc., VI, 19; n'est-elle pas la même dans l'eucharistie? Le sacrement d'extrême-onction ne concourt-il pas efficacement à la guérison des malades, quand celle-ci est dans les desseins de Dieu? Il est certain que l'eucharistie agit tout au moins de la première manière et cela suffit pour justifier le nom qu'on lui donne de « vin qui produit les vierges ». Zach., IX, 17.

5. Certains théologiens, entre autres Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. III, effect. 9, ont imaginé que la résurrection glorieuse était due à une certaine qualité physique, laissée par l'eucharistie comme une sorte de semence dans le corps du communiant. Cette théorie, peu compréhensible en elle-même, ne repose sur aucun fondement théologique sérieux. La résurrection glorieuse s'explique très suffisamment par le titre que donne l'eucharistie, telle que Jésus-Christ l'a instituée, à ressusciter un jour glorieusement comme lui, en raison de l'union de quasi consanguinité qu'elle crée entre le communiant et lui. La chair et le sang de Jésus, donnés sur la croix pour la vie du monde, sont donnés dans l'eucharistie pour entretenir dans les âmes la vie divine, gage de la résurrection glorieuse. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 454, 461; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 97-100.

5° *Questions connexes.* — 1. Tandis que, dans les autres sacrements, c'est le signe sensible qui est cause de la grâce, dans l'eucharistie, c'est Jésus-Christ lui-même, dans son état sacramentel, qui opère les effets de l'eucharistie. D'une façon plus précise, c'est le Verbe de Dieu qui agit ici en se servant de sa nature humaine comme d'un instrument qui lui est hypostatiquement uni. De là vient que la chair de Jésus-Christ est appelée si souvent une chair vivifiante. Cf. la définition contre Bérenger, Denzinger, n. 298. — 2. Ainsi que ceux des autres sacrements, les effets de l'eucharistie répondent au degré de disposition du sujet. Sans doute, pour communier avec fruit, il suffit d'être en état de grâce, mais ce n'est point assez pour recueillir des fruits abondants. Il faut, en outre, éviter en communiant les négligences, les inattentions, les pensées qui seraient des péchés véniels : l'effet du sacrement, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, a. 8, serait empêché en partie, l'on ne ressentirait point la douceur spirituelle du banquet eucharistique. Il faut aussi une disposition actuelle fervente et une coopération aux grâces de la communion fidèle et continue. L'importance de ce point est telle que saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II, pense qu'une communion bien préparée produit bien plus d'effet que de nombreuses communions faites avec négligence. C'est pourquoi l'Église, décret sur la communion fréquente, Denzinger, n. 1086, veut que la fréquence des communions se gradue pour les fidèles d'après le degré de leur dévotion et le soin qu'ils apportent à se préparer. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. — 3. Certains effets de la communion sont réversibles sur d'autres fidèles que le communiant, à la volonté de celui-ci. L'augmentation de grâce sanctifiante, les grâces actuelles venant du sacrement, en un mot, tous les effets *ex opere operato* sont nécessairement personnels au communiant et incessibles; mais la communion avec tout le cortège d'actes de ferveur qui l'accompagnent a devant Dieu une grande valeur impétratoire et satisfactoire. C'est cette valeur qui est à la disposition du communiant pour être appliquée en vertu de la communion des saints aux fidèles vivants ou aux âmes du purgatoire pour lesquels la communion est offerte.

1° *Partie dogmatique.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, LXXX, ainsi que tous ses commentateurs; De Lugo, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*; Franzelin, *De eucharistiæ sacramento*; Gihr, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 22 sq.

2° *Partie morale et canonique.* — S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II; Berardi, *Praxis confessariorum*, passim; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III; Gasparri, *Tractatus canonicus de eucharistiæ sacramento*; *Kirchenlexikon*, t. III, art. *Communion*.

3° *Partie historique.* — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*; Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*; Denzinger, *Ritus orientalium*; Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1885, t. I, p. 279-445; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872, p. 212-244.

H. MOUREAU.

II. COMMUNION FRÉQUENTE. — Dans le langage actuel des théologiens, surtout depuis l'époque de saint Alphonse de Liguori, on est convenu de réserver le nom de communion fréquente à celle qui est faite au moins plusieurs fois par semaine, avec les dispositions nécessaires pour en assurer l'utilité pratique. — I. Excellence et utilité pratique. II. Dispositions requises pour qu'elle soit fructueuse. III. Règles pratiques qui en doivent diriger l'usage.

I. EXCELLENCE ET UTILITÉ PRATIQUE. — *I. DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.* — 1° L'analogie établie par Jésus entre la nourriture corporelle et l'eucharistie, nourriture spirituelle de l'âme, Joa., VI, 48 sq., entraîne quelque ressemblance, non seulement dans les effets de chacune, mais encore dans leur fréquentation. Puisque la nourriture corporelle doit être prise chaque jour pour réparer les pertes quotidiennes, il convient que l'eucharistie, destinée à réparer et à augmenter les forces spirituelles, soit aussi reçue avec quelque fréquence. Mais rien n'autorise à franchir les limites de la simple analogie. L'absence de parité est d'ailleurs évidente, puisque la loi de l'Église s'oppose à ce que l'eucharistie soit habituellement reçue, comme le pain matériel, plusieurs fois le jour. Or, d'une simple analogie l'on ne peut conclure que Jésus insinue ou recommande, par le fait même, la communion quotidienne. L'on doit cependant reconnaître que rien n'exige nécessairement une fréquentation restreinte. Aussi quand nous avons appris de l'Église combien est recommandable la communion fréquente ou quotidienne faite dignement, il nous est permis, en revenant au c. VI de saint Jean, d'en déduire une recommandation implicite de la communion fréquente. Cette déduction est autorisée par le catéchisme du concile de Trente qui insiste sur la comparaison entre la fréquence de la nourriture corporelle et celle de l'eucharistie : *Quare parochi parati erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulos dies alimentum subministrare necessarium putant, ita etiam quotidie hoc sacramento alendæ et nutriendæ animæ curam non abjiciant, neque enim minus spirituali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est.* Part. II, n. 63.

2° Le pain quotidien que Jésus nous a enseigné à demander dans l'oraison dominicale, Luc., XI, 3, est-il, au sens littéral immédiat, le pain eucharistique dont la réception quotidienne est ainsi manifestement conseillée à tous les chrétiens? — 1. L'expression de saint Matthieu, VI, 11, *panem supersubstantialem*, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, et celle de saint Luc, XI, 3, *panem nostrum quotidianum*, ne signifient point par elles-mêmes le pain eucharistique. D'après l'usage scripturaire, *panis* exprime habituellement la nourriture corporelle. L'épithète ajoutée signifie que cette nourriture est demandée d'une manière temporaire pour le jour même autant qu'elle est nécessaire ou comme indispensable pour notre subsistance. Knabenbauer, *Evangelium secundum S. Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 261-262. Rien dans le contexte immédiat ne suggère un autre sens. — 2. Il n'y a non plus aucun fondement solide dans la tradition en faveur du sens littéral immédiat. Il est vrai que beaucoup de Pères et d'auteurs ecclésiastiques ont donné à l'eucharistie le nom de pain quotidien et ont entendu en ce sens, partiellement du moins, la quatrième demande de l'oraison dominicale, notamment Tertullien, *De oratione*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 1161; S. Cyprien, *De oratione dominica*, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 531 ; le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25, *P. L.*, t. XVI, col. 452; S. Hilaire de Poitiers, *Fragment.*, VII, *P. L.*, t. X, col. 725; S. Jérôme, *Commentaria in Ezechielem*, l. VI, c. XVIII, *P. L.*, t. XXV, col. 175; S. Chromace d'Aquilée († 407), *In Evangelium S. Matthæi*, tr. XIV, c. V, *P. L.*, t. XX, col. 361 ; S. Augustin, *Serm.*, LVII, c. VII; LVIII, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 389, 395 ; ailleurs le saint docteur soutient ce sens conjointement avec deux autres sens. *De sermone Domini in monte*, l. II, n. 26, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1280; Cassien, *Collat.*, IX, *De oratione*, c. XXI, *P. L.*, t. XLIX, col. 794 sq. ; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXVII, LXVIII, LXXI, *P. L.*, t. LII, col. 392, 395, 402 ; S. Ildefonse de Tolède, *Liber de cognitione baptismi*, c. CXXXVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 168 sq. ; Walafrid Strabon († 849), *Glossa ordinaria in Evangelium Matthæi*, *P. L.*, t. CXIV, col. 102; Haymon de Halberstadt, *Homil.*, XIII, *De sanctis*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 802; Hugues de Rouen († 1164), *De fide catholica et oratione dominica*, n. 6, *P. L.*, t. CXCIII, col. 1333; Gunther, moine cistercien († 1212), *De oratione, jejunio et eleemosyna*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. CCXII, col. 185 sq. ; Innocent III († 1216), *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. CCXVII, col. 885; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 10, ad 1um; *Opuscul.*, VII, *Expositio devotissima orationis dominicæ, quarta petitio*; on cite saint Bonaventure, *Expositio orationis dominicæ*, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 654, mais il est plus probable que cet opuscule n'est pas de lui ; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, Douai, 1613, p. 301; Suarez, *In IIªm IIæ*, *De oratione*, l. III, c. VIII, n. 18 sq. Mais ces auteurs, particulièrement saint Augustin et saint Thomas, ne soutiennent pas ce sens d'une manière exclusive : ils admettent en même temps celui de pain matériel, nourriture du corps, et celui de pain spirituel de la parole de Dieu, nourriture de l'intelligence par la foi. Ils n'affirment point non plus que le sens de pain sacramentel est le sens littéral immédiat. — 3. Bien que le sens littéral immédiat ne soit point la demande du pain eucharistique, il n'est point interdit d'admettre cette interprétation au moins accessoirement, comme une déduction autorisée par les recommandations formelles de Jésus-Christ et de son Église louant et conseillant la réception quotidienne du pain eucharistique. C'est vraisemblablement en ce sens que parle le catéchisme du concile de Trente, dans l'explication de l'oraison dominicale, part. IV, n. 40, et qu'ont parlé les Pères et les théologiens précédemment cités.

II. DOCTRINE TRADITIONNELLE. — 1° *Pendant les deux premiers siècles.* — Au Ier siècle, aucun document ne démontre positivement que les fidèles avaient coutume de communier chaque jour. Le texte de saint Paul : *Convenientibus ergo vobis in unum jam non est dominicam cænam manducare*, I Cor., XI, 20 sq., quelque opinion que l'on adopte sur l'existence ou sur la nature de l'agape à l'époque apostolique, suppose le fait de la communion eucharistique à chaque réunion des fidèles, mais ne donne aucune indication sur la fréquence de ces réunions. Le texte des Actes, II, 42 : *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus*, manifeste la pratique de la communion, sans en faire connaître la fréquence, tandis que Act., XX, 7 sq. : *Una autem sabbati cum convenissemus ad frangendum panem*, autorise simplement à affirmer que les fidèles se réunissaient habituellement le dimanche et qu'ils y participaient à la *fractio panis*. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 33-39.

Vers la fin de l'époque apostolique, la Didachê, XIV, ne parle que de la réunion du dimanche où les fidèles participaient à la *fractio panis* : Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 32. Tout en ne donnant aucune indication positive en faveur de la communion quotidienne à l'époque apostolique, ces documents la favorisent cependant pour les époques subséquentes. Car une fois admis ce principe que la *fractio panis* est associée à chaque réunion des fidèles, ces réunions devenant plus fréquentes, la communion devait, dans la mesure du

possible, continuer à y être persévéramment associée.

Quant au 10e canon apostolique privant de la communion les fidèles qui entrant dans l'église et y écoutant les Écritures n'y persévèrent point dans la prière et n'y reçoivent point la sainte communion, Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 619; Mansi, t. I, col. 32, quel que soit son sens précis, il ne peut prouver l'obligation de la communion quotidienne au Ier ou au IIe siècle, puisqu'il n'est pas antérieur au IIIe siècle, au jugement des meilleurs critiques. Voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1608 sq.

Au IIe siècle, saint Justin († 163) donne le même témoignage que la Didaché. Le jour des réunions est celui qu'on appelle le jour du soleil. L'ordre suivi dans ces réunions comporte la distribution de l'eucharistie à ceux qui sont présents et son envoi aux absents. *Apol.,* I, n. 67, *P. G.,* t. VI, col. 427. A la fin du IIe siècle, Tertullien suppose le fait de la pratique fréquente de la communion, en outre du dimanche, aux jours de station où le jeûne est prescrit, et qui avaient régulièrement lieu le mercredi et le vendredi. *De oratione,* c. XIX, *P. L.,* t. I, col. 1182; *De corona,* c. III, *P. L.,* t. II, col. 79. La même conclusion se dégage du fait de la communion habituelle à domicile, en dehors du cas de maladie. *Ad uxorem,* l. II, c. V, col. 1296. Pour écarter les chrétiens de l'idolâtrie, Tertullien parle de leurs mains qui, chaque jour, touchent le corps du Seigneur. *De idololatria,* c. VII, *P. L.,* t. I, col. 669. D'autre part, jusqu'à ce témoignage de Tertullien, nous n'avons aucune preuve en faveur de la communion habituelle à domicile. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. Toutefois en concluant qu'aucun document des deux premiers siècles, jusqu'au texte de Tertullien que nous venons d'indiquer, ne prouve la coutume de la communion quotidienne, l'on ne peut affirmer qu'elle n'a nullement existé ni par conséquent rejeter absolument les assertions opposées que l'on rencontre dans les auteurs subséquents.

2° *Du IIIe au Ve siècle.* — 1. *Faits positifs.* — Saint Hippolyte, au rapport de saint Jérôme, *Epist.,* LXXI, n. 6, *P. L.,* t. XXII, col. 672, avait écrit sur la question *de eucharistia an accipienda quotidie.* En Afrique, dès le milieu du IIIe siècle, au témoignage de saint Cyprien († 258), l'on communiait chaque jour à moins que l'on ne fût empêché par quelque faute particulièrement grave : *Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviori delicto, dum abstenti et non communicantes a cælesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur. De oratione dominica,* c. XVIII, *P. L.,* t. IV, col. 531. Pour prouver que, dans le danger pressant de la persécution, les soldats du Christ doivent se préparer au combat, l'évêque de Carthage leur fait considérer *se quotidie calicem Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere. Epist.,* LVI, *ad Thibaritanos,* n. 1, *P. L.,* t. IV, col. 350. Cet usage existait encore en Afrique au Ve siècle, au témoignage de saint Augustin. Examinant si la quatrième demande de l'oraison dominicale doit s'entendre du pain eucharistique, *pro sacramento corporis Christi quod quotidie accipimus,* il exclut de tout droit à cette interprétation les peuples orientaux chez qui le grand nombre ne pratiquent point la communion quotidienne : *De sacramento autem corporis Domini non moveant quæstionem qui plurimi in orientalibus partibus non quotidie cænæ dominicæ communicent.* Des autres pays ou au moins du sien, Augustin ne raisonne point de même. Supposant le fait de la communion quotidienne, il présente contre l'interprétation eucharistique de *panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* cette difficulté que l'oraison dominicale ne pourrait plus être récitée qu'une fois par jour, à moins que l'on communie seulement dans la dernière partie du jour. Finalement cependant il admet l'interprétation eucharistique conjointement avec les deux autres : *Oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacratum visibilem, et invisibilem verbi Dei. De sermone Domini in monte,* l. II, c. VII, n. 25 sq., *P. L.,* t. XXXIV, col. 1280. D'ailleurs, dans deux sermons, Augustin affirme nettement l'interprétation eucharistique. *Serm.,* LVII, c. VII; LVIII, c. IV, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 389, 395. Cependant, il connaît les usages différents des Églises. *Alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico, alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico. Epist.,* LIV, n. 2, *P. L.,* t. XXXVI, col. 200. Cf. *In Joa.,* tr. XXVI, n. 15, *P. L.,* t. XXXV, col. 1614. Il recommandait la communion quotidienne : *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Serm.,* CCXXVII, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1099. Pendant cette même période, la coutume de la communion quotidienne paraît aussi s'être maintenue à Rome et en Espagne où elle existait encore vers la fin du IVe siècle, au rapport de saint Jérôme. *Epist.,* XLVIII, n. 15; LXXI, n. 6, *P. L.,* t. XXII, col. 506, 672. Un texte curieux et peu connu, qui la relate, se trouve dans la *Vita sanctæ Melaniæ junioris,* l. II, n. 32, écrite par Gérontius, prêtre contemporain de la sainte († 439), publiée dans les *Analecta bollandiana,* 1889, t. VIII, p. 57, et éditée par le cardinal Rampolla, *Santa Melania giunore senatrice romana, Documenti contemporanei e note,* in-fol., Rome, 1905, p. 36. L'auteur raconte de sainte Mélanie : *Nunquam hæc cibum corporalem accepit, nisi prius corpus Domini communicasset, quod maxime propter tutelam animæ percipiebat quamquam et consuetudo Romanis sit per singulos dies communicare.* Et l'auteur anonyme rattache la coutume romaine de la communion quotidienne à saint Pierre et à saint Paul. La pratique de sainte Mélanie, toute singulière qu'elle était à Jérusalem, était conforme aux habitudes romaines et ne comportait qu'une seule communion par jour, car à la fin de sa vie, la sainte jeûnait toute l'année cinq jours de la semaine et ne prenait qu'un seul repas par jour. Cf. card. Rampolla, *op. cit.,* p. 227. D'autre part, cette sainte, si patiente et si douce, *ne haberet diabolus aliquam adversus eam accusationem nunquam irata adversus aliquam communicavit nisi prius reconciliasset, etiam si culpa fuisset alterius.* Saint Chromace d'Aquilée, contemporain de saint Jérôme, *Tract.,* XIV, *in Ev. Matth.,* c. V, *P. L.,* t. XX, col. 361, affirme la communion quotidienne, qu'il recommande, et il conseille de prier, *ut hunc panem cælestem quotidie mereamur accipere, ne, aliquo interveniente peccato, corpore Domini separemur.* On ne peut apporter comme preuve le sermon XXV attribué à saint Ambroise, *P. L.,* t. XVII, col. 656, suivant lequel tous les chrétiens doivent communier en carême chaque jour, ou au moins chaque dimanche, à moins que le prêtre connaissant l'état de leur conscience ne les en dissuade. A cause de ces communions, les époux doivent garder la continence jusqu'après l'octave de Pâques. Ce sermon est d'une époque bien postérieure à saint Ambroise, comme le prouvent plusieurs traits caractéristiques d'un autre âge, notamment la permission de prendre le repas à l'heure de none aux jours de jeûne. Quant au texte : *Sic vive ut quotidie merearis accipere, De sacramentis,* l. V, c. IV, n. 25, *P. L.,* t. XVI, col. 452, il n'est point non plus de saint Ambroise. Cet ouvrage, qui n'est qu'une imitation du *De mysteriis* de saint Ambroise, est d'un auteur du Ve ou du VIe siècle. Il n'est qu'un seul passage authentique où Ambroise parle de la fréquentation de la communion, celui où il représente l'Église exhortant ses enfants à accourir au sacrement

de l'eucharistie, ce qui ne peut guère signifier que l'empressement réel à la fréquenter. *Unde et Ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos ut ad sacramenta concurrant dicens : Edite proximi mei et bibite et inebriamini fratres mei.* Cant., v, 1. *De mysteriis*, c. IX, n. 58, *P. L.*, t. XVI, col. 408. Cf. aussi *In Ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 26, 28, 48, *P. L.*, t. XV, col. 1461, 1462, 1514. A Milan, la messe était quotidienne, il eût été logique que les fidèles communiassent chaque jour. Ils ne le faisaient pas. Les exhortations oratoires de saint Ambroise le prouvent, et l'auteur du *De sacramentis, loc. cit.*, reproche à ses lecteurs, qui sont Italiens, de ne communier qu'une fois par an, comme les Grecs. Cf. D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 1419.

En Égypte, au IIIe siècle, Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 23, *P. G.*, t. IX, col. 628, déclare que Jésus-Christ se donne tous les jours en pain et en breuvage d'immortalité. Origène, *In Gen.*, homil. X, *P. G.*, t. XII, col. 218, rapporte que les chrétiens mangent chaque jour la chair de l'Agneau. Nous n'avons pas de preuve positive qu'il en était de même dans tout l'Orient à cette époque. Au IVe siècle, en Asie-Mineure, au témoignage de saint Basile, les fidèles communiaient quatre fois la semaine, le dimanche, le quatrième jour, le jour de la παρασκευή et le sabbat, sans compter les jours où l'on célébrait la mémoire de quelque saint. Il reconnaît qu'il serait bon et utile de communier tous les jours. En outre des jours de synaxe, chaque fidèle pouvait se communier soi-même, en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi faisaient les moines dans la solitude; à Alexandrie et en Égypte, les laïques se communiaient à la maison, quand ils voulaient. D'ailleurs, il est bon et utile de communier chaque jour et de prendre sa part du corps et du sang du Christ. *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484 sq.

Vers la même époque, à Constantinople, la pratique de la communion fréquente n'était pas universelle. Saint Jean Chrysostome constate que beaucoup ne participaient alors au sacrifice eucharistique qu'une fois par an, d'autres le faisaient deux fois, d'autres fréquemment. *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. On ne communie qu'à l'Épiphanie, au carême et à Pâques. Le sacrifice a lieu tous les jours, et personne ne participe à l'autel, même de ceux qui ne sont pas pénitents publics. *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, 5, *P. G.*, t. LXII, col. 28, 29. En même temps qu'il blâme la négligence de ceux qui ne communient qu'une fois par an, ou de ceux qui fréquentent ce sacrement plutôt par habitude que par dévotion véritable, il loue la communion quotidienne pour ceux qui s'en approchent dignement. *Homil. de beato Philogonio*, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 755; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXVIII, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 233; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. Cependant la communion fréquente, quotidienne même, n'était pas inconnue plus tard. Barsanuphe, vers 530, Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, p. 70. Mais pendant toute cette période en Orient la pratique de la communion quotidienne fut assez générale chez les solitaires et chez les moines. Rufin, *Historia monachorum*, c. II, VII, *P. L.*, t. XXI, col. 406, 419; *Historia lausiaca*, c. IX, LII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1027, 1147; Théodore Studite, *Epist.*, l. I, epist. LVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1116; dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1901, p. 352. Cependant dans les monastères d'Égypte les moines se réunissaient à l'église pour y célébrer les saints mystères et y communier seulement deux fois la semaine, le samedi et le dimanche. Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 115; *Collat.*, XIII, c. XXI, n. 15, col. 1117. Dans quelques monastères, la communion n'avait lieu que le dimanche. *Collat.*, XXIII, col. 1278 sq. On remarquera dans ce dernier texte les paroles de l'abbé Théonas rapportant le fait que plusieurs moines communiaient seulement une fois par an, par un respect exagéré pour ce sacrement qu'ils considéraient plutôt comme la récompense d'une très haute sainteté, que comme un moyen d'y tendre plus efficacement. *Alioquin nec anniversaria quidem digne est præsumenda communio, ut quidam faciunt qui in monasteriis consistentes, ita sacramentorum cælestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut æstiment ea nonnisi sanctos atque immaculatos debere præsumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant*, col. 1279. En même temps que nous constatons dans ces moines égyptiens la thèse que soutiendra Arnauld au XVIIe siècle, nous entendons de l'abbé Théonas le principe par lequel les théologiens catholiques réfuteront l'erreur janséniste : la communion n'est point la récompense de la vertu, mais un moyen très efficace de la réaliser plus parfaitement.

Conclusion. — De l'ensemble des faits que nous venons de rappeler se dégage cette conclusion très assurée qu'une telle pratique de la communion fréquente ou quotidienne était au moins implicitement approuvée par l'Église qui ne saurait en matière aussi grave permettre, louer ou recommander un usage contraire aux volontés de Jésus-Christ.

2. *Enseignement doctrinal.* — En dehors de l'enseignement implicitement contenu dans l'approbation de la pratique de la communion fréquente, tout l'enseignement positif sur la fréquentation de l'eucharistie se résume dans quelques textes de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de saint Augustin et dans celui de Gennade. Saint Jean Chrysostome insiste particulièrement sur les dispositions que l'on doit apporter à la communion : vie exempte de reproches et remplies de bonnes œuvres, pureté d'âme et piété. Avec ces dispositions on peut en toute sécurité communier chaque jour. *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXVIII, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 233; *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 28-29; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. Il faut aller à la communion sans péché, après s'être corrigé et avoir purgé sa conscience. *In illud : Vidi Dominum*, homil. VI, n. 4, *P. G.*, t. LIV, col. 140. Saint Jérôme avait déclaré que l'usage du mariage empêchait les époux de recevoir la communion. *Cont. Jovinian.*, l. I, n. 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 220. Des maris le lui reprochèrent. Il s'en expliqua. *Epist.*, XLVIII, *ad Pammach.*, écrite en 393, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 505-506. Si la prière est interdite par saint Paul, I Cor., VII, 5, après l'usage du mariage, *a fortiori* la communion. Il connaît la pratique romaine de la communion quotidienne : *quod non reprehendo nec probo : unusquisque enim in suo sensu abundet.* Mais les époux qui, après l'usage du mariage, n'oseraient pas visiter les tombeaux des martyrs, aller à l'église pour y communier, communieraient à la maison? *Quod in ecclesia non licet, domi non licet. Nihil Deo clausum est, et tenebræ quoque lucent apud Deum. Probet se unusquisque et sic ad corpus Christi accedit; non quod dilatæ communionis unus dies aut biduum sanctiorem efficiat christianum, ut quod hodie non merui, cras vel perendie merear, sed quod dum doleo me non communicasse corpori Christi, abstineam me paulisper ab amplexu uxoris : ut amori conjugis amorem Christi præferam. Durum est, et non ferendum est...* Dans une autre lettre, de 398, *Epist.*, LXXI, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672, il déclare qu'on peut suivre les coutumes de chaque pays. Dans son homélie *De Exodo in vigilia paschæ*, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 409-410, il exige encore des époux la continence avant la communion. Saint Augustin est plus formel. Consulté

sur la conduite à tenir vis-à-vis de diverses coutumes sur la fréquence de la communion, il expose deux opinions divergentes. Suivant les uns, l'on doit choisir des jours où l'on vive plus purement pour approcher dignement d'un si grand sacrement. D'autres croient qu'un tel remède spirituel doit être pris chaque jour, à moins qu'au jugement de l'évêque on ne doive être momentanément privé de la communion, privation qui doit se prolonger jusqu'à la réconciliation faite par l'évêque : *Ceterum si tanta peccata non sunt ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a quotidiana medicina dominici corporis separare.* Voici le jugement porté par saint Augustin. Aucune de ces deux opinions ne manque à l'honneur dû au corps et au sang du Sauveur. Comme Zachée et le centurion ont tous deux honoré le Sauveur *diverso et quasi contrario modo,* ces deux opinions honorent ce sacrement, l'une en n'osant point par respect le recevoir chaque jour, l'autre dans le but de l'honorer n'osant l'omettre un seul jour. Aucune de ces dispositions n'est blâmable. Une seule chose est à blâmer, le mépris pour cette divine nourriture : *Contemptum solum non vult cibus iste, sicut nec manna fastidium.* Finalement, Augustin ne tranche point le débat. Il juge plus sage de permettre à chacun d'agir selon qu'il le croit meilleur : *Rectius inter eos fortasse quispiam dirimit litem qui monet ut præcipue in Christi pace permanent : faciat autem unusquisque quod secundum suam pie credit esse faciendum.* Ce qui est nécessaire, c'est de recevoir toujours l'eucharistie, *absque condemnatione nostri et pungente conscientia. Epist.*, LIV, c. II sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 200 sq. Ce texte authentique de saint Augustin s'accorde substantiellement avec un passage qu'on lui a longtemps attribué et qui est en réalité de Gennade († 493) : *Quotidie eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vitupero. De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1217. Mais Gennade ajoute cette pensée qui n'est point formulée par Augustin : *Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit.*

3° *Du Ve au XIIIe siècle.* — 1. *Faits positifs.* — Pendant cette période, mais surtout à partir du IXe siècle, l'on constate presque partout une diminution dans la fréquence des communions parmi les fidèles. Dans le IIe synode, tenu par saint Patrice (de 450 à 462), can. 22, il est ordonné d'examiner ceux qui communient la nuit de Pâques, car quiconque ne communie pas, ne doit pas être regardé comme croyant. Mansi, t. VI, col. 525. Cette diminution est supposée dans les Gaules au VIe siècle par le canon 18e du concile d'Agde en 506, statuant que les laïques qui ne communieront pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte ne soient point réputés catholiques ni comptés parmi eux. Labbe-Cossart, t. V, p. 524. Saint Césaire d'Arles († 543), recommandant aux époux la continence plusieurs jours avant la communion, *Serm.*, CCXCII, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2298, suppose au moins un certain intervalle entre les communions. Du reste, on ne communiait alors qu'aux grandes fêtes. Voir t. II, col. 2183.

Au VIIIe siècle, chez les Anglo-Saxons, saint Bède († 735) déplore que la pratique de la communion quotidienne soit *per incuriam docentium* presque inconnue, à tel point que ceux qui ont le plus de religion communient seulement à Noël, à l'Épiphanie et à Pâques. En même temps, Bède constate qu'à cette époque c'était encore la coutume pour la plupart des fidèles à Rome de communier tous les dimanches et aux fêtes des apôtres. *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 665 sq. Le synode de Cloveshoé, tenu en 747, déclare qu'il faut exhorter à la communion fréquente, non seulement les enfants qui ne sont pas encore tombés dans le péché de la luxure, mais aussi les adultes mariés et non mariés qui cessent de pécher. Can. 23, Mansi, t. XII, col. 412. Saint Chrodegang, évêque de Metz († 766), déclare que le clerc, qui n'est pas empêché par ses fautes, peut communier tous les dimanches, ainsi qu'aux fêtes principales. *Regula,* n. 14, Mansi, t. XIV, col. 320. Le synode diocésain de Ratisbonne (799), n. 6, se plaint que des fidèles passent l'année entière sans communier, alors qu'ils devraient le faire chaque semaine. Il demande seulement qu'ils le fassent toutes les trois ou quatre semaines, en s'y préparant par la confession et la continence, tandis que, ajoute-t-il, les Grecs, les Romains et les Francs communient tous les dimanches. Mansi, t. XIII, col. 1027.

Chez les Francs, le IIIe concile de Tours en 813, canon 50e, rappelle de nouveau l'obligation de communier au moins trois fois dans l'année. Mansi, t. XIV, col. 91. La même année, celui de Chalon-sur-Saône n'impose que la communion du jeudi-saint, à l'exception encore des grands pécheurs. Can. 47, Mansi, *ibid.*, col. 103-104. Un capitulaire d'Aix-la-Chapelle (828) recommande de communier *sæpius* et de s'y préparer avec soin. *P. L.*, t. XCVII, col. 591. Les capitulaires d'Ansegise (829) ordonnent de communier au moins trois fois par an. *Ibid.*, col. 547-548. En 836, le IIe concile d'Aix-la-Chapelle demande que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche : *Sane communicatio corporis Domini omni die dominica debuit celebrari. Ideoque necesse est quantum ratio permittit ut moderna corrigatur consuetudo ne forte qui longe est a sacramentis quibus est redemptus longe sit a salute quam fuerat consecutus,* c. III, can. 32. Mansi, t. XIV, col. 694. Quelques années plus tard, Jonas d'Orléans († 844) déplore que la plupart des fidèles s'éloignent de ce sacrement à l'exception de trois fêtes où ils s'en approchent plutôt par habitude que par dévotion. *De institutione laicali,* l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. CVI, col. 202. Vers la fin du IXe siècle, Vulfrade, évêque de Bourges († 876), dans une lettre pastorale à ses curés et à ses diocésains demande seulement que les fidèles, à l'exception des pénitents publics, communient dignement aux trois solennités de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. *Epistola pastoralis ad parochos et parochianos suos, P. L.*, t. CXXI, col. 1140 sq. Hérard, évêque de Tours, obligeait, semble-t-il, à la communion mensuelle : *Ut tertia dominica vel quarta communicent, abstinentes se a luxuria propriisque uxoribus et reliquis illicitis nisi forte criminalibus culpis sint impliciti. Capitula,* 53, *ibid.*, col. 768. Le *Pænitentiale Bigotianum I,* qui représente la discipline de l'Église franque, contient cette déclaration : *Qui tribus dominicis non communicaverint, excommunicantur.* Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche,* Halle, 1851, p. 448. En 866, saint Nicolas Ier, *Responsa ad consulta Bulgarorum,* n. 9, Mansi, t. XV, col. 406, déclare que le fidèle qui est sans péché mortel doit communier tous les jours pendant le carême, mais qu'il doit aussi pendant ce temps s'abstenir du mariage.

Au Xe siècle, Atton de Verceil († 961), *Capitulare,* c. LXXIII, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 42, rappelle simplement le concile d'Agde de 506 prescrivant de communier aux trois fêtes de Noël, Pâques et la Pentecôte. Cf. Réginon de Prüm, *De eccles. disciplinis,* l. I, 58; l. II, 56, *P. L.*, t. CXXXII, col. 189, 285. De même Ratier de Vérone († 974), *Synodica ad presbyteros,* n. 10, recommande à ses prêtres d'avertir tous les fidèles de recevoir le corps et le sang du Seigneur, *quater in anno, id est, Natali Domini et Cæna Domini, Pascha et Pentecoste. P. L.*, t. CXXXVI, col. 562. Le concile d'Ansa (994) ordonne à tous, sauf aux excommuniés, de communier tous les dimanches de carême, le jeudi-saint, le vendredi-saint, le samedi-saint et toute la semaine de Pâques. Le jeûne et la continence, imposés pendant tout le carême, servaient de préparation. Beaucoup de moines et de veuves saintes communient tous les jours. Il y a un double

danger à éviter, le premier de communier sans la pureté voulue et avec négligence, le second de s'abstenir trop de la communion. Can. 41, 44, Mansi, t. XIX, col. 192. Dans un prône, qui est vraisemblablement de la fin du XIe siècle et qui a été extrait par dom Morin, *Revue bénédictine*, 1905, p. 520, du ms. latin 12612 de la Bibliothèque royale de Munich, du commencement du XIIe siècle, on lit cette recommandation : *Corpus Domini et sanguinem indigne accipere non præsumite, sed tamen in singulis dominicis diebus quadragesimæ et in cena Domini et in pentecosten et in natale Domini, et sæpe, si ita evenit, communicate, et ante et post a fornicatione et a fomitu vos continete semper, vel saltem per quatuor vel tres dies.* Dans la suite, p. 521, on lit encore : *Somniis aut uxoribus polluti, non cito ecclesiam nisi post dignam pænitentiam intrate, nec in illa die corpus Domini accipite.*

Au XIIe siècle, le synode de Gran (1124) ordonne à tout le peuple de communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, après avoir fait pénitence, et aux clercs *in omnibus majoribus festis.* Mansi, t. XXI, col. 100. Saint Otton de Bamberg († 1139), tout en louant la communion fréquente dans une instruction à son Église naissante de Poméranie, demande seulement que ses nouveaux fidèles se confessent et communient trois ou quatre fois par an s'ils ne peuvent le faire plus souvent et qu'ils assistent fréquemment à la messe où ils s'associeront à la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos, P. L.*, t. CLXXIII, col. 1358. Robert Pulleyn († 1146) établit une différence entre les prêtres qui doivent être fréquemment réconfortés par la divine eucharistie et les laïques auxquels ce secours est nécessaire au moins trois fois dans l'année. *Sent.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 968 sq. Le pénitentiel de Milan impose la communion au jeudi-saint, à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, sous peine d'être mis en pénitence au pain et à l'eau pendant vingt jours. Mgr Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 814. Cf. t. II, p. 321, 360, 428.

Pendant cette même période, la fréquentation de la communion se maintient chez les moines. La *Concordia regularum* de saint Benoît d'Aniane († 821) cite la *Regula magistri*, c. XVI, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 984, d'après laquelle le célérier et ceux qui sont de semaine doivent communier chaque jour en présence de l'abbé dans l'oratoire : *quotidie cellararius cum septimanariis coram abbate in oratorio cum congregatione communicet, Concordia regularum*, c. XI, p. X, *P. L.*, t. CIII, col. 1050, ce qui suppose la pratique de la communion quotidienne dans ces monastères. Le moine bénédictin Walafrid Strabon († 849) montre qu'il convient que les moines reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur. *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. XCIV, col. 942. Vers la même époque, Théodulphe d'Orléans († 821) constatait que tous les religieux vivant saintement communiaient presque chaque jour, *et religiosis quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt. Capitula*, XLIV, *P. L.*, t. CV, col. 205.

2. *Enseignement doctrinal.* — Il revêt pendant cette période quatre formes un peu divergentes. — *a*) *Recommandation formelle de la communion fréquente ou quotidienne.* — Chez saint Grégoire le Grand, cette recommandation n'est qu'implicite. En recommandant la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique où la chair et le sang de Jésus-Christ sont donnés aux fidèles, *Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425, Grégoire recommande implicitement la fréquentation de la communion par laquelle on participe plus immédiatement au sacrifice. De même, en affirmant que l'Église est nourrie, abreuvée, purifiée et sanctifiée par la réception du corps et du sang de Jésus-Christ, *In septem psalmos pænitentiales expositio*, Ps. VI, n. 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 640, Grégoire laisse entendre que c'est une nourriture habituelle qui doit être fréquemment reçue. D'autres Pères et écrivains ecclésiastiques en grand nombre recommandent expressément la communion quotidienne, et ils insistent en même temps sur la nécessité de s'y bien disposer.

Saint Isidore de Séville († 636) suit en partie l'enseignement de saint Augustin dans sa lettre LIV, c. II. Mais au lieu de permettre, comme le docteur africain, le libre choix entre les deux opinions divergentes, il préfère nettement l'opinion affirmative avec cette restriction : *Dicunt aliqui, nisi aliquo intercedente peccato, eucharistiam quotidie accipiendam; hunc enim panem dari quotidie nobis, jubente Domino, postulamus dicentes : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quod quidem bene dicunt si hoc cum religione et humilitate suscipiunt, nec confidendo de justitia, superbiæ præsumptione id faciant. De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, n. 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 756. A cette restriction relative aux dispositions nécessaires, l'évêque de Séville ajoute pour les personnes engagées dans l'état du mariage cette limitation qu'il emprunte à l'opinion négative mentionnée par Augustin : *Conjugatis autem abstinendum est coitu, plurimisque diebus orationi debent vacare, et sic deinde ad Christi corpus accedere.* Après avoir appuyé cette décision sur la réponse du prêtre Abimélech à David et à ses compagnons, I Reg., XXI, 4, et sur la transcendante supériorité du pain eucharistique, Isidore conclut ici avec l'opinion négative que mentionnait Augustin : *Quapropter eligendi sunt aliquot dies, quibus prius homo continentius vivat, quo ad tantum sacramentum dignus accedere possit*, col. 757. Du reste, Isidore admet comme l'évêque d'Hippone, que dans l'hypothèse de péchés qui doivent priver de la communion, l'on doit d'abord accomplir la pénitence convenable. En l'absence de telles fautes, Isidore suit l'opinion affirmative mentionnée par Augustin : *Ceterum si non sunt tanta peccata ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur*, col. 756. Toute cette doctrine d'Isidore fut souvent reproduite par les auteurs subséquents. Dans un autre ouvrage, Isidore réprouve ceux qui voudraient se prévaloir de la communion pour couvrir leurs crimes : *Qui scelerate vivunt in Ecclesia et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emendationem proficere sibi.* En preuve de son assertion il cite Jer., XI, 15; I Cor., XI, 29. *Sent.*, l. I, c. XXII, n. 7, col. 589 sq.

Saint Ildefonse de Tolède († 677), interprétant de l'eucharistie la demande *panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* dit expressément : *Quid enim tam vult Deus quam ut quotidie Christus habitet in nobis qui est panis vitæ et panis e cælo? Liber de cognitione baptismi*, c. CXXXVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 168.

Le pénitentiel de Théodore, archevêque de Cantorbéry, à la fin du VIIe siècle, dit que chez les Grecs, les clercs et les laïques communient tous les dimanches, et que celui qui est trois dimanches sans communier, est excommunié selon les canons. Chez les Romains, communient ceux qui veulent; mais ceux qui ne le veulent, ne sont pas excommuniés. Les Grecs et les Romains gardent la continence trois jours avant la communion. Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I, p. 534. Celui de Cummean, qui est peut-être du VIIe siècle et appartient à l'Église d'Irlande, donne les mêmes renseignements, impose aussi la continence de trois jours avant la communion. *Ibid.*, p. 644. Cette discipline des Grecs est fondée, semble-t-il, sur le canon 11 du concile de Sardique. Le pénitentiel d'Egbert, évêque de York, exige de même la continence, Mgr Schmitz, *op. cit.*, p. 580. Cf. t. II, p. 529, 553.

Au VIIIe siècle, saint Bède († 735), dans une lettre à Egbert, évêque d'York, lui recommande de faire ensei-

gner aux fidèles qui vivent dans le monde *quam salutaris sit omni christianorum generi quotidiana dominici corporis ac sanguinis perceptio juxta quod ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Græciam ac totum Orientem solerter agere nosti. Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 665 sq. Cette fréquence de la communion, Bède ne la restreint point dans l'état du mariage, pourvu que l'on y observe quelque pratique de la continence : *ipsi etiam conjugati, si quis sibi mensuram continentiæ ostendat et virtutem castitatis insinuet, idem et libenter possint et libenter facere velint.*

Le concile de Chalon (813) déclare que celui qui veut communier doit garder la continence quelques jours auparavant. Can. 46, Mansi, t. XIV, col. 103. Halitgaire, évêque de Cambrai († 831), dans son pénitentiel, impose encore aux époux la continence pendant les trois nuits et les trois jours qui précèdent la communion. Mgr Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 727. Les capitulaires d'Ansegise, qui sont de 829, l. II, n. 38, recommandent de s'abstenir des œuvres de la chair quelques jours avant la communion. *P. L.*, t. XCVII, col. 547-548.

Jonas d'Orléans († 844) propose comme règle dans la fréquence de la communion l'enseignement de saint Isidore de Séville que nous avons rapporté précédemment. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII. Il ajoute une citation qu'il attribue au même Isidore et qui est en réalité le célèbre texte de Gennade souvent cité sous le nom de saint Augustin. *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. LIII. Il conclut que les fidèles doivent éviter un double danger, celui de se priver de la vie en restant éloigné de ce sacrement et celui de manger leur propre condamnation en s'en approchant indignement.

Walafrid Strabon († 849), après avoir rapporté les diverses opinions émises aux siècles précédents et à son époque sur la fréquentation de la communion, établit cette conclusion. Puisque, suivant le pape Sylvestre, chaque jour doit être pour les clercs un jour férié ou consacré à l'exercice de leurs saintes fonctions, il convient qu'ils reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur : *Quia vero venerabilis papa Sylvester tricesimus quartus a beato Petro ferias clerum habere docuit, ut sicut apud paganos feriæ tantum dies aliquibus festis insigniti dicebantur* (*sic enim per Moysen dicitur : hæ sunt feriæ Domini*, Lev., XXIII); *ita christianis et maxime clericis omnes dies in ferias deputentur, videtur ratione plenissimum ut per singulos dies sacris occupemur officiis. Et quantum mentis vel corporis graviores maculæ non obsistunt, panem et sanguinem dominicum sine quibus vivere non possumus, jugiter ambiamus et desiderio illius tuitionis potius quam præsumptione nostræ puritatis, sumamus, imitantes primitivæ Ecclesiæ studium salutare. De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. XCIV, col. 942. A mesure que se déroule cette conclusion de Strabon, il devient évident que, tout en parlant spécialement des clercs, il veut aussi comprendre les simples fidèles, dès lors qu'ils réalisent les conditions indiquées. C'est ce qu'indiquent surtout l'exemple des premiers chrétiens et l'expression formelle : *ita christianis et maxime clericis*. Observons cependant les dispositions désirées par Strabon : l'absence de faute plus grave, un désir ardent et constant accompagné d'humilité. Le moine bénédictin ne se contente point de recommander ainsi la communion quotidienne. En face de la divergence qui existait encore de son temps relativement à la pratique de célébrer la messe plusieurs fois le même jour, il laisse liberté entière de suivre l'usage que l'on préfère, col. 943, latitude qu'il étend aussi à la pluralité des communions dans la même journée, col. 950.

Raban Maur, archevêque de Mayence († 858), reproduit textuellement le texte de saint Isidore de Séville, sauf la restriction relative aux personnes mariées, *De clericorum institutione*, l. I, c. XXXI, *P. L.*, t. CVII, col. 321, tandis que Raoul, évêque de Bourges († 866), reproduit intégralement le texte et la restriction. *Capitula*, c. XXVIII, *P. L.*, t. CXIX, col. 717 sq.

Le pénitentiel *Casinense*, que M. Paul Fournier date de la fin du IXe siècle ou du Xe siècle et qui représente la discipline de l'Italie, déclare que tous les chrétiens doivent communier chaque dimanche, comme font les Grecs, et que ceux qui passent trois dimanches sans communier soient excommuniés. Mgr Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 413-417. Il impose trois jours de continence avant la communion. *Ibid.*, p. 431. Le *Vallicellanum II*, qui est aussi d'origine italienne et date du Xe siècle ou du commencement du XIe, exige sept jours de continence avant la communion et sept jours après. *Ibid.*, p. 387. Le *Laurentianum* demande trois, cinq ou sept jours d'abstention. *Ibid.*, p. 791. Cf. t. II, p. 344, 428, 575, 667.

Au XIe siècle, la communion quotidienne est instamment recommandée par saint Pierre Damien et par saint Grégoire VII, même dans la vie séculière. Saint Pierre Damien († 1072), recommandant à son neveu la pratique de la chasteté au milieu du monde, le presse de se fortifier par la réception quotidienne du corps et du sang du Seigneur : *Satage te frater jam quotidie dominici corporis et sanguinis perceptione munire. Opusculum*, XLVII, *De castitate et mediis eam tuendi*, c. II, *P. L.*, t. CXLV, col. 712. Le même saint docteur exhorte la comtesse Blanche, après qu'elle eut embrassé la vie religieuse, à recevoir bien fréquemment le corps et le sang du Seigneur, pour s'attacher entièrement à son amour : *Hujus corpus et sanguinem etiam ore carnis crebrius suscipe. Institutio monialis ad Blancam ex comitissa sanctimonialem*, c. III, col. 735. L'an 1074, saint Grégoire, écrivant à la comtesse Mathilde, lui recommande comme arme principale contre le prince des ténèbres la réception fréquente du corps du Seigneur, *ut corpus dominicum frequenter acciperes.* Des trois autorités qu'il cite à l'appui de son assertion, l'une loue formellement la communion quotidienne, le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25; la seconde recommande la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique dont un des principaux avantages est la participation des fidèles au corps et au sang du Seigneur, S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425; la troisième, empruntée à saint Jean Chrysostome, fait ressortir par deux comparaisons le besoin constant de cette céleste nourriture pour notre âme environnée de tant de difficultés. En s'appuyant sur ces trois autorités, directement ou indirectement favorables à la communion quotidienne, saint Grégoire veut donc recommander la communion quotidienne, tout en employant seulement l'expression de communion fréquente. *Registrum*, l. I, epist. XLVII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 327 sq.

Vers la même époque, Durand, abbé de Troarn, au diocèse de Bayeux († 1088), loue la pratique de la communion quotidienne, en s'appuyant sur un texte qu'il croit d'Augustin et qui n'est autre que celui du pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25, *P. L.*, t. XVI, col. 452. Il blâme énergiquement ceux qui *post novem annos semel communicant.* Il excepte de la pratique de la communion ceux qui se sont rendus coupables de fautes plus graves non expiées par la pénitence publique. Pour ceux qui ne sont pas ainsi séparés de la communion, il conseille la communion fréquente qui doit être le remède quotidien aux défaillances quotidiennes, pourvu qu'on y apporte les dispositions nécessaires. Ces dispositions doivent être une humble confiance dans la miséricorde de Dieu et le soin de s'abstenir des fautes moindres, *et a minimis, opitulante Deo, peccatis abstinere de cetero festinet. Liber de corpore et sanguine Christi*, part. V, c. XV, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1399. Dans la pensée de Durand, ces *minima peccata* ne peuvent être que des fautes vénielles. Cet auteur

est peut être le premier qui ait expressément formulé comme disposition à la communion quotidienne le soin de s'abstenir de ces fautes, dont il n'examine cependant point le caractère plus ou moins délibéré.

Au XII[e] siècle, se rencontrent encore plusieurs témoignages en faveur de la communion fréquente. Saint Otton de Bamberg († 1139), s'adressant à son Église naissante de Poméranie, loue le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, comme devant être fréquemment reçu par les fidèles. *Hoc sacramentum victuris et morituris est necessarium, sive vivimus sive morimur, hoc viatico semper est utendum. Est enim cibus animæ verus, vitam in se habens æternam. Unde frequenter missæ celebrandæ sunt, et vos ad easdem devote convenire debetis, ut sæpius huic viatico communicetis.* Mais s'adaptant à la faiblesse de ses nouveaux convertis, Otton demande au moins qu'ils se confessent et communient trois ou quatre fois par an, s'ils ne peuvent le faire plus souvent, et qu'ils assistent fréquemment à la messe où ils s'associeront à la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos, P. L.*, t. CLXXIII, col. 1358.

Pierre Lombard († 1160), *Sent.*, l. IV, dist. XII, n. 8, *P. L.*, t. XCII, col. 867, dit expressément que ce sacrement a été institué *in augmentum virtutis scilicet caritatis et in medicinam quotidianæ infirmitatis.* A l'appui de cette seconde assertion il apporte trois témoignages : le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. IV, c. VI, le texte de Gennade qu'il attribue faussement à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, et l'autorité de saint Augustin dans sa lettre LIV, c. II. Les erreurs de critique littéraire n'infirment point l'enseignement positif.

b) Deuxième forme de l'enseignement doctrinal à cette époque : Eucharistiæ communionem qui quotidie accipit, nec reprehenditur nec laudatur. — C'est sous ce titre que Gratien insère dans sa célèbre collection sous le nom d'Augustin le texte de Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, et le passage d'Augustin, *Epist.*, LIV, c. II. *Decretum*, part. III, dist. III, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1737 sq. C'est aussi la réponse de Hugues de Saint-Victor († 1141), basée sur le même texte de Gennade, attribué à Augustin : *Augustinus inquit quotidie eucharistiam accipere nec laudo nec vitupero : si quis tamen est in affectu peccandi, magis gravatur ex participatione quam purificatur : et si quis peccato mortali mordeatur, lacrymis satisficiat, et si de cetero non peccandi voluntatem habeat, securus accedat. Quæstiones in Epistolas Pauli*, q. CI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 532.

Innocent III exprime la même opinion en se basant sur les deux mêmes textes d'Augustin et de Gennade. Avant Gratien, le seul auteur qui suivit formellement cette opinion fut Amalaire de Metz († 837). *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. XXXIV, *P. L.*, t. CV, col. 1153 sq.

c) Troisième forme de l'enseignement doctrinal à cette époque : insistance particulière sur les dispositions nécessaires ou souhaitables, d'où restriction dans la fréquentation de la communion surtout pour les laïques. C'est particulièrement l'opinion de saint Anastase le Sinaïte et de saint Théodore Studite. Saint Anastase le Sinaïte († 700), examinant s'il est mieux de communier sans interruption ou après quelque intervalle, insiste surtout sur la nécessité de purifier entièrement son âme avant de communier. Il rapporte deux passages de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 28 sq.; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131, où le saint docteur blâme ceux qui ne se préparent point assez et affirme que ceux dont la conscience est pure peuvent communier chaque jour. *Quæstiones*, q. VII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 385 sq. Une question analogue, placée après la question C, *ibid.*, col. 753, provoque des solutions diverses selon les individus : La communion quotidienne convient à quelques-uns, elle ne convient pas à d'autres; enfin, il en est à qui la communion ne convient absolument pas. Cf. *Orat. de S. synaxi, ibid.*, col. 829-832. Saint Théodore Studite († 828) ne conseille point la communion quotidienne à tous les fidèles. A une personne du monde qui depuis beaucoup d'années recevait rarement la communion et qui l'interrogeait sur ce point, il répond que la question principale n'est ni la rareté ni la fréquence de la communion, mais la pureté de conscience avec laquelle on s'en approche, qu'il est bien de s'abstenir par respect quand on n'a point la pureté de cœur nécessaire, que l'abstinence soit courte ou plus longue, tant que l'on n'a point les dispositions désirables. *Epist.*, l. II, epist. CCXX, n. 2, *P. G.*, t. XCIX, col. 1668.

En Occident, cette tendance se rencontre au IX[e] siècle, en Théodulphe d'Orléans († 921). Dans ses *Capitula*, adressés à ses prêtres, il détermine ainsi la manière dont ils doivent diriger les fidèles dans la pratique de la communion. Qu'on les mette en garde contre une fréquentation négligente et contre trop d'éloignement. Que l'on ait soin de choisir, pour s'approcher de ce sacrement, un temps où l'on s'abstienne du devoir conjugal, où l'on se purifie de ses vices, où l'on orne son âme des vertus chrétiennes et l'on insiste sur la pratique de l'aumône et de la prière, et qu'ainsi préparé l'on s'approche d'un si grand sacrement. *Capitula*, XLIV, *P. L.*, t. CV, col. 205. Théodulphe ne fait ici que suivre, en le commentant, l'enseignement de saint Isidore de Séville sur la manière dont les personnes mariées doivent fréquenter la communion. Il ajoute deux restrictions : l'une concernant les excommuniés *qui non quando eis libet sed certis temporibus communicant*, l'autre pour tous les religieux qui vivent saintement et qui communient presque chaque jour, *et religiosis quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt.* On retrouve ce même enseignement dans les textes déjà cités de saint Otton de Bamberg, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1358, et de Robert Pulleyn, *Sent.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 968 sq. Burchard de Worms, *Decret.*, l. V, c. XXII, *P. L.*, t. CXL, col. 757, et Réginon de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, n. 331, *P. L.*, t. CXXXII, col. 256, rapportent tous deux ce même décret, que Burchard attribue au concile d'Elvire : *Omnis homo ante sacram communionem a propria uxore abstinere debet tres aut quinque aut septem dies.*

Conclusion. — Pendant toute cette période, malgré une certaine décadence dans la pratique de la communion fréquente, notamment parmi les laïques, décadence due surtout au relâchement et à la négligence du clergé pastoral et même des ordres religieux, l'enseignement doctrinal des Pères et des auteurs ecclésiastiques est presque universellement favorable à la communion fréquente ou quotidienne.

3° *Depuis le milieu du XIII[e] siècle jusqu'au concile de Trente.* — En même temps que continue, surtout parmi les fidèles, le refroidissement presque général dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer la communion fréquente ou quotidienne. Cet enseignement se manifeste sous une double forme dans Alexandre de Halès et Albert le Grand et dans saint Thomas. Alexandre de Halès († 1245) garde la position précédemment adoptée par Gratien, Hugues de Saint-Victor et Innocent III. Il estime que la fréquence de la communion dépend de la foi et de la dévotion du communiant. Elle sera profitable à celui qui communie chaque jour avec une dévotion et un désir constants et avec confiance d'obtenir l'effet du sacrement. Inversement, si quelqu'un s'abstient fréquemment de la communion par respect pour ce sacrement et par crainte de son indignité, *existimo quod illa reverentia et timore proficeret. Summa theologiæ*, part. IV, q. XI, m. II, a. 4, Cologne, 1622, p. 400.

Albert le Grand († 1280) examinant la question : *An quotidie sit communicandum?* répond, d'après le texte de saint Augustin cité dans le décret de Gratien, que s'abstenir et s'approcher de l'eucharistie sont tous deux louables, à raison de diverses vertus, l'humilité, l'aveu de sa propre misère et la charité désireuse de s'unir à Dieu. Il ajoute que la prudence qui doit diriger toutes les vertus doit ici se garder de l'un et l'autre excès *et medium semper laudabilius est extremis. In IV Sent.*, dist. XIII, a. 27, Paris, 1894, t. XXIX, p. 378 sq. Dans l'application de ces principes, Albert le Grand donne cependant au mot communion fréquente un sens bien restreint qui suppose à cette époque la rareté des communions : *quod mihi videtur quod præparantes se ad communionem per abstinentiam a coitu vel coeuntes non debent prohiberi a frequenti communione, præcipue de mense in mensem secundum solemnitates majores, quia injuste arcentur qui digni sunt et impie cum eis agitur quando subtrahitur cibus salutaris qui datus auget eis gratiam quam acceperunt,* a. 28, ad ultimum, p. 383.

Saint Thomas († 1274) loue la communion quotidienne, mais seulement pour ceux chez lesquels elle augmente la ferveur de la charité sans diminuer le respect. Dans son *Commentaire sur les Sentences,* l. IV, dist. XII, q. III, a. 1, il prouve que la communion doit être souvent reçue comme la nourriture corporelle, pour réparer les déperditions que causent constamment à notre dévotion et à notre ferveur les attraits sensibles et les occupations extérieures. L'on doit même communier chaque jour si l'on sait par expérience que cette réception quotidienne augmente la ferveur de la charité et ne diminue point le respect. Dans l'hypothèse contraire, l'on doit parfois s'abstenir pour s'exciter à approcher ensuite avec plus de respect et de dévotion. Chacun doit donc être laissé à son propre jugement suivant l'enseignement d'Augustin. *Epist.*, LIV, c. I. Dans la *Somme théologique,* saint Thomas donne le même enseignement. Il est utile de communier chaque jour, autant que l'on se trouve suffisamment préparé. IIIª, q. LXXX, a. 10. Entre l'amour et la confiance qui portent à s'approcher le plus possible et la crainte respectueuse qui incline parfois à s'abstenir, le docteur angélique préfère la première disposition, ad 3um. On ne peut prétendre qu'une telle doctrine conduit logiquement à communier *pluries in die;* puisque l'eucharistie est notre pain quotidien, elle ne doit être reçue qu'une fois par jour; d'ailleurs, cette réception unique représente mieux l'unique source de tous nos mérites, la passion unique du Sauveur, ad 4um. Dans la réponse ad 5um, saint Thomas résume, suivant les documents alors admis comme authentiques, la législation de l'Église sur la communion depuis le Ier siècle jusqu'à son époque.

L'enseignement de saint Thomas fut presque unanimement suivi par les théologiens contemporains et subséquents.

Saint Bonaventure recommande la communion quotidienne à tous ceux dont l'âme est pure et la charité ardente. Ceux qui sont froids et négligents ne doivent communier que rarement. Pour ceux dont les dispositions sont intermédiaires, ils doivent alternativement s'abstenir parfois pour augmenter leur respect et s'approcher dignement pour enflammer leur amour, *et tunc secundum illam partem secundum quam viderit se melius proficere, ad illam magis declinet, quod homo solum experientia discit.* Et le docteur séraphique ajoute que la préparation requise se rencontre d'une manière continue en très peu de personnes. *In IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 296. Un peu plus loin, il montre que différer la communion pour s'en approcher ensuite avec plus de désir et plus de respect, *potius est promotio quam retractatio a bono.* Dist. XVII, punct. II, dub. IV, p. 449. Dans sa *Regula novitiorum,* bien que ses conseils de préparation à la communion s'appliquent seulement à la communion hebdomadaire, il ne veut point la conseiller d'une manière exclusive. Car sa conclusion n'est autre que celle de Gennade qu'il attribue à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XXIII. Cependant l'on peut être autorisé à conclure que la communion hebdomadaire était de fait à son époque la pratique habituelle des novices de son ordre. *Opusc.*, XX, *Regula novitiorum,* c. IV, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 480 sq.

Au XIVe siècle, Durand de Saint-Pourçain († 1334) reproduit intégralement l'enseignement de saint Thomas qu'il ramène à ces trois assertions : la communion est en soi louable et utile, en ce qu'elle répare dans l'ordre spirituel nos déperditions constantes, comme la nourriture corporelle répare quotidiennement les pertes de notre corps; l'abstention temporaire de la communion peut être louable quand elle est jugée nécessaire pour exciter le désir du sacrement et enflammer la charité; entre s'approcher dignement et s'abstenir par un sentiment louable, le premier est toujours préférable au second. *In IV Sent.,* dist. XIII, q. V, Venise, 1586, p. 324. Thomas de Strasbourg († 1357) observe que pour qui est sans péché mortel et n'est retenu par aucun empêchement, il n'y a aucun péché à communier chaque jour *ordinate et secundum ecclesiasticam consuetudinem,* bien que peut-être il n'y ait point de profit spirituel. Liberté doit donc être laissée à chacun, suivant l'autorité de saint Augustin, *Epist.*, LIV, c. II. A ceux chez lesquels le feu du Saint-Esprit procédant de la fréquentation de ce sacrement ne s'attiédit point mais s'enflamme davantage, il est utile de communier chaque jour. Quand le contraire se produit, il est plus utile de s'abstenir jusqu'à ce que la faim soit plus vive, ce qui profitera davantage à la santé spirituelle. *In IV Sent.*, dist. XII, a. 4, ad 3um.

Tauler († 1361) recommande fortement dans ses *Institutiones* la pratique de la communion fréquente, aux âmes qui ont la conscience pure et nette de tout péché, qui portent leur volonté, leur affection et leurs désirs vers Dieu et renoncent à tout ce qui lui déplaît. On ne doit point s'abstenir à cause du manque de dévotion ou de désir, dès lors que la conscience n'est tourmentée du remords d'aucun péché. L'on est alors dans un plus grand besoin de ce secours céleste. Les défaillances provenant surtout de la faiblesse ne doivent point éloigner de l'eucharistie. L'âme faible y sera embrasée du désir des choses du ciel et excitée à la pratique des choses saintes par Dieu qui habite en elle. *Institutions,* c. XXXVIII, trad. franç., Paris, 1855, p. 341 sq. Tauler enseigne la même doctrine dans plusieurs sermons sur la fête du saint-sacrement.

Saint Antonin de Florence († 1459) applique à la communion simplement fréquente tout ce que dit saint Thomas de la communion quotidienne. Mais le sens qu'il attache à cette expression reste assez indéterminé, puisqu'il paraît approuver le nom de communion fréquente pour la communion mensuelle : *Albertus in libro de missa dicit quod præparantes se ad communionem per abstinentiam a coitu et viduæ seu in castitate manentes non debent prohiberi a frequenti communione, præcipue de mense in mensem, quia injuste arcentur qui digni sunt. Summa theologica,* part. III, tit. XIV, c. XII, punct. V, Vérone, 1740, col. 702 sq.

Denys de Ryckel ou le chartreux († 1471), après avoir reproduit les textes déjà cités de saint Thomas, d'Albert le Grand et de saint Bonaventure, conclut qu'il est en soi beaucoup mieux de s'approcher de ce sacrement par charité et par zèle pour le bien commun que de s'en éloigner par humilité ou par crainte, *præsertim cum sacramentum istud sit sacramentum totius caritatis, liberalitatis ac gratiæ, medicinaque animæ.* Il ajoute cette raison spécialement applicable au prêtre, mais

cependant vraie pour tout communiant, *quia devote accedens multiplicitur sacramentum non sibi dumtaxat sed et toti Ecclesiæ et vivis ac mortuis, specialiter quoque adstantibus et eis pro quibus sacrificat ac deposcit.* Il termine par un blâme adressé aux nombreux prêtres qui, de son temps et même dans les ordres religieux, s'abstenaient facilement de la célébration de la messe, sous prétexte de révérence pour ce divin sacrifice, mais en réalité par tiédeur et par négligence. Observons que, comme saint Antonin, Denys reproduit, sans aucun correctif, l'appellation de communion fréquente appliquée à la communion mensuelle par Albert le Grand. *In IV Sent.*, dist. XII, q. v, Venise, 1584, t. IV, p. 164 sq.

Gabriel Biel († 1495), *In IV Sent.*, dist. XII, q. II, concl. IV sq., reproduit fidèlement l'enseignement de saint Thomas et de Durand de Saint-Pourçain.

Au XVIe siècle, pendant que l'enseignement doctrinal de Cajétan († 1534), *In IIIam*, q. LXXX, a. 10, et de Dominique Soto († 1560), *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, reste celui de saint Thomas, les règles pratiques telles qu'elles sont tracées par Soto et Azpicuelta sont à peu près celles que traçait au siècle précédent saint Antonin de Florence.

Suivant Dominique Soto, les prêtres et les religieux, *dummodo integræ sint et probatæ vitæ*, peuvent sans aucune témérité célébrer la messe chaque jour, *non modo nulla est temeritatis effigies, verum est religionis exemplum quotidie celebrare.* Les religieux qui ne sont point prêtres ne communient de fait que deux fois par mois, pour cette raison que l'on ne peut convenablement exiger que tous communient plus souvent et qu'il y aurait inconvénient pour la réputation des autres, si quelques-uns seulement s'approchaient du sacrement plus fréquemment. Quant aux séculiers, s'il se trouvait parmi eux quelque personne, *et probitate et modestia insignis, nulla est irreverentia, imo deceret forte semel in hebdomada communicare, crebrius autem nullatenus approbare possem.* Mais d'une manière générale, aux séculiers qui dans l'état du mariage vaquent à leurs affaires, Soto ne permet la communion que tous les quinze jours, même en l'absence de fautes mortelles. Il en donne ces deux raisons qu'il trouve lui-même peu convaincantes : les embarras provenant de l'état du mariage, du soin de la famille et qui s'opposent à la ferveur de la charité, et surtout l'inconvénient de permettre à ces personnes une communion plus fréquente que celle des religieux non prêtres. Pour ceux qui sont habituellement hésitants entre le péché et la vertu et tombent assez souvent, bien qu'ils se relèvent presque aussitôt, *non est sanum consilium quotidie ad sacramentum accedere, etiamsi sint sacerdotes. In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, Douai, 1613, p. 300 sq.

Suivant Azpicuelta ou Navarrus († 1586), si l'on constate pratiquement que la célébration ou la communion quotidienne augmente la ferveur de la dévotion envers Dieu sans diminuer le respect envers ce sacrement, on doit s'en approcher chaque jour; sinon, l'on doit quelquefois s'abstenir pour exciter sa dévotion et son respect. Azpicuelta observe que les laïques les plus religieux devraient communier tous les mois, bien que la communion pascale suffise pour l'accomplissement du précepte. *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, c. XXI, n. 59, Rome, 1590, t. I, p. 306 sq.

Les règles pratiques tracées par Soto et Azpicuelta, comme celles de saint Antonin au siècle précédent, mettent à nu un des grands maux de toute cette période, l'excessive rareté des communions parmi les laïques et leur fréquence trop restreinte même dans les ordres religieux. La cause de ce mal n'était point le fléchissement de la doctrine, mais la profonde négligence du clergé, dont les ordres religieux eux-mêmes ne surent point se défendre entièrement.

L'abandon général de la communion se manifeste particulièrement dans les vies des saints. Très peu étaient admis à la communion quotidienne, et ce n'était qu'avec les plus grandes difficultés. Beaucoup ne communiaient que chaque semaine ou même plus rarement. Dalgairns, *La sainte communion*, trad. Godard, 3e édit., Paris, 1884, t. I, p. 274 sq.; Lesêtre, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900, p. 10 sq.

Cependant vers la fin de cette période commence une renaissance de vie eucharistique, particulièrement en Italie avec saint Antoine-Marie Zaccaria, fondateur des clercs réguliers de Saint-Paul († 1539), avec saint Cajétan de Vicence, fondateur des théatins († 1547), et surtout avec saint Ignace de Loyola et ses premiers compagnons ou disciples. Parmi les nombreuses preuves de la profonde estime d'Ignace pour la communion fréquente ou quotidienne, nous citerons particulièrement sa lettre du 5 novembre 1543 à une religieuse de Barcelone, Theresa Rejadell, et l'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharistiæ*, Rome, 1556, écrit sous l'inspiration d'Ignace et reproduisant sa véritable pensée eucharistique.

Dans sa lettre du 5 novembre 1543, Ignace s'exprime ainsi : « En la primitive Église tous communiaient tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision ni verbale ni écrite de notre mère la sainte Église, aucun enseignement des saints docteurs qui empêche les personnes qui y sont inclinées par leur dévotion de communier tous les jours. Saint Augustin dit, il est vrai : communier tous les jours je ne le loue ni le blâme; et, en un autre endroit, il exhorte tous les fidèles à communier chaque dimanche, mais il dit plus loin au sujet du corps sacré de Jésus-Christ Notre-Seigneur : ce pain est quotidien, vivez donc de manière à pouvoir le manger chaque jour. Tout cela posé, établi, quand même on ne verrait pas en soi des signes de disposition tellement bonne, quand même des intentions tellement parfaites ou des impulsions tellement sûres ne nous porteraient pas à communier, la bonne, l'excellente décision en cette matière, c'est le dictamen de la propre conscience. Je m'explique. Tout ce qui ne nous est pas interdit est permis dans le Seigneur. Vous supposant donc exempte de péchés mortels clairs ou que vous puissiez tenir pour tels, si vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, l'enflamme davantage de l'amour de notre créateur et seigneur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous calme, vous apaise, qu'il vous conserve et vous augmente, qu'il vous fait mieux marcher dans la voie du plus grand service, louange et gloire de Dieu et que pour tout cela même vous désiriez la communion, n'en doutez pas, il vous est loisible, il vous est meilleur de communier tous les jours. »

L'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharistiæ*, écrit par Salmeron († 1585) et Christophe de Madrid ou Madridius († 1573), sur la demande de saint Ignace, soutient directement cette simple thèse que communier dignement tous les huit jours *au moins* est plus utile que de s'en abstenir. Mais, malgré quelques prudentes réserves conseillées par les vives oppositions pratiques que l'on rencontrait à cette époque, il est manifeste que les aspirations de l'auteur se portent vers la communion quotidienne. Suivant lui, l'état de grâce suffit pour rendre cette communion fructueuse, bien que le fruit soit d'autant plus abondant que les dispositions sont plus parfaites. Ces dispositions plus parfaites on doit d'ailleurs les chercher dans la fréquente communion, car il n'y a point de plus facile moyen de se bien disposer à ce sacrement que de le recevoir fréquemment. Même pour les laïques engagés dans l'état du mariage rien ne laisse supposer que la communion quotidienne est peu opportune. Quant aux personnes dévotes, tant séculières que religieuses, la communion quotidienne est jugée

louable et fructueuse. Une seule concession est faite aux difficultés des temps. La communion quotidienne n'est point louée dans les personnes trop occupées par les affaires séculières et profanes qui les détournent trop des choses divines. Il est vrai que saint Ignace dans ses *Exercices spirituels,* en traçant les règles que l'on doit observer pour être en communauté de sentiment avec l'Église, se contente de celle-ci relativement à la communion : *Secunda regula convenit solitam fieri sacerdoti confessionem peccatorum et eucharistiæ sacræ sumptionem annuam ut minimum, cum sit laudabilius octavo quoque die aut semel saltem in mense quolibet, servatis interim conditionibus debitis, sacramentum ipsum suscipere.* Mais l'on peut ne voir en cette détermination pratique, qu'un accommodement prudent et, ce semble, temporaire, aux habitudes invétérées de négligence dans la communion parmi les laïques. Il est également vrai qu'Ignace ne permet habituellement aux scolastiques de son ordre qu'une communion par semaine. Mais il en donne lui-même cette raison spéciale que les études exigent l'homme tout entier et laissent moins de loisir pour les prières et méditations prolongées. D'ailleurs la coutume exista toujours de concéder sur ce point quelques dispenses sans que cependant l'on atteignît jamais la communion quotidienne.

Conclusion de toute cette période. — Malgré un refroidissement général, surtout chez les laïques, dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer, en principe, la communion fréquente ou quotidienne. Les réserves assez souvent faites dans l'application pratique proviennent non de la sévérité des théologiens en fait de dispositions pratiques, mais des déplorables habitudes de négligence alors régnantes parmi les laïques et de l'extrême difficulté de les vaincre. L'on doit particulièrement remarquer que l'exemption de toute affection habituelle au péché véniel n'est requise par aucun théologien pour le fruit de la communion fréquente ou quotidienne.

4° *Depuis le concile de Trente jusqu'au décret de 1679.* — 1. *Enseignement du concile de Trente,* sess. XIII, c. II, VIII. En définissant le but du rédempteur dans l'institution de l'eucharistie, le concile déclare que, dans le plan divin, elle doit être la nourriture spirituelle de nos âmes destinée à entretenir et à fortifier en nous la vie chrétienne, et l'antidote surnaturel qui nous délivre des fautes quotidiennes et préserve des péchés graves, c. II. Ces expressions, d'après le sens qu'elles avaient unanimement et depuis longtemps chez les Pères et les théologiens, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIª, q. LXXIX, a. 4, 6; q. LXXX, a. 10, entraînent quelque fréquentation de la communion, même sa fréquentation quotidienne au moins comme possible ou désirable moyennant les dispositions requises. Un peu plus loin, le concile, déterminant ce qui concerne l'usage de ce sacrement, avertit, exhorte et supplie tous les chrétiens d'avoir pour ces divins mystères une telle foi ferme et constante, une telle dévotion, une telle piété, une telle religion, qu'ils puissent fréquemment recevoir ce pain surnaturel, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint,* pour qu'il soit la vie et la perpétuelle force de l'âme, les soutenant dans ce terrestre pèlerinage jusqu'à la patrie céleste, c. VIII. Expressions qui, d'après le langage théologique depuis longtemps fixé et unanimement adopté, signifiaient nécessairement l'excellence et la souveraine utilité d'une fréquente communion bien faite, quoique les conditions de cette fréquence ne soient point particularisées. Ces déclarations formelles de la session XIII nous autorisent à conclure qu'à la session XXII, c. VI, le concile est sincère dans le désir qu'il exprime incidemment que les fidèles soient assez bien disposés pour pouvoir communier à toutes les messes qu'ils entendent. D'ailleurs le décret doctrinal de la S. C. du Concile, du 12 février 1679, explique en ce sens ce passage du concile. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1086.

A l'enseignement du concile de Trente, l'on doit joindre les vives exhortations du catéchisme du concile de Trente et du rituel romain. Le catéchisme du concile de Trente, promulgué par l'ordre de saint Pie V pour servir de guide à l'enseignement des pasteurs ecclésiastiques, propose comme règle très certaine à tous les fidèles la parole très vraie du pseudo-Ambroise : *Sic vive ut quotidie possis sumere,* qui résume fidèlement la doctrine commune des Pères et des théologiens. Le catéchisme romain demande que les pasteurs ecclésiastiques exhortent souvent les fidèles à avoir soin de nourrir chaque jour leur âme de ce divin sacrement, avec non moins de vigilance que leur corps, car l'âme n'a pas moins besoin de cet aliment surnaturel que le corps n'a besoin de la nourriture naturelle : *Quare parochi parati erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulos dies alimenta subministrare necessarium putent, ita etiam quotidie hoc sacramento alendæ et nutriendæ animæ curam non abjiciant : neque enim minus spirituali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est.* Part. II, c. IV, n. 63.

Le rituel romain publié par l'ordre du pape Paul V recommande aux curés d'employer tous leurs soins pour que les fidèles confiés à leur zèle honorent religieusement ce divin sacrement et le reçoivent saintement et fréquemment, surtout aux plus grandes fêtes de l'année, *sancte frequenterque suscipiat, præsertim in majoribus anni solemnitatibus. Rubricæ de sanctissimo eucharistiæ sacramento.*

Mentionnons aussi la réponse de la S. C. du Concile du 24 janvier 1587. L'évêque de Brescia désirant remédier aux graves inconvénients qui lui paraissaient résulter de la communion quotidienne habituellement pratiquée par un assez grand nombre de laïques même peu instruits, très absorbés par les affaires séculières et engagés dans les liens du mariage, pratiquée aussi par plusieurs religieuses, tandis que d'autres ne communiaient que les dimanches et fêtes solennelles, sollicitait du saint-siège l'autorisation de permettre la distribution de la sainte eucharistie aux laïques et aux religieuses seulement les dimanches et fêtes et le mercredi et le vendredi de chaque semaine. La S. C. répond qu'une telle fixation n'est point conforme à la tradition ecclésiastique. Si l'usage quotidien de cet auguste sacrement a toujours été approuvé dans l'Église, celle-ci cependant n'a jamais fixé de jours auxquels on doive le recevoir plus fréquemment ou auxquels on doive s'en abstenir. Le concile de Trente, sans rien commander, s'est contenté de manifester le désir que les fidèles communient chaque jour à la messe. Rien de plus juste, car bien différentes sont les consciences particulières et les opérations de la grâce divine en chacune d'elles. Donc, pour les négociants, la fréquence de leurs communions doit être laissée au jugement de leurs confesseurs qui, connaissant l'intime de leurs cœurs, détermineront ce qui est utile à leur salut, suivant la pureté de leur conscience, le fruit de leurs fréquentes communions et leur progrès dans la piété. Que l'évêque se garde de détourner personne de la communion fréquente ou quotidienne par un commandement uniforme ou de fixer universellement certains jours de communion. Mais qu'il indique ou laisse indiquer à chacun par les curés ou par les confesseurs ce qui lui convient et qu'il veille absolument à ce que personne ne soit écarté de la sainte table même s'il s'en approche fréquemment ou quotidiennement : *illudque omnino provideat ut nemo a sacro convivio seu frequenter seu quotidie accesserit repellatur.* Qu'il ait soin cependant que chacun communie dignement et plus ou moins souvent suivant sa dévotion et sa

préparation. Quant aux religieuses demandant la communion quotidienne, elles doivent être averties de communier aux jours fixés par les règles de l'ordre. *Si quæ vero puritate mentis eniteant et fervore spiritus ita incaluerint ut dignæ quotidiana sanctissimi sacramenti perceptione videri possint, id illis a superioribus permittatur.* D'ailleurs, que les prédicateurs, en exhortant les fidèles à la communion fréquente, leur recommandent en même temps de s'y préparer avec beaucoup de soin. Enfin, que l'évêque n'épargne aucun effort pour que tout soupçon d'irrévérence ou de scandale dans la réception de cet auguste sacrement soit écarté. *Analecta juris pontificii*, 7e série, col. 789 sq. Les *Analecta* rapportent aussi la demande de l'évêque et deux *vota* des consulteurs.

2. *L'enseignement théologique* continue à louer la communion fréquente ou quotidienne. Mais un certain nombre de théologiens en rendent l'accès difficile par une étroite réglementation, tandis que d'ardents propagateurs de la communion quotidienne ne se défendent point toujours de quelques exagérations répréhensibles ou du moins y donnent occasion.

a) Parmi les théologiens qui limitèrent alors la communion fréquente, l'on doit citer les théologiens jésuites, fidèles à la règle XXVIe des *Regulæ sacerdotum : Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari, ita quos ad id propensos viderint, admonere debent ne crebrius quam octavo die accedant, præsertim si matrimonio sint conjuncti.* Saint Ignace, en présence des graves inconvénients auxquels pouvait exposer un trop brusque changement dans les coutumes des fidèles si malheureusement déshabitués de l'eucharistie, avait recommandé une grande prudence dans la fréquence de ce sacrement. En conséquence, l'on s'était accoutumé à exhorter les fidèles à communier au moins tous les huit jours. En 1559, cette coutume fut consacrée par un règlement de Laynez recommandant à ses religieux de ne permettre la communion quotidienne qu'à des âmes vraiment saintes et de veiller à ce que, dans l'administration et la réception du sacrement, rien ne choquât les simples. Ce règlement devint bientôt la règle XXVIe. Nous n'avons point à exposer ici son histoire ni à indiquer les raisons qui ont occasionné sa longue persistance. Observons seulement que des dispenses furent plusieurs fois accordées par les supérieurs, quand les circonstances ambiantes ne leur paraissaient point s'opposer à une communion plus fréquente. Mais, quoi qu'il en soit de l'histoire de cette règle, il n'est guère douteux qu'elle ait porté beaucoup de théologiens jésuites à réglementer la communion fréquente surtout pour les laïques et à justifier cette réglementation par des raisons théologiques. Cette influence semble particulièrement manifeste chez le cardinal Tolet, Suarez et Lugo.

Le cardinal Tolet († 1596) limite très strictement la fréquence de la communion pour les laïques, non suivant la perfection de leurs dispositions, mais selon leur connaissance de ce sacrement et le temps qui leur est laissé pour vaquer aux choses divines. A ceux qui ont une connaissance moindre de cet ineffable mystère, la communion mensuelle peut suffire, jusqu'à ce qu'ils soient mieux instruits par le don d'intelligence et de sagesse divine. A ceux qui ont une connaissance plus grande, mais sont absorbés par le soin de la famille et les affaires séculières, il suffit de communier tous les quinze jours. Si cependant, bien qu'occupés par les affaires, ils n'en étaient guère distraits, il leur serait avantageux de communier tous les dimanches. *Instructio sacerdotum ac pœnitentium*, l. VI, c. XIV, Venise, 1667, p. 543 sq. Bien que Tolet ne prenne point les dispositions de l'âme comme base de sa réglementation de la communion, il détermine ce qu'elles doivent être. Il laisse entendre que le *veniale in proposito* ou *habituale propositum peccandi venialiter*, en d'autres termes, l'affection au péché véniel, empêche le fruit de la communion fréquente. *In Sum. theol. S. Thomæ enarratio*, *In IIIam*, q. LXXX, a. 10, Rome, 1870, t. IV, p. 263. C'est, croyons-nous, la première affirmation théologique de la nécessité de l'exemption de toute affection au péché véniel pour obtenir le fruit de la communion fréquente.

La voie ouverte par Tolet fut suivie par les théologiens subséquents. Selon Vasquez († 1604), l'usage le plus approuvé est que la communion plus qu'hebdomadaire soit bien rare et réservée aux personnes d'une vertu éprouvée et que la communion quotidienne soit concédée *rarissime et paucissimis.* Le jugement doit toujours en être laissé aux confesseurs pieux et doctes. *In IIIam*, q. LXXX, a. 11, disp. CCXIV, q. CIII, n. 28. Vasquez ne mentionne point la nécessité de toute exemption d'affection au péché véniel. Suarez († 1617), après avoir solidement prouvé qu'il est en soi meilleur de communier plutôt fréquemment que rarement, établit qu'on aura bien rarement à conseiller une communion plus qu'hebdomadaire. C'est ce qu'enseignent les docteurs, ce que pensent les hommes prudents, ce qu'indique l'usage commun dans l'Église. Tout en tenant compte de la diversité des âmes et des états de vie, on peut facilement suivre cette règle *fere in omnibus qui timoratam conscientiam habent.* Le reste doit être laissé à la prudence des confesseurs et des pasteurs. *In IIIam*, q. LXXX, a. 11, disp. LXIX, q. LV, n. 6 sq.

Les auteurs subséquents enseignent également que la communion hebdomadaire seule doit être habituellement concédée aux laïques ou que la communion quotidienne ne doit être concédée qu'à un très petit nombre. Laymann († 1635), *Theologia moralis*, l. V, tr. IV, c. V, n. 7, Lyon, 1654, p. 87 sq.; Lugo († 1660), *De eucharistiæ sacramento*, disp. XVII, n. 27. On sait avec quelle insistance Lugo défend la règle XXVIe contre les efforts de Marzilla : *Frustra tamen talem spem de nostra Societate concepit, quod tam facile dissuaderetur ab ea opinione quam a primis parentibus adeo prudenter imbiberat. Loc. cit.*, n. 15. Il est facile de constater que les auteurs ascétiques de la Compagnie de Jésus gardent alors la même discrète réserve relativement à la communion fréquente surtout chez les laïques.

La formule de Tolet, Suarez et Lugo fut adoptée par plusieurs autres théologiens de cette époque, notamment par saint François de Sales. Le saint docteur, s'appropriant la pensée de Gennade, encore attribuée à Augustin, déclare qu'il ne loue ni ne blâme la communion quotidienne. Il déclare même qu'il n'est pas bon de la conseiller généralement, parce qu'elle exige une disposition fort exquise. Dépassant même la pensée de Gennade, il exige pour la communion hebdomadaire, outre l'absence de péché mortel, l'absence même de péché véniel, quand Gennade dit simplement : *Si tamen mens in affectu peccandi non sit,* ce qui exclut seulement l'affection au péché mortel. Avec cette absence d'affection au péché véniel, l'on peut utilement communier plus souvent que le dimanche, si le père spirituel le trouve bon. Mais, pour communier tous les jours, il faut en outre avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations et que ce soit par avis du père spirituel. *Introduction à la vie dévote,* part. II, c. XX. La même doctrine est généralement suivie dans diverses lettres spirituelles. Un peu plus tard, Bonacina († 1631) limite aussi la communion des laïques à une fois par semaine. *De sacramento eucharistiæ,* disp. IV, q. VII, p. II, n. 16, *Opera*, Lyon, 1684, t. I, p. 83.

b) Cette période compta aussi de nombreux défenseurs ou apôtres de la communion quotidienne, particulièrement en Italie et en Espagne. En Italie, l'on doit mentionner nommément saint Philippe de Neri

(† 1595), et saint Charles Borromée († 1584). En Espagne, dans la première moitié du XVIIe siècle, la semence jetée par saint Ignace et ses premiers disciples portait ses fruits. Les principaux défenseurs de la communion fréquente furent le bénédictin Chinchilla, *Consideración de la comunión,* 1608; *Mémorial sur les effets que la communion cause dans l'âme,* Madrid, 1611; Alonso Curiel, *Tratado de la frequencia de la comunión,* Salamanque, 1609; le franciscain Joseph de Santa-Maria, *Apologia de la frequencia de la sagrada comunión,* 1616, et surtout le bénédictin Marzilla dans son *Mémorial,* adressé à l'archevêque de Santiago, *au sujet de la fréquence avec laquelle il est utile aux séculiers de recevoir le très saint sacrement,* 1611, et dans ses *Additions au mémorial,* Saragosse, 1613. Selon Marzilla, l'état de grâce est la seule disposition nécessaire pour communier dignement, et, pour communier un jour après l'autre, il n'est pas requis d'être mieux disposé que pour communier après un temps assez considérable. Marzilla s'élève particulièrement contre les confesseurs qui interdisent la communion à l'âme disposée pour la recevoir. Il n'hésite point à affirmer que le confesseur n'a pas le droit de refuser la communion à une âme bien disposée et qui la désire. Il ne parle d'ailleurs que des fidèles suffisamment instruits qui ont conscience de leurs bonnes dispositions et qui communient fréquemment. Marzilla, comme paraît le prouver la lettre au général Aquaviva, insérée au c. XXIII de ses *Additions,* avait surtout en vue les confesseurs jésuites. Le chartreux Antoine de Molina († 1619), *Instruction des prêtres,* trad. Gaultier, Lyon, 1663, en soutenant la même doctrine, insiste davantage sur l'obéissance aux conseils du confesseur, p. 679 sq., auquel cependant il recommande de ne pas ôter légèrement les communions à ceux qui veulent sincèrement avancer dans la perfection, bien qu'ils ne montrent pas beaucoup d'amendement. On remarquera ce passage qui paraît dirigé contre la règle XXVIe : « On ne pourrait objecter, suivant l'opinion de quelques bons auteurs spirituels, que tous les laïques qui ne sont pas prêtres, tant soient-ils vertueux, se doivent contenter de communier une fois la semaine et que c'est témérité de leur accorder davantage. Je confesse que cette raison m'a bien donné à penser à cause de l'autorité et du respect que je porte à ses auteurs; mais après l'avoir conférée avec ceux de l'avis contraire, j'en trouve cent pour un, de sorte que je ne crains point, m'appuyant sur les colonnes de l'Église, et puisant dans les vives sources des saints conciles, quand il est question de déterminer les vérités catholiques. Mais je demande à ces auteurs sur quoi ils fondent cette règle que les laïques ne communient qu'une fois la semaine; cela ne se trouve point dans l'Évangile ni en toute l'Écriture sainte qu'il ait été déterminé aux prêtres de la recevoir tous les jours et aux laïques une fois la semaine ou de tel en tel temps. Il n'a point appelé pain de la semaine ou du mois, mais quotidien, qu'il nous commande de demander tous les jours, sans aucune différence. Je ne sais de quel texte directement ou indirectement on pourrait colliger cette limitation de temps, ni des docteurs non plus, car ils conseillent de communier tous les jours. Il semble donc que cela procède de leur arbitrage et non d'ailleurs, mais nous pourrions leur dire ce que la sainte veuve Judith reprocha aux prêtres de Béthulie, quand ils résolurent de livrer la ville, s'ils n'étaient secourus dans cinq jours : « Qui êtes-vous qui « tentez ainsi Dieu? ce n'est pas là un propos qui attire « sa miséricorde, c'est plutôt pour l'irriter. Vous avez « limité le temps de la commisération divine et lui avez « assigné tel jour qu'il vous a plu. » P. 710 sq.

Quelques années plus tard, Jean Falconi, de l'ordre de la Merci († 1638), soutint la même doctrine dans son livre, *El pan nuestro de cada dia,* publié à Madrid seulement en 1660, bientôt traduit en français et publié à Paris avec l'autorisation du provincial des Pères de la Merci, puis à Montauban. Cet ouvrage a été réédité par le P. Couet, Paris, 1893. Falconi soutient avec raison que la seule disposition vraiment nécessaire pour la communion quotidienne est l'état de grâce, p. 11 sq. Pour communier chaque jour, il n'est point nécessaire d'être parfait, car ce sacrement n'a pas été institué pour être la récompense de notre perfection, mais pour servir de remède à nos imperfections. C'est donc surtout pour remédier à nos imperfections et à nos faiblesses que nous devons souvent recourir à ce sacrement, p. 22 sq. L'on doit prendre à cœur de s'affranchir de ses imperfections et de se disposer chaque jour de mieux en mieux, mais du moment que l'on est en état de grâce, l'on ne doit point cesser de communier chaque jour, bien que l'on ne puisse pas acquérir la perfection absolue; car, avec cette fréquentation de la communion, on diminue ses défauts et l'on acquiert une disposition plus parfaite, p. 66. Le seul reproche que l'on puisse faire à Falconi est d'avoir peu insisté sur les dispositions de convenance. Mais, pour tout lecteur attentif, il est certain qu'il ne les méconnaît point. En déniant au confesseur le droit de refuser la communion aux pénitents qui sont en grâce et qui désirent recevoir ce sacrement pour se guérir de leurs imperfections, il exprime une vérité sanctionnée par le décret du 20 décembre 1905. D'ailleurs, Falconi conseille au pénitent de s'humilier et de se priver de la communion, tout en le louant de chercher un autre confesseur qui lui accorde ce bienfait spirituel, p. 26 sq.

Ces dernières paroles nous révèlent l'opposition que rencontrait alors chez un certain nombre de confesseurs la communion fréquente et quotidienne.

La doctrine de Marzilla et de Falconi fut vaillamment soutenue par Mathieu de Villaroel, *De la necesidad de la oración y frequente comunión,* Madrid, 1635, et notamment par Antonio Velasquez Pinto, de l'ordre des clercs réguliers mineurs, *Tesoro de los christianos,* Madrid, 1662, ouvrage muni de beaucoup d'approbations des universités d'Alcala, Valladolid et Avila, et des plus notables docteurs bénédictins, franciscains, carmes, dominicains, augustiniens, bernardins et minimes, approuvé aussi par beaucoup d'évêques du moins après la première édition. Tous ces ouvrages produisirent en Espagne un mouvement très accentué en faveur de la communion fréquente ou quotidienne. Bien que ce mouvement fût en lui-même très louable et que les ouvrages précédemment indiqués se fussent tenus dans les limites de l'orthodoxie, il est cependant avéré, d'après l'examen de la S. C. du Concile en 1619, *Analecta juris pontificii,* 7e série, col. 798 sq., que des exagérations individuelles et des abus très répréhensibles s'étaient produits : exagérations et abus très condamnables et de fait condamnés par le décret de 1679, mais qui ne pouvaient rejaillir sur la doctrine elle-même.

c) Pendant que ces deux tendances principales se manifestaient chez les théologiens catholiques, les jansénistes attaquaient passionnément la communion fréquente. Le principal ouvrage dirigé contre elle fut celui d'Arnauld, *De la fréquente communion,* Paris, 1643. Voir t. I, col. 1979. Le docteur janséniste sans déterminer ce qu'il entend par communion fréquente, en exclut presque tous les fidèles par deux conditions ou dispositions préalables : 1° une digne et longue pénitence préalablement faite pour chaque péché mortel commis, pénitence rigoureusement exigée avant l'absolution et la communion; 2° une dévotion véritable consistant dans un amour divin entièrement pur et sans mélange, ou dans la volonté effective de plaire à Dieu en toutes choses. Les témoignages des anciens Pères et des théologiens sont de parti pris ramenés à ces étroites propor

tions. A cette fin Arnauld traitait la nature et les conséquences de la pénitence publique ou privée dont il voudrait ressusciter et même augmenter les anciennes rigueurs. Le docte janséniste exploite aussi très adroitement quelques exagérations ou téméraires assertions de l'erreur laxiste. Ce livre eut une très grande vogue dans le public janséniste et semi janséniste où il contribua puissamment à faire de la privation de la communion la meilleure des pénitences. La doctrine d'Arnauld, énergiquement combattue par les théologiens catholiques qui s'étaient préservés de toute attache janséniste, fut un peu plus tard formellement condamnée par le saint-siège, notamment par le décret de la S. C. du Concile du 12 février 1679 et par l'autorité d'Alexandre VIII réprouvant le 7 décembre 1690 ces deux propositions résumant la doctrine d'Arnauld : 22. *Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de delictis suis pænitentiam egerint;* 23. *Similiter arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1179 sq. Voir t. I, col. 759.

Observons toutefois que quelques théologiens, surtout en France, ne surent point se préserver entièrement de l'erreur d'Arnauld. Nous citerons particulièrement Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. IV, c. II, Turin, 1770, t. IV, p. 219 sq. L'on observera aussi que les théologiens qui n'admettaient guère que la communion hebdomadaire et rendaient son accès particulièrement difficile, ne pouvaient combattre l'erreur d'Arnauld d'une manière très effective.

Le principal défenseur de la vérité catholique contre Arnauld fut le jésuite Denis Petau († 1652), *De pænitentia publica et præparatione ad communionem libri VIII*, opuscule ajouté à son ouvrage *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. VI, p. 228 sq.

5° *Depuis le décret doctrinal du 12 février 1679 jusqu'au décret du 20 décembre 1905.* — 1. *Documents ecclésiastiques.* — *a*) Le 12 février 1679, la S. C. du Concile de Trente déclarait que la communion fréquente et même quotidienne a toujours été approuvée dans l'Église, que l'Église n'a jamais fixé les jours auxquels cette communion plus fréquente dût être reçue ou omise, et que cette décision doit en principe être laissée à la seule appréciation du confesseur. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1086. Les *vota* des consulteurs et des cardinaux sont publiés et les études préliminaires à la rédaction de ce décret sont exposées dans *Analecta juris pontificii*, 7e série, col. 790-831. Presque en même temps, le 2 mars 1679, Innocent XI condamnait cette proposition laxiste : 56. *Frequens confessio et communio etiam in his qui gentiliter vivunt, est nota prædestinationis.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1073. Enfin, le 7 décembre 1690, Alexandre VIII condamnait deux propositions résumant toute la doctrine d'Arnauld dans son livre *De la fréquente communion*. Nous les avons déjà citées. Au XIXe siècle, l'approbation spéciale donnée par le saint-siège à la doctrine de saint Alphonse de Liguori, s'appliquant implicitement aux règles qu'il avait tracées relativement à la communion fréquente ou quotidienne, autorisait les théologiens à les suivre en toute sûreté de conscience. D'ailleurs, la S. Pénitencerie, dans sa réponse à l'archevêque de Cambrai, le 19 novembre 1885, louait spécialement les règles indiquées par saint Alphonse : *S. Pænitentiaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidie ad sacram communionem accedendi; spectare autem ad confessarium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præsertim a S. Alphonso de Ligorio.* En 1890, un confesseur des filles de la Charité demandait s'il pouvait en toute sûreté suivre les règles données par saint Alphonse : *Utrum confessarius puellarum Caritatis qui, quantum ad se attinet, curat et permittit ut propter pænitentes ad sacram synaxim accedant frequentius et etiam pro ta mentem Tridentini, sess. XXII, c. VI, quotidie missæ assistunt, dummodo puritate mentis emineant, ex respective ad S. Alphonsum de Ligorio dispositiones habeant, nec propter hoc muneribus proprii officii deficiant, sit inquietandus ?* A cette question le Saint-Office répondait le 2 juillet 1890 : *Negative.* On peut donc en toute sécurité suivre ces règles. En même temps que le saint-siège autorisait ainsi l'enseignement de saint Alphonse, il encourageait directement la pratique de la communion fréquente et même quotidienne pour les religieuses et la soumettait à l'unique décision du confesseur.

Le 1er octobre 1839, la S. C. des Évêques et Réguliers, rappelant à l'observance intégrale du décret de 1679, enseignait expressément : *Si maxime prodest fidelibus omnibus ut sæpe sæpius eorum animæ a peccatis etiam levioribus per sacramentum pœnitentiæ mundentur et eucharistiæ pane reficiantur, optandum profecto est sanctimoniales virgines frequenter ad sacramenta suscipienda accedere ad fovendam caritatem, quæ cælesti sponso magis magisque in dies uniri debent.*

En 1885, l'archevêque de Cambrai demandait au saint-siège ce qu'il devait faire pour des communautés où toutes les religieuses recevaient chaque jour la sainte communion, bien que, suivant leurs règles et la décision de beaucoup de théologiens, une si grande grâce dût être réservée à quelques-unes et pour certaines circonstances. La S. Pénitencerie répondit, le 19 novembre 1885, que la coutume de ces religieuses de communier chaque jour est louable et qu'il appartient au confesseur de le permettre à chacune en particulier suivant les règles données par les auteurs approuvés et surtout par saint Alphonse de Liguori. Le 17 décembre 1890, la S. C. des Évêques et Réguliers rappelait les congrégations de femmes à vœux simples ou solennels et les sociétés de religieux non clercs à l'intégrale observance du décret de 1679. Le confesseur ordinaire ou extraordinaire, à l'exclusion des supérieurs ou supérieures, a seul le droit de régler la fréquence des communions des religieux ou religieuses. Les supérieurs ou supérieures n'ont aucune autorité pour s'ingérer en cette affaire sauf le cas où quelque sujet, après sa dernière confession sacramentelle, aurait scandalisé la communauté ou commis quelque faute grave et publique, et ne se serait pas de nouveau approché du sacrement de pénitence. Quelque garantie est cependant laissée au supérieur. Toute permission habituelle de communier en dehors des jours fixés par la règle doit lui être manifestée par le sujet lui-même. S'il croit avoir de justes et graves raisons de s'opposer à ces communions, il est tenu de les manifester au confesseur, à la décision duquel il devra se soumettre pleinement. Le sens du décret de 1890 fut précisé sur plusieurs points par plusieurs réponses subséquentes de la S. C. des Évêques et Réguliers, notamment par celles du 12 avril 1891, du 17 août 1891 et du 1er février 1892. Pie de Langogne, *L'ouverture de conscience, les confessions et communions dans les communautés*, 3e édit., Paris, 1893, p. 120 sq.

b) Observons, d'ailleurs, que, dans toute cette période, de nombreux documents ecclésiastiques établissent le droit exclusif du confesseur de permettre ou de conseiller la communion dans les communautés de femmes et dans les congrégations de religieux non clercs. Le décret de 1679 enjoint aux supérieures de congrégations de femmes de permettre la communion plus fréquente ou même quotidienne aux religieuses qui en sont jugées dignes par le confesseur.

C'est le sens des expressions : *id illis a superioribus permittatur*, selon plusieurs documents romains postérieurs à 1679 et antérieurs au décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890. En 1725, la S. C. du Concile qui

avait porté le décret de 1679 fut interrogée sur ce point : *An et de cujus licentia sacram eucharistiam recipere debeant moniales quæ eam recipere volunt ultra dies statutos a conditionibus vel a consuetudine monasterii ut in illis omnes moniales communicent?* Elle répondit, le 14 avril 1725 : *De licentia confessarii et non directorum, prævia participatione prælati ordinarii.* Le 19 novembre 1885, la S. Pénitencerie répondait à l'archevêque de Cambrai relativement à quelques communautés où toutes les religieuses communiaient tous les jours : *Sacra Pænitentiaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidie ad sacram communionem accedendi ; spectare autem ad confessarium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præsertim a S. Alphonso de Ligorio.*

Le 4 août 1888, la S. C. des Évêques et Réguliers interrogée sur ce point : *Quænam sit mens Ecclesiæ quando approbat hæc statuta circa communionem in familiis religiosis, an haberi debeant ut prohibitiva ne plures fiant communiones, vel præceptiva ita ut omnes conentur ita vivere, ut mereantur ad sacram communionem accedere saltem in illis diebus?* répondit : *Negative ad primam partem, et facultatem frequentius ad sacram synaxim accedendi relinquendam esse privative judicio confessarii, excluso consensu superioris vel superiorissæ.*

En 1890, le Saint-Office fut consulté sur quatre questions concernant les règles des sœurs de la Charité obligeant à faire connaître à la supérieure la permission donnée par le confesseur pour communier en dehors des jours de règle : 1° *Participatio, de qua supra, fieri debet et quomodo, a confessario aut a pænitente ad superiorem ; vel fieri debet, et quomodo, a superiore ad confessarium aut pænitentem?* 2° *Talis participatio fieri aut haberi debet pro communione tantum communiter frequentiori aut quotidiana, vel etiam pro quacumque communione quæ fit præter dies toti communitati statutos?* 3° *Hujusmodi participatio fieri aut haberi debet toties quoties vel semel tantum?* 4° *Ista participatio fieri debet singulatim et nominatim vel generatim?* Le 2 juillet 1890, la S. C. répondit : *Ad 1um. Ab ipsa pænitente et responsionem superioris haud necessariam esse. Ad 2um. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. Ad 3um. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Ad 4um. Provisum in præcedentibus.* Pie de Langogne, *op. cit.*, p. 126.

Le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890 maintient et confirme cette législation. Il statue que, dans les congrégations de femmes et dans les congrégations de religieux non clercs, la permission ou la défense de communier relève du seul confesseur ordinaire ou extraordinaire. A lui seul appartient le droit de juger pour chacun la fréquence des communions qui peuvent être accordées ou conseillées en dehors des jours fixés par la règle. Toutefois les supérieurs peuvent intervenir dans le cas de quelque grave manquement public dont on ne se serait point encore accusé au tribunal de la pénitence. Ils ont encore le droit de connaître la permission donnée par le confesseur d'une manière habituelle en dehors des jours de règle, et s'ils croient avoir de justes raisons contre sa décision, ils peuvent les lui manifester, mais avec le devoir de s'en tenir à sa décision qui reste sans appel. Pie de Langogne, *op. cit.*, p. 15 ; dom Bastien, *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Maredsous, 1904, p. 420 sq. ; Joseph-Antoine de Saint-Joseph, *De communionis frequentia in familiis religiosis*, Rome, 1905, p. 75 sq.

c) Quant aux dispositions exigées ou désirées pour la communion fréquente ou quotidienne, le décret de 1679 n'avait point à en parler directement d'après la question posée. Il parle incidemment des dispositions désirables, en indiquant ce qui doit diriger la décision du confesseur dans son conseil de communion fréquente ou quotidienne pour les laïques ou pour les religieuses.

Le 19 avril 1784, une instruction de la S. C. de la Propagande au vicaire apostolique de Sutchuen, mettant les missionnaires en garde contre une trop grande sévérité dans la concession de la communion, déclare que la seule préparation nécessaire à la communion suivant le concile de Trente, sess. XIII, c. VII, et le catéchisme romain, *De sacramento eucharistiæ*, n. 58 sq., est l'état de grâce. Il n'est point requis pour la communion d'être exempt de toute affection à des fautes légères, sinon le désir exprimé par l'Église au concile de Trente que les fidèles puissent communier chaque jour à la messe deviendrait une chimère. On voit par là ce que l'on doit penser de ceux qui exigent pour la communion des dispositions particulières, bien supérieures à celles qui suffisent pour recevoir l'absolution au tribunal de la pénitence. Sans doute, il faut exciter les fidèles aux plus parfaites dispositions ; mais de même que les forces corporelles sont soutenues par l'alimentation, ainsi l'âme, dans sa langueur et sa faiblesse, est fortifiée par cette divine nourriture. Il faut cependant éprouver suffisamment avant d'admettre à la communion, et cette épreuve est laissée aux pasteurs spirituels qui devront parfois employer la sévérité contre des affections véniellement coupables pouvant facilement entraîner à des fautes graves. *Sed si nimius sit in hac agendi ratione rigor et si plerosque eorum qui sacramentalis absolutionis beneficio digni habiti sunt, a dominica communione indistincte et sine gravi causa repellantur, non probamus. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 719, Rome, 1893, p. 282 sq.

Une semblable instruction de la même Congrégation aux missionnaires du Sutchuen en 1817, après avoir rappelé le désir exprimé par le concile de Trente et la pratique des fidèles dans les premiers siècles, fait cette grave recommandation : *Non itaque a sacra communione arcendi, sed excitandi sunt christiani ut confessionis sacramento frequenter se ad sacram communionem disponant. Sacrorum sit ministrorum probare uniuscujusque spiritum, sanare infirmos, debiles confirmare, ut ad sacram mensam probati accedant. Pateat cuique, quam maxime potest, ad probatos sacerdotes accessus. Regulæ et consuetudines, si quæ jam introductæ fuerunt hisce Ecclesiæ desideriis contrariæ prorsus abrogentur. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 722, p. 284.

C'est aussi l'enseignement de Léon XIII, encyclique *Miræ caritatis* du 28 mai 1902, où il exhorte fortement le peuple chrétien à reprendre l'habitude de la communion fréquente et presse ardemment les prêtres de Jésus-Christ de réaliser un désir si cher à son Cœur sacré.

2. *Enseignement théologique.* — a) *Enseignement théologique avant saint Alphonse de Liguori.* — Après les décrets doctrinaux de 1679 et de 1690, toute trace d'erreur laxiste ou rigoriste disparaît parmi les catholiques sincères. En même temps, s'affirme une tendance plus marquée vers la communion fréquente que beaucoup de théologiens laissent plus librement au jugement du confesseur, conformément au décret de 1679. Cependant les divergences pratiques dans les règles d'application continuent à subsister jusqu'au moment où la doctrine de saint Alphonse est presque unanimement admise par les théologiens. Jean de Cardenas († 1684), *Crisis theologica*, Venise, 1700, part. III, p. 149 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XXIII, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 73 sq. ; Viva († 1710), *Damnatarum thesium theologica trutina*, Pavie, 1709, part. II, p. 123 sq. ; part. III, p. 82 sq., 85 sq. ; La-

croix († 1714), *Theologia moralis*, Paris, 1866, t. III, p. 265 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. IV, *De sacramento eucharistiæ*, c. VIII, n. 40 sq., Venise, 1728, t. I, p. 96 sq.; Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. VII, *De eucharistiæ sacramento*, q. IV, dub. VIII, punct. IV, Venise, 1750, t. III, p. 356; Billuart († 1757), *Summa sancti Thomæ, De sacramento eucharistiæ*, diss. VI, a. 1, punct. V; Benoît XIV († 1758), *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XII, n. 6 sq.; Collet († 1770), *Tractatus de eucharistia*, Paris, 1750, p. 206 sq.; Amort († 1775), *Theologia moralis*, tr. XII, punct. IV, q. VII, Augsbourg, 1758, t. II, p. 179. Notons qu'une tendance restrictive pour la communion des laïques se manifeste encore, particulièrement chez plusieurs théologiens jésuites. Viva, *op. cit.*, p. 88; Lacroix, *loc. cit.* Cependant, même en France, où le jansénisme sévissait plus fortement, la communion quotidienne avait encore des défenseurs. Nous nommerons spécialement Fénelon († 1715), *Lettre sur la fréquente communion*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1852, t. V, p. 716 sq. L'archevêque de Cambrai y justifie par la tradition des Pères et par l'usage des premiers siècles la pratique de la communion quotidienne, même pour les laïques. Nous citerons seulement ce passage : « Pourquoi donc se scandaliser quand on voit de bons laïques qui, pour mieux vaincre leurs imperfections et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu, veulent se nourrir tous les jours de Jésus-Christ? Si on attendait, pour communier tous les jours, qu'on fût exempt d'imperfection, on attendrait sans fin... Encore une fois, nous voyons que les chrétiens des premiers siècles qui communiaient tous les jours étaient encore dans des imperfections notables. Veut-on condamner leurs communions quotidiennes et corriger l'Église primitive qui les autorisait sans ignorer ces imperfections notoires? » P. 725 sq. Nous pourrions citer aussi le jésuite Jean Pichon († 1751). Son ouvrage, *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la communion fréquente*, Nancy, 1745, mis à l'Index par décret du 13 août 1748 et du 11 septembre 1750, ne paraît contenir d'autre erreur positive que l'affirmation d'un précepte divin de communier plus souvent qu'à Pâques, p. 382. Sa doctrine sur les dispositions pour la communion fréquente et quotidienne est exacte, bien qu'il insiste beaucoup plus sur la suffisance de l'état de grâce que sur les dispositions de convenance. Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, 2e édit., Tournai, 1905, p. 24 sq.

b) Enseignement de saint Alphonse de Liguori († 1787). — Il se ramène aux points suivants : *a. La communion hebdomadaire* est généralement permise et même conseillée à ceux qui ne commettent point le péché mortel ou qui ne le commettent que rarement et plutôt par fragilité, et qui sont d'ailleurs habituellement résolus à lutter et à se corriger. Les uns et les autres sont réellement exempts de l'affection positive et coupable au péché mortel qui seule, d'après Gennade et la presque unanimité des théologiens, exclut de la communion hebdomadaire. Cependant si le confesseur s'aperçoit de quelque négligence qui peut devenir préjudiciable ou que la fréquentation de la communion ne soit pas assez spontanée, il peut parfois retrancher une communion. Parfois aussi il peut ajouter quelques communions si l'âme éprouve des besoins particuliers très pressants et si elle est suffisamment disposée. C'est l'enseignement formel de saint Alphonse, *Praxis confessarii*, n. 149; *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*, *Œuvres complètes*, trad. Delalle, Paris, 1842, t. XXVII, p. 87 sq.

D'après ce principe, la communion hebdomadaire ne peut, de soi, être refusée aux âmes qui se contentent de fuir le péché mortel et qui, avec pleine conscience de leur tiédeur ne se mettent point en peine d'éviter le péché véniel. La communion hebdomadaire doit même leur être habituellement conseillée comme le meilleur préservatif. S. Alphonse de Liguori, *Istitutio catechistica ad populum*, part. III, c. IV, n. 7. Cependant il peut être parfois utile de leur retirer quelques communions pour les stimuler à plus d'effort. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*, *loc. cit.*, p. 88.

Ceux qui retombent dans le péché mortel plutôt par fragilité et par entraînement que par malice et qui d'ailleurs font quelque effort pour maîtriser entièrement cette habitude peuvent habituellement recevoir la communion hebdomadaire, qui assurera plus efficacement leur persévérance. Ces âmes ne sont point indignes de la communion hebdomadaire, puisqu'elles n'ont point une affection positive au péché mortel. Elles ont en même temps besoin de cette communion, qui est habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique*, *loc. cit.*, p. 108.

En principe, aucune restriction n'est faite pour aucune catégorie de personnes, ni pour aucune condition ou profession, dès lors que sont réalisées les dispositions spirituelles toujours requises. Il est d'ailleurs généralement vrai pour toute âme que sans la pratique habituelle de la communion hebdomadaire, il est difficile de se maintenir dans l'état de grâce.

b. La communion fréquente, qui a lieu une ou plusieurs fois par semaine outre le dimanche, exige que l'on n'ait point l'habitude des péchés véniels délibérés et que l'on fasse des efforts positifs pour mortifier ses mauvais penchants et progresser sérieusement dans la vertu. S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, n. 150. Les péchés véniels même délibérés ne sont point nécessairement absents, mais on ne les commet point habituellement et l'on n'en garde point l'affection. Les défauts ne sont point encore entièrement déracinés. La lutte peut même être encore assez vive, mais les efforts sont assez constants et généreux, bien qu'ils ne soient point toujours couronnés de succès.

c. Pour la communion *quotidienne* ou quasi quotidienne, ces mêmes dispositions doivent être plus parfaites, soit parce qu'elles sont plus nécessaires pour se préserver d'une négligente familiarité avec ce divin sacrement, soit parce que les grâces plus abondantes que l'on reçoit exigent une plus soigneuse préparation et une plus parfaite correspondance.

Saint Alphonse de Liguori exprime sa pensée sous plusieurs formes qui ne peuvent être considérées comme absolument exclusives l'une de l'autre. Dans la *Praxis confessarii*, publiée en latin en 1760, il cite successivement la règle de saint François de Sales et celle de saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XII, sans faire sienne ni l'une ni l'autre, n. 149 sq. La même année, dans un autre ouvrage, saint Alphonse s'exprime ainsi : « Pour l'âme qui au contraire n'est plus attachée à rien de déréglé, évite les péchés véniels délibérés, pratique l'oraison et s'efforce de mortifier ses passions et ses sens, son confesseur peut la faire communier trois, quatre et même cinq fois par semaine. Et lorsqu'une âme est parvenue à un degré notable de perfection, qu'elle fait chaque jour plusieurs heures d'oraison, et qu'en outre, comme dit saint François de Sales, elle a surmonté la plupart de ses mauvaises inclinations, elle peut, suivant l'avis du même saint, communier tous les jours, car telle est, selon saint Prosper, la perfection qu'on peut avoir ici-bas, vu la fragilité humaine. » *La véritable épouse de Jésus-Christ*, trad. Saintrain, c. XVIII, Tournai, 1867, t. II, p. 68. Dans la *Pratique de l'amour de Jésus-Christ*, 1768, c. VIII, n. 27, le saint docteur demande que l'on s'abstienne de toute affection déterminée et volontaire, que l'on consacre une bonne partie de son temps à

l'oraison mentale et que l'on mortifie ses sens et ses passions. Puis il cite trois textes, l'un de saint François de Sales exigeant que l'on ait dompté la plus grande partie de ses mauvaises inclinations et qu'on soit arrivé à un degré de perfection assez élevé, un autre de saint Thomas demandant qu'on ait appris par expérience que la communion augmente la ferveur de l'amour divin, un troisième d'Innocent XI, dans le décret de 1679, statuant que c'est au directeur spirituel à déterminer si l'on doit communier plus ou moins fréquemment et que le directeur ne doit lui-même se déterminer que d'après le degré d'utilité qu'en retirent les âmes dont le soin lui est confié. Saint Alphonse termine en recommandant au moins une demi-heure d'oraison mentale comme préparation prochaine à la communion et un long acte d'action de grâces pour retirer un grand fruit de la communion.

Une comparaison attentive de ces textes conduit à cette conclusion que saint Alphonse, tout en recommandant l'oraison mentale, ne l'exige point absolument pour la communion quotidienne, puisqu'il l'omet dans le texte de la *Praxis confessarii,* et que dans la *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ,* il cite avec éloge les textes de saint François de Sales, de saint Thomas et d'Innocent XI qui n'en parlent point.

c) *Enseignement théologique postérieur à saint Alphonse de Liguori.* — Les théologiens reproduisent généralement la doctrine et les règles pratiques du saint docteur, avec quelques divergences pratiques plus ou moins restrictives. Scavini, *Theologia moralis universa,* tr. IX, *De eucharistia,* disp. IV, c. v, a. 2, 4e édit., Novare, 1850, t. III, p. 123 sq. ; Gousset († 1866), *Théologie morale,* 3e édit., Paris, 1845, t. II, p. 153 sq. ; Gury († 1866), *Theologia moralis,* t. II, n. 338 sq., ainsi que toutes les éditions dépendantes de Gury ; Dalgairns, *La sainte communion,* trad. Godard, c. VI sq., 3e édit., Paris, 1884, t. I, p. 296 sq. ; t. II, p. 5 sq. ; Rosset, *Institutiones sacræ theologiæ, De eucharistiæ sacramento,* c. VI, a. 5, Chambéry, 1876, p. 458 sq. ; Müller, *Theologia moralis,* 6e édit., Vienne, 1895, t. III, p. 234 sq. ; Marc, *Theologia moralis,* t. II, n. 1575 sq. ; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia,* c. XI, n. 1137, Paris, 1897, t. II, p. 367 sq. ; Aertnys, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. V, n. 92 sq., 5e édit., Paderborn, 1898, t. II, p. 57 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. II, p. 156 sq. ; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. II, p. 195 sq. ; Lejeune, *La pratique de la sainte communion,* Paris, 1900, p. 163 sq. ; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ, De sacramento eucharistiæ,* c. II, n. 148 sq., 5e édit., Paris, 1901, p. 420 sq. ; Noldin, *Summa theologiæ moralis, De sacramentis, De eucharistia,* n. 163 sq., 4e édit., Inspruck, 1903, t. III, p. 163 sq.

Cependant, vers la fin du XIXe siècle, sous l'impulsion d'un très remarquable courant de vie eucharistique, se produisit un mouvement considérable en faveur de la communion fréquente ou quotidienne, soit parmi les fidèles, soit dans les communautés religieuses, même dans celles qui y avaient été jusque-là moins accessibles. Ce mouvement fut aidé dans les communautés religieuses par le décret *Quemadmodum* de 1890 et par plusieurs décrets antécédents ou subséquents déjà mentionnés. Parmi les fidèles le mouvement fut puissamment secondé par de nombreuses œuvres eucharistiques, par les congrès eucharistiques partout encouragés et particulièrement par l'encyclique de Léon XIII, *Miræ caritatis* du 28 mai 1902. Cependant tous ne suivirent point ce mouvement ou ne le suivirent point avec la même allure.

D'une part, l'on insistait sur ce que la communion fréquente, accompagnée d'attache à des fautes vénielles ou faite sans la dévotion et le respect convenables, est en elle-même coupable et reste en très grande partie ineffective ou est même plutôt nuisible à l'âme. — Si toute communion faite avec une affection positive persistante à quelque faute vénielle est légèrement coupable, Dominique Soto, *In IV Sent.,* dist. XII, q. I, a. 4 ; Laymann, *Theologia moralis,* l. V, tr. IV, c. VI, n. 3, Lyon, 1654, p. 830 ; Gonet, *De eucharistiæ sacramento,* disp. VIII, a. 3, n. 59 ; Lugo, *De eucharistiæ sacramento,* disp. XIV, n. 22 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De eucharistiæ sacramento,* disp. XI, n. 77 ; Id., *Cursus theologiæ moralis,* tr. IV, c. VII, n. 20 sq. ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. VI, n. 270 ; *Praxis confessarii,* n. 149, il y a aggravation de cette culpabilité à répéter souvent une telle communion, d'autant plus que la volonté, en y persévérant malgré l'occasion si favorable de la réception du sacrement, manifeste beaucoup plus d'attache positive. — Une telle communion reste en très grande partie ineffective. Il est vrai qu'elle produit quelque augmentation de grâce sanctifiante, mais cette grâce et celles qui l'accompagnent sont très limitées par les dispositions très imparfaites du sujet. Cette limitation des grâces du sacrement, bien qu'elle ne doive nullement empêcher la communion hebdomadaire habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce, est cependant une raison pour s'abstenir de la communion fréquente dont le but principal est non de préserver du péché mortel, mais d'augmenter dans l'âme la ferveur de la charité actuelle. Dans le premier cas, l'avantage incomparable de la préservation du péché mortel l'emporte de beaucoup sur l'inconvénient résultant des dispositions imparfaites. Dans le second cas, l'avantage très restreint de cette faible augmentation de grâce ne compense point les inconvénients considérables qui sont surtout les péchés véniels commis, la stérilisation presque complète du sacrement et une sorte de confirmation permanente dans la tiédeur dont ce sacrement d'amour ne peut lui-même retirer. — Une telle communion est de fait plutôt nuisible à l'âme tiède qui persiste dans l'affection coupable au péché véniel, soit parce que cette âme contracte ainsi une dangereuse habitude de négligente familiarité avec ce sacrement, soit parce que la volonté restant insensible aux grâces si abondantes de ce sacrement d'amour s'immobilise dans la tiédeur, souverain danger des âmes qui devraient tendre à la perfection. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* 2e édit., Rome, 1896, t. I, p. 521. Il est vrai que toutes ces raisons ne s'appliquant réellement qu'au péché véniel positivement consenti et auquel on garde quelque affection, c'est lui seul que l'on est tenu d'écarter et que cette disposition absolument nécessaire aux âmes qui veulent vraiment tendre à la perfection chrétienne doit être, en principe, facilement réalisable chez toutes les âmes soucieuses de plaire à Dieu.

Dans cette ardeur à insister sur l'exemption de toute attache au péché véniel, l'on ne tenait point toujours compte de l'enseignement commun des théologiens avec saint Alphonse, qu'à raison de besoins graves et particulièrement pressants la communion fréquente peut être permise à des âmes qui commettent habituellement des péchés véniels délibérés, S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii,* n. 149 ; enseignement théologique qui peut aussi s'appliquer, au moins transitoirement, à des habitudinaires sincèrement résolus à se corriger et suffisamment disposés pour retirer un réel profit de cette fréquentation extraordinaire de la communion. Le texte de saint Alphonse, que nous venons de rappeler, affirmant, sans aucune réserve, que cette fréquentation peut être parfois permise à ceux qui sont en danger de tomber dans le péché mortel, peut s'entendre aussi des âmes gravement exposées au danger de rechute. D'ailleurs dans sa *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente,* 1762, le saint docteur cite avec éloge les témoignages de plusieurs théologiens, particulièrement de Cacciaguerra et de Cuniliati, conseillant, dans certains cas, la

communion fréquente comme un moyen efficace contre des habitudes encore vicieuses dont on veut entièrement se corriger. *Œuvres complètes*, Paris, 1842, t. XXVII, p. 163 sq.

Dans l'entraînement de la discussion, on diminuait aussi le fait d'une pratique assez considérable de la communion quotidienne dans les premiers siècles, on diminuait l'enseignement même de l'Église, particulièrement le désir sincère si clairement exprimé par elle de voir les fidèles communier *in singulis missis*, désir plusieurs fois interprété par des documents doctrinaux, tels que le décret de 1679 et celui du 20 décembre 1905, dans le sens de la communion quotidienne pour tous les fidèles suffisamment disposés.

Parmi les travaux publiés en ce sens nous indiquerons particulièrement : F. Chatel, *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine relâchée*, Bruxelles, 1904 ; Godts, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1904 ; *Réponse au P. Couet*, Bruxelles, 1905 ; *Réponse au P. Lintelo*, Bruxelles, 1905 ; *L'apôtre moderne du saint-sacrement, saint Alphonse docteur de l'Église*, Bruxelles, 1905 ; F. Chatel, *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente*, Bruxelles, 1905.

D'autre part, l'on insistait principalement sur la suffisance de l'état de grâce, au moins comme disposition strictement requise, et sur les fruits réels que produit la communion fréquente même en l'âme où reste encore quelque attache au péché véniel. Tout en insistant moins sur les dispositions de convenance, toujours souverainement désirables et d'ailleurs hors de controverse, ces auteurs ne les ont jamais entièrement omises. L'on s'appuyait particulièrement sur une pratique assez considérable de la communion quotidienne dans les premiers siècles, pratique certainement irréalisable si l'on eût exigé de tous des dispositions aussi parfaites. L'on invoquait aussi l'enseignement constant de l'Église, dont nous avons exposé précédemment les principaux documents ; enseignement qui a toujours recommandé à tous les fidèles suffisamment disposés la communion quotidienne : ce qui serait pleinement irréalisable si l'on devait exiger une telle perfection. L'obéissance au confesseur en ce qui concerne la communion fréquente était généralement recommandée comme excellente et méritoire, mais sans que son non-accomplissement pût, de soi, constituer une faute. D'ailleurs, l'on ne reconnaissait point au confesseur le droit de refuser arbitrairement la communion.

Nous citerons particulièrement : Frassinetti, *Abrégé de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori*, trad. Fourez, 2[e] édit., Tamines, 1894, t. I, p. 573 sq. ; Amédée Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique et pratique*, Paris, 1900 ; cardinal Gennari, *Sulla communione frequente e sul decreto Quemadmodum*, Naples, 1900, dissertation traduite et publiée par dom Bastien comme appendice au *Directoire canonique des congrégations à vœux simples*, Maredsous, 1904, p. 394 sq. ; Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, 2[e] édit., Tournai, 1905.

La controverse porta aussi sur la fréquence de la communion dans les communautés religieuses. Quelques auteurs soutinrent comme thèse que le confesseur doit se montrer plutôt difficile que large dans la concession des communions en dehors des jours fixés par la règle, parce que ce sont des exceptions et que les exceptions dans une communauté doivent être aussi limitées que possible, Perger, *Theologisch-praktische Monatschrift*, Passau, 1896, p. 131 sq., ou que l'on doit habituellement s'en tenir aux communions sanctionnées par l'usage dans la communauté. Hüber, *Linzer Quartalschrift*, 1898, p. 316 sq., 574 sq.

D'autres théologiens enseignaient avec raison que la crainte de provoquer quelques réflexions ou quelques petites rivalités par le manque d'uniformité dans le nombre des communions ne doit pas empêcher le confesseur de procurer à chaque âme le régime spirituel qui lui convient. En principe, la communion quotidienne est souverainement désirable pour toutes les âmes religieuses, dans la mesure où elle est prudemment réalisable. C'est d'autant plus vrai que ces âmes sont obligées par leur vocation de tendre généreusement et constamment à la perfection et qu'elles sont puissamment aidées par leur genre de vie et par leurs règles à réaliser pleinement en elles toutes les conditions requises pour la communion quotidienne. En fait, l'application pratique de ces principes devra être réglée d'après les dispositions et les besoins de chaque âme et toujours dirigée par la vertu de prudence. Amédée Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique et pratique ; la communion des religieuses*, Paris, 1903 ; cardinal Gennari, *op. cit.*, p. 420 sq. ; Joseph-Antoine de Saint-Joseph in Persiceto, *De sanctissimæ communionis frequentia in familiis religiosis*, Rome, 1905.

6° *Décret doctrinal de la S. C. du Concile du 20 décembre 1905.* — Le préambule de ce grave document nous montre son importance et sa portée pratique. Il a pour but de mettre un terme aux controverses alors existantes sur les dispositions requises pour la communion fréquente ou quotidienne. C'est par ordre de Pie X et avec son approbation que ces graves décisions ont été formulées après mûr examen. Elles concernent les dispositions exigées pour la communion fréquente et les règles qui en doivent diriger la pratique. Leur simple exposé résoudra pleinement les deux dernières questions du présent article.

II. DISPOSITIONS REQUISES POUR LA COMMUNION FRÉQUENTE.

TEXTE DU DÉCRET	TRADUCTION
1° Communio frequens et quotidiana, utpote a Christo Domino et a catholica Ecclesia optatissima, omnibus christifidelibus cujusvis ordinis aut conditionis pateat ; ita ut nemo qui in statu gratiæ et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, prohiberi ab ea possit.	1° La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Église catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte table avec une intention droite et pieuse ne puisse en être éloigné par aucune interdiction.
2° Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit non usui aut vanitati aut humanis rationibus indulgeat, sed Dei placito satisfacere velit, ei arctius caritate conjungi, ac divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac defectibus occurrere.	2° Cette intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table, ne se laisse conduire ni par l'usage ni par la vanité ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité et par ce divin médicament remédier à ses infirmités et à ses défauts.
3° Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana communione utentes, venialibus peccatis saltem plene deliberatis eorumque affectu sint expertes, sufficit nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum proposito se nunquam in posterum peccaturos ; quo sincero animi proposito fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorumque affectu sensim se expediant.	3° Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle et qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais pécher dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu à peu même des péchés véniels et de leur affection.

La règle 3e distingue nettement entre la disposition suffisante pour assurer le fruit de la communion fréquente et les dispositions de convenance toujours souverainement désirables. L'état de grâce, avec la sincère et ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, suffit non seulement pour ne point pécher, mais pour profiter de la communion. La communion ainsi faite aidera à se délivrer des péchés véniels et de leur affection. C'est l'enseignement traditionnel de l'Église, d'après les documents précédemment cités, notamment l'instruction de la S. C. de la Propagande du 19 avril 1784. C'est l'enseignement à peu près unanime des théologiens, sauf pendant la période où l'influence du jansénisme a partiellement sévi sur quelques théologiens catholiques. Beaucoup d'auteurs qui, au premier abord, paraissent d'une opinion contraire ont eu le simple tort d'insister trop fortement sur la perfection des dispositions de convenance en parlant très peu de la suffisance de l'état de grâce. D'ailleurs, l'excès contraire n'a point été entièrement évité. En défendant la suffisance de l'état de grâce, quelques théologiens ont à peine mentionné les dispositions qui doivent l'accompagner suivant le présent décret.

Les règles 1re et 2e établissent qu'avec l'état de grâce et cette ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, l'âme doit apporter à la communion fréquente et quotidienne une intention droite et pieuse excluant toute vanité, tout entraînement de la coutume, toute raison humaine et comprenant uniquement la volonté de plaire à Dieu, de s'unir plus étroitement à lui par la charité et de progresser dans la vertu. La règle 1re enseigne très positivement qu'à ces conditions la communion fréquente et quotidienne doit être facilement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition. Il est donc inexact de dire qu'elle exige une vocation spéciale donnée à quelques âmes seulement ou qu'elle n'est point habituellement pour les laïques voués aux affaires séculières.

TEXTE DU DÉCRET

4° Cum vero sacramenta novæ legis, etsi effectum suum ex opere operato sortiantur, majorem tamen producant effectum quo majores dispositiones in iis suscipiendis adhibeantur, idcirco curandum est ut sedula ad sacram communionem præparatio antecedat et congrua gratiarum actio inde sequatur, juxta uniuscujusque vires, conditionem ac officia.

TRADUCTION

4° Puisque les sacrements de la nouvelle loi, bien qu'ils obtiennent leur effet *ex opere operato*, produisent un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, l'on doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et de la faire suivre d'une convenable action de grâces, suivant la capacité, la condition et les forces de chacun.

Cette règle a pour but de prévenir les abus qui pourraient provenir de la suffisance mal comprise de l'état de grâce. Elle réprouve de nouveau les abus déjà condamnés par le décret de 1679 dans quelques communiants espagnols. En même temps, elle écarte une uniformité trop absolue dans le mode de préparation et d'action de grâces. Elle écarte notamment l'exigence pour tous d'une certaine pratique de l'oraison proprement dite, puisque tous les simples fidèles n'en sont point pratiquement capables.

TEXTE DU DÉCRET

5° Ut frequens et quotidiana communio majori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, oportet ut confessarii consilium intercedat. Caveant tamen confessarii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertant, qui in statu gratiæ reperiatur et recta mente accedat.

TRADUCTION

5° Pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec une prudence plus grande et ait un plus grand mérite, il est nécessaire que le conseil du confesseur intervienne. Cependant que les confesseurs aient soin de ne point détourner de la communion fréquente et quotidienne quiconque est en état de grâce et s'approche du sacrement avec une intention droite.

Ce décret reproduit celui de 1679 et réprouve de nouveau les abus condamnés en 1679 dans quelques communiants espagnols. Mais il avertit gravement les confesseurs que leur droit de conseiller et de guide est limité par la première règle précédemment citée.

TEXTE DU DÉCRET

9° Denique post promulgatum hoc decretum omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem abstineant.

TRADUCTION

9° Enfin qu'après la promulgation de ce décret tous les écrivains ecclésiastiques s'abstiennent de toute discussion litigieuse sur les dispositions à la communion fréquente et quotidienne.

C'est un grave précepte auquel on est strictement tenu de se conformer.

III. Règles pratiques qui doivent diriger l'usage de la communion fréquente.

TEXTE DU DÉCRET

6° Cum autem perspicuum sit ex frequenti seu quotidiana sanctæ eucharistiæ sumptione unionem cum Christo augeri, spiritualem vitam uberius ali, animam virtutibus effusius instrui, et æternæ felicitatis pignus vel firmius sumenti donari, idcirco parochi, confessarii et concionatores, juxta probatam catechismi romani doctrinam (part. III, c. LXIII) christianum populum ad hunc tam pium ac tam salutarem usum crebris admonitionibus multoque studio cohortentur.

TRADUCTION

6° Puisqu'il est évident que par la réception fréquente ou quotidienne de la sainte eucharistie l'union avec Jésus-Christ est augmentée, la vie spirituelle est nourrie plus abondamment, l'âme est plus libéralement munie de toutes les vertus et le gage de la félicité éternelle est donné d'une manière plus assurée au communiant, les curés, les confesseurs et les prédicateurs devront donc, selon la doctrine approuvée du catéchisme romain, exhorter le peuple chrétien par de fréquents avis et avec beaucoup de soin à une pratique si pieuse et si salutaire.

C'est donc tout le peuple chrétien que l'on doit ainsi exhorter. Tel est du moins l'idéal vers lequel curés, confesseurs et prédicateurs doivent tendre progressivement. Il n'est donc point permis d'arrêter définitivement et délibérément cet idéal à la communion hebdomadaire.

TEXTE DU DÉCRET

7° Communio frequens et quotidiana præsertim in religiosis institutis cujusvis generis promoveatur; pro quibus tamen firmum sit decretum *Quemadmodum* die 17 mensis decembris 1890 a S. C. Episcoporum et Regularium latum. Quam maxime quoque promoveatur in clericorum seminariis, quorum alumni altaris inhiant servitio; item in aliis christianis omne genus ephebeis.

TRADUCTION

7° La communion fréquente et quotidienne doit être encouragée surtout dans les instituts religieux de tout genre. Que pour eux cependant demeure dans toute sa force le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890, porté par la S. C. des Évêques et Réguliers. Que l'on s'efforce de la réaliser aussi le plus qu'il est possible dans les séminaires des clercs, dont les élèves aspirent au service des autels. Que l'on fasse de même dans les autres instituts chrétiens de tout genre à l'usage de la jeunesse.

8° Si quæ sint instituta sive votorum solemnium sive simplicium, quorum in regulis aut constitutionibus vel etiam calendariis, communiones aliquibus diebus affixæ et in iis jussæ reperiantur, hæ normæ tanquam mere directivæ non

8° S'il y a des instituts à vœux solennels ou à vœux simples, dans les règles, constitutions ou calendriers desquels des communions sont fixées à certains jours comme obligatoires, ces règles doivent être considérées comme simplement direc-

tanquam præceptivæ putandæ sunt. Promptior vero [illegible] communionem [illegible] habent [illegible] ut quid [illegible] frequentem [illegible] [illegible] decretum [illegible] semper debebit [illegible] superius in hoc decreto [illegible].

Ut autem omnes utriusque sexus religiosi hujus decreti dispositiones rite cognoscere queant, singularum domorum moderatores curabunt, ut illud quotannis vernacula lingua in communi legatur infra octavam festivitatis corporis Christi.

tives, non comme préceptives. Le [illegible] d'être considéré comme un *minimum* suivant la pratique des religieux. Un accès plus fréquent ou quotidien est [illegible] toujours selon les règles données précédemment dans ce décret.

Pour que tous les fidèles de l'un et l'autre sexe puissent bien connaître les dispositions de ce décret, les supérieurs de chaque maison auront soin que ce décret soit lu en commun dans la langue du pays chaque année pendant l'octave de la fête du saint-sacrement.

Enfin pour assurer l'exécution de ce décret, Pie X ordonne qu'il soit envoyé à tous les ordinaires et à tous les prélats réguliers, pour qu'ils le communiquent à leurs séminaires, à leurs curés, à leurs instituts religieux et à leurs prêtres et que, dans la relation qu'ils doivent faire au saint-siège de leurs diocèses ou de leurs instituts, ils le renseignent sur l'exécution de toutes ces prescriptions.

Ainsi, par la pleine observance de ce mémorable décret qui ouvre une ère nouvelle dans l'histoire de la communion, disparaîtront entièrement les derniers restes du poison janséniste, suivant l'expression employée dans le préambule de ce document.

Outre les textes des Pères et des théologiens, cités au cours de cet article, et les ouvrages classiques sur le sacrement d'eucharistie, on peut particulièrement consulter : S. Jean Chrysostome, *Homil. de beato Philogonio*, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 755; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXVIII, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 233; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131; S. Augustin, *Epist.*, LIV, c. II sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 200 sq.; Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1217; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, n. 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 756; Walafrid Strabon († 849), *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. XCIV, col. 942; S. Pierre Damien († 1072), *Opusculum*, XLVII, *De castitate et mediis eam tuendi*, c. II, *P. L.*, t. CXLV, col. 712; *Institutio monialis ad Blancam ex comitissa sanctimonialem*, c. III, col. 735; S. Grégoire VII, *Registrum*, l. I, epist. XLVII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 327 sq.; Durand de Troarn († 1088), *Liber de corpore et sanguine Christi*, part. V, c. XV, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1399; Pierre Lombard († 1160), *Sent.*, l. IV, dist. XII, n. 8, *P. L.*, t. XCII, col. 867; S. Thomas († 1274), *In IV Sent.*, dist. XII, q. III, a. 1; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 10; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II; dist. XVII, punct. II, dub. IV, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 296, 449; Denys le chartreux († 1471), *In IV Sent.*, dist. XII, q. V, Venise, 1584, t. IV, p. 164 sq.; Dominique Soto († 1560), *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, Douai, 1613, p. 300 sq.; Vasquez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 11, disp. CCXIV, c. III, n. 28; Suarez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 11; disp. LXIX, q. IV, n. 6 sq.; Petau († 1652), *De pænitentia publica et præparatione ad communionem libri VIII*, à la fin de son ouvrage, *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. VI, p. 228 sq.; Lugo († 1660), *De eucharistiæ sacramento*, disp. XVII; De Rhodes, *Disputationes theologiæ scholasticæ, De eucharistia*, disp. I, q. IV, sect. I, p. III, Lyon, 1671, t. II, p. 432 sq.; Salmanticences, *Cursus theologicus, De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 73 sq.; Viva († 1710), *Damnatarum thesium theologica trutina*, Pavie, 1709, part. II, p. 123 sq.; part. III, p. 82 sq., 85 sq.; Salmanticences, *Cursus theologiæ moralis*, tr. IV, c. VIII, n. 40 sq.; Benoît XIV († 1758), *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XII, n. 6 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, n. 149 sq.; *La véritable épouse de Jésus-Christ*, trad. Saintrain, c. XVIII, Tournai, 1867, t. II, p. 68; *La pratique de l'amour de Jésus-Christ*, c. VIII, n. 27; Dalgairns, *La sainte communion*, trad. Godard, c. VII sq., 3e édit., Paris, 1884, t. I, p. 296 sq.; t. II, p. 5 sq.; Lejeune, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900, p. 163 sq.; Mgr de Ségur, *La très sainte communion*, *Œuvres*, Paris, 1872, t. III, p. 417 sq.; Coubé, *La communion hebdomadaire;* la dissertation de Frassinetti sur la *Communion quotidienne*, insérée dans son *Abrégé de théologie morale*, tr. XV, *Du sacrement de l'eucharistie*, n. 2, trad. Fourez sur la 8e édit., Tournai, 1894, t. I, p. 570 sq.; la dissertation du cardinal Gennari traduite par [illegible], dans son *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, [illegible], 1905, p. 546 sq.; Tesnière, *La pratique de la communion*, Tourcoing, 1905, p. [illegible] sq.; [illegible], *La communion fréquente et quotidienne au point de vue théorique et pratique*, Paris, 1906; [illegible], *Enseignements historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1906; [illegible], *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine condamnée*, Bruxelles, 1906; Id., *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente*, Bruxelles, 1906; Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, Tournai, 1905; Grimm, [illegible], *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, 4e édit., Ratisbonne, 1890, p. 123 sq.; Heimbucher, *Die heilige Kommunion in den Ordensgenossenschaften, in deren Heiligungsmitteln*, Ratisbonne, 18[illegible]; Joseph-Marie de Saint-Joseph [illegible], *De SS. communione frequentiori in familiis religiosis*, in-8°, 1905; V. Maresca, *Sulla comunione dottrina dei Padri e antica disciplina della Chiesa*, in-18, Chiavari, 1906; Valentin, *Principes de direction pour la communion fréquente*, in-12, Paris-Lyon, 1869; *Analecta juris pontificii*, 6e série, col. 1594-1535.

E. DUBLANCHY.

III. COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. — I. Enseignement catholique. II. Opinions théologiques.

I. ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE. — Il se résume dans les trois définitions du concile de Trente, sess. XXI, c. I-III. — *I. INEXISTENCE D'UNE NÉCESSITÉ DE SALUT OU D'UN PRÉCEPTE DIVIN OBLIGEANT LES LAÏQUES ET LES CLERCS NON CÉLÉBRANTS A COMMUNIER SOUS LES DEUX ESPÈCES.*

TEXTE DU CONCILE DE TRENTE	TRADUCTION
Sess. XXI, c. I. Itaque sancta ipsa synodus a Spiritu Sancto qui spiritus est sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et pietatis edocta atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet nullo divino præcepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto, salva fide dubitari posse quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat.	En conséquence le saint concile, instruit par le Saint-Esprit qui est l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de piété, et suivant le jugement et la coutume de l'Église, déclare et enseigne qu'aucun précepte divin n'oblige les laïques et les clercs non célébrants à communier sous les deux espèces, et que l'on ne peut sans atteinte à la foi douter aucunement que la communion sous l'une ou l'autre espèce suffise pour le salut.

1° *Sens de cette définition.* — 1. Défensive plutôt que déclarative, elle condamne directement l'erreur de la plupart des protestants du XVIe siècle qui soutenaient le précepte divin de communier sous les deux espèces, tout en niant presque toujours la présence réelle. Cette erreur du XVIe siècle ne faisait que reproduire l'affirmation principale des calixtins du XVe, voir CALIXTINS, t. II, col. 1364 sq.; avec cette différence que les calixtins retenant la croyance à la présence réelle s'appuyaient uniquement sur Joa., VI, 54, tandis que les protestants, ennemis de la présence réelle, se réclamaient de Matth., XXVI, 27, et de Luc., XII, 17, 19. — 2. La restriction concernant les prêtres célébrants découle nécessairement de la nature du sacrifice eucharistique dont l'essence exige la consécration distincte des deux espèces et dont l'intégrité demande la communion du célébrant *sub utraque*. En mentionnant cette restriction toujours nécessaire, le concile ne veut point écarter la restriction accidentellement imposée par le précepte de soustraire à une inévitable profanation l'espèce du vin. — 3. La définition conciliaire est accompagnée d'une courte réfutation des textes scripturaires invoqués par les utraquistes, Joa., VI, 54; Matth., XXVI, 27; Luc., XXII, 17, 19. Les bases traditionnelles de la définition, n'ayant soulevé au cours de la discussion conciliaire aucune difficulté spéciale, sont simplement indiquées au commencement du c. I : *atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta*.

2° *Bases scripturaires de cette définition.* — Ces bases purement négatives consistent dans l'absence de toute preuve scripturaire en faveur de la nécessité de

salut ou de précepte. — 1. *Absence de preuve,* dans Joa., VI, 54.

TEXTE DU CONCILE

Sed neque ex sermone apud Joannem sexto recte colligitur utriusque speciei communionem a Domino præceptam esse, utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur; namque qui dixit : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis,* dixit quoque : *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum.* Et qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam,* dixit etiam : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Is denique qui dixit : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo,* dixit nihilominus : *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum.*

TRADUCTION

Mais on ne peut non plus déduire justement du c. VI de saint Jean que la communion sous les deux espèces a été commandée par le Seigneur, de quelque manière qu'on le comprenne selon les diverses interprétations des Pères et des docteurs. Car celui qui a dit : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous,* a dit aussi : *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* Et celui qui a dit : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle,* a dit aussi : *Le pain que je donnerai, est ma chair pour la vie du monde.* Enfin celui qui a dit : *Celui qui mange et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui,* a dit néanmoins : *Celui qui mange ce pain vivra éternellement.*

Sans vouloir prononcer aucune définition sur la réalité du sens littéral du c. VI de saint Jean, Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini,* Agram, 1874, t. II, p. 47 sq., le concile démontre par la comparaison avec les versets parallèles 52 et 59, que le ℣. 54 ne contient aucune affirmation de nécessité de salut ou de précepte divin. D'où l'on peut conclure que la distinction entre *manducare carnem* et *bibere sanguinem,* ne pouvant se rapporter au mode de communion, sert uniquement à mieux exprimer la réalité de la présence eucharistique, en excluant toute possibilité d'interprétation allégorique; et cette présence sacramentelle intégrale est toujours réalisée même sous une seule espèce, en vertu de l'indissoluble union de l'âme et du corps dans le Christ ressuscité. Cf. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean,* Paris, 1904, p. 257.

Cette interprétation du ℣. 54 nous paraît la seule vraie. L'hypothèse d'un précepte divin de la communion *sub utraque,* restreint aux seuls prêtres célébrants, ne repose sur aucun fondement ni dans le texte, ni dans le contexte. Elle est même positivement écartée par les versets parallèles 52 et 55 sq., où il s'agit évidemment de la communion pour tous les fidèles. On doit encore rejeter l'interprétation qui donne à la conjonction *et* au ℣. 54 un sens disjonctif. Usité dans la langue hébraïque et de soi très admissible dans un écrit mélangé d'hébraïsmes, ce sens est ici positivement écarté par les ℣. 55 sq., où la même conjonction en regard des mêmes expressions a manifestement un sens unitif.

2. ***Absence de preuve dans le fait de l'institution de l'eucharistie sous les deux espèces.***

TEXTE DU CONCILE

Nam etsi Christus Dominus in ultima cœna venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur.

TRADUCTION

Bien que Jésus-Christ à la dernière cène ait institué ce vénérable sacrement sous les espèces du pain et du vin et l'ait ainsi distribué aux apôtres, une telle institution et distribution n'établissent point par elles-mêmes que tous les chrétiens soient astreints par l'institution de Jésus-Christ à recevoir les deux espèces.

a) Le fait de l'institution eucharistique sous les deux espèces ne prouve point le précepte de communier sous ces deux espèces. Sinon tout ce qu'a fait Jésus devrait être obligatoirement reproduit dans tous ses détails même purement secondaires ou accidentels, comme l'usage du pain azyme, la célébration après la cène légale, la participation active des communiants prenant eux-mêmes les espèces consacrées. Conclusion évidemment inadmissible. Cajétan, tr. XII, *De communione sub utraque specie,* c. I, *Opuscula,* Lyon, 1577, p. 292; Bossuet, *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, Avertissement,* Paris, 1836, t. IX, p. 183; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio,* l. II, c. XXII, n. 21, *Opera,* 2e édit., Rome, 1748, t. IX, p. 228 sq.

b) *Aucune parole de Jésus n'y exprime la volonté d'imposer ce précepte.* — *a.* Matth., XXVI, 27, *Bibite ex hoc omnes,* et Luc., XXII, 17, *Accipite et dividite inter vos,* signifient que la coupe eucharistique devait servir à tous ou plutôt que cette dernière coupe, purement facultative d'après les usages traditionnels, devait exceptionnellement être prise par tous sur le commandement formel de Jésus-Christ. Par sa nature même cet ordre s'adressait aux seuls apôtres et pour cette seule circonstance. Cf. Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896, p. 102-103, réfutant l'encyclique du patriarche de Constantinople, Anthime (1895), qui s'appuyait sur ce texte pour reprocher à l'Église romaine d'avoir violé un précepte divin, formellement énoncé dans l'Évangile, lorsqu'elle a supprimé pour les laïques la communion sous l'espèce du vin. — *b.* Luc., XXII, 19, *Hoc facite in meam commemorationem,* adressé aux apôtres et à leurs successeurs, exprime le pouvoir que leur confère Jésus de reproduire ce qu'il avait fait lui-même ou le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique. Concile de Trente, sess. XXII, can. 2. En offrant, en vertu de ce pouvoir, le sacrifice eucharistique pour l'essence duquel la consécration des deux espèces est absolument requise, les apôtres et leurs successeurs devront communier sous les deux espèces, parce que cette communion intègre le sacrifice. Raison inapplicable à la communion des laïques ou des clercs non célébrants, qui n'appartient ni à l'essence ni à l'intégrité du sacrifice eucharistique.

3. *Absence de preuve dans le texte de saint Paul.* I Cor., XI, 28. — L'intention principale de l'apôtre étant l'insistance sur le devoir rigoureux de s'éprouver soi-même avant la communion pour ne point recevoir sa propre condamnation, le fait de la communion sous les deux espèces est mentionné d'une manière très incidente. Cette mention qui s'explique facilement par un simple usage de fait de la communion sous les deux espèces au temps de saint Paul, ne peut par elle-même prouver nécessairement l'existence d'un précepte divin.

3° *Bases traditionnelles de cette définition.* — Bien que le concile de Trente n'ait qu'une courte mention du témoignage de la tradition, au commencement du c. I, *atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta,* nous devons l'étudier plus particulièrement dans toute la durée des siècles chrétiens.

1re période, depuis les temps apostoliques jusqu'au XIIe siècle. — Pendant toute cette période, d'innombrables témoignages prouvent chez les fidèles en Orient et en Occident la coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, du moins dans l'intérieur des églises, coutume affirmée par le concile de Trente, *licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset.* Sess. XXI, c. II. A l'époque apostolique, le témoignage de saint Paul, I Cor., XI, 28, que nous venons de rappeler, est formel. A l'époque subséquente, la *Didachè,* c. IX sq., Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 20 sq.; saint Ignace, *Ad Philad.,* c. IV, p. 266, et saint Justin,

Apol., I, n. 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428 sq., mentionnent formellement les deux espèces comme étant habituellement reçues dans la communion. Au IIIe siècle, malgré quelques exceptions plus apparentes, la coutume reste identique. Tertullien, *De resurrectione carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 806; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, c. VIII, *P. L.*, t. IV, col. 380; *Testamentum D. N. Jesu Christi*, édit. Rahmani, l. II, c. x, Mayence, 1899, p. 132 sq. Au IVe siècle, le même usage subsiste en Orient et en Italie. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, c. XXII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1125; S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484; S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XXVII, n. 5, *P. G.*, t. LXI, col. 230 sq.; S. Ambroise, *De mysteriis*, c. VIII, n. 47 sq.; c. IX, n. 53, *P. L.*, t. XVI, col. 404 sq., 407. Au Ve siècle, saint Augustin, *Epist.*, XCVIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 364, témoigne de cet usage pour l'Afrique. En Italie, en Espagne et dans le reste de l'Occident l'usage subsiste aux siècles suivants. S. Grégoire le Grand, *Homil. in Evangelia*, homil. XXII, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1179; *Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425; *In septem psalmos pœnitentiales expositio*, ps. VI, n. 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 640, S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 755; S. Bède, *Epist.*, II, *ad Egbertum antistitem*, *P. L.*, t. XCIV, col. 665; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. CXIV, col. 942; Rathier de Vérone, *Synodica ad presbyteros*, n. 10, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 562. Il en était encore de même en Orient. Le synode de Dovin (Arménie), tenu en 527, can. 7, décide que les prêtres ne doivent pas, à cause de leur pauvreté, diminuer le calice de la communion. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 1077. Au IXe siècle, saint Nicéphore de Constantinople († 829) affirme encore le maintien de la communion sous les deux espèces. *Antirrheticus II adversus Constantinum Copronymum*, *P. G.*, t. C, col. 337 sq.

Parallèlement à cette coutume presque universellement constante, se rencontre aussi un certain usage de communier sous une seule espèce, surtout en dehors des églises. Nous mentionnerons les faits principaux. — *a*) *Communion sous la seule espèce du pain assez fréquemment autorisée dans les maisons privées pendant les premiers siècles.* — Aucun document n'atteste cet usage ni au Ier siècle ni au commencement du IIe. Saint Justin, *Apol.*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429, dit seulement qu'après le sacrifice eucharistique célébré le dimanche, ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Les actes de sainte Eudoxie, martyre au commencement du IIe siècle, tels que les rapportent les bollandistes, c. XII, *Acta sanctorum*, Paris, 1865, t. I martii, p. 19, d'après un ancien manuscrit datant peut-être du VIe ou du VIIe siècle, ne paraissent point garantir la conclusion déduite par Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, l. XII, c. I, Paris, 1885, t. I, p. 518, que les fidèles gardaient dès lors dans leurs demeures la sainte eucharistie pour s'en nourrir les jours où ils ne pouvaient se rendre à l'église. Les actes ne parlent point d'une demeure privée, mais d'un édifice sacré où Eudoxie entra pour y prendre la sainte eucharistie. *Accurrit in sacram ædem, reserataque illic arcula in qua divinum donum reliquiarum sancti corporis Christi servabatur, inde particulam acceptam sinu recondidit.* Cet édifice sacré est apparemment donné comme dépendant de l'*asceterium* des vierges dont la direction est attribuée à Eudoxie. Y avait-il dès le commencement du IIe siècle en Phénicie un *asceterium* de ce genre, surtout très voisin d'un *cœnobium* de moines vivant en communauté sous l'autorité d'un chef monastique, comme le rapportent ces mêmes actes, c. IX, p. 16? Rien en dehors de ce manuscrit d'une époque bien postérieure ne donne lieu de le supposer. D'ailleurs, comment concilier une telle assertion avec le fait historiquement certain que le monachisme proprement dit ou cénobitisme ne remonte pas plus haut que la première moitié du IVe siècle pour les monastères d'hommes? Il est donc permis de conclure que ces actes sont, sur ce point et probablement sur plusieurs autres, d'une autorité au moins très douteuse.

Avec Tertullien, au commencement du IIIe siècle, se présente le premier document formel. Pour détourner sa femme d'un mariage éventuel avec un infidèle au cas où elle aurait recouvré sa liberté, Tertullien raisonne ainsi : *Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes, et si scierit esse panem non illum credit esse qui dicitur? Ad uxorem*, l. I, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1296. Ce qui ne peut s'entendre que du pain eucharistique. Vers le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien, en mentionnant les châtiments dont Dieu frappait parfois les *lapsi*, rapporte le fait d'une personne qui en essayant d'ouvrir avec des mains indignes *arcam suam in qua Domini sanctum fuit*, fut effrayée par le feu qui s'en échappait. *De lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 486. Ce fait rapproché du précédent ne peut s'entendre que de la réserve du pain eucharistique. Dans les deux circonstances tout autorise à conclure qu'il s'agissait d'une coutume universelle à cette époque, au moins en Afrique. Au IVe siècle, après les persécutions, cet usage subsistait encore à Alexandrie et en Égypte, au témoignage de saint Basile : ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος καὶ τῶν ἐν λαῷ τελούντων ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ὅτε βούλεται, μεταλαμβάνει δι' ἑαυτοῦ. *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 485. Saint Jérôme constate le même usage à Rome à son époque. Parlant de ceux qui communiaient *post debitum conjugale*, il dit : *Quare ad martyres ire non audent? quare non ingrediuntur ecclesias? An alius in publico alius in domo Christus est? Quod in ecclesia non licet nec domi licet. Epist.*, XLVIII, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 506. Saint Jérôme ne blâmant point cet usage, mais seulement son application en cette circonstance, l'on peut conclure que la permission existait encore. Quand fut-elle absolument et universellement retirée? Il est difficile de le déterminer exactement. Aucune défense positive ne fut portée par le canon 3e attribué au concile de Saragosse de 380, ni par le canon 14e du concile de Tolède en 400, déclarant excommuniés et sacrilèges ceux qui ne consommaient pas dans l'église l'eucharistie qu'ils y avaient reçue du prêtre. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. I, p. 987; t. II, p. 124. Cette interdiction frappait les priscillianistes qui à l'église ne consommaient rien du pain eucharistique. Elle n'empêchait point de réserver une partie du pain eucharistique pour la communion à domicile.

En Orient, l'usage s'est maintenu plus longtemps. Il existait encore au VIIIe siècle au moment de la persécution iconoclaste. Grâce à la permission qui était encore donnée au laïque de se communier lui-même avec le pain eucharistique emporté à domicile, les fidèles pouvaient, sans s'associer aucunement avec les hérétiques, communier comme auparavant. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 339 sq.

L'usage d'emporter et de réserver le pain eucharistique était particulièrement fréquent chez les anachorètes après le milieu du IIIe siècle. C'est ce qu'affirme saint Basile au moins pour les solitaires privés du voisinage d'un prêtre : Πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἔνθα μὴ ἔστιν ἱερεύς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες, ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν. *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 485. L'*Historia lausiaca*, c. IX, LII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1027, 1147, rapportant la coutume de beaucoup de solitaires de communier chaque jour à l'heure de none, avant de prendre leur nourriture corporelle, permet de conclure que l'eucharistie était sou-

vent gardée par eux, là du moins où ne se trouvait aucun prêtre, ce qui était un cas fréquent surtout au début de l'anachorétisme. Le même témoignage est fourni par Rufin, *Historia monachorum*, c. II, VII, *P. L.*, t. XXI, col. 406, 419; et par saint Théodore Studite, *Epist.*, l. I, epist. LVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1115. — Il est cependant certain que plusieurs moines possédant le caractère sacerdotal célébraient le saint sacrifice auquel des anachorètes voisins pouvaient assister et recevoir la communion. L'eucharistie pouvait parfois aussi leur être apportée dans leurs solitudes. Dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 353. Il est non moins certain que plusieurs solitaires communiaient rarement, tout au plus une fois l'an, ou passaient même un assez grand nombre d'années sans recevoir la communion, suivant ce qui est rapporté de sainte Marie Égyptienne. *Vita sanctæ Mariæ Ægyptiacæ*, c. XX sq., *P. L.*, t. LXXIII, col. 685 sq. Jusqu'à quelle époque persista chez les solitaires cette coutume d'emporter le pain eucharistique dans leur solitude pour s'en nourrir suivant leur dévotion, il est difficile de le déterminer. Elle existait encore au temps de Jean Moschus († 619), *Pratum spirituale*, c. XXIX, XXX, *P.G.*, t. LXXXVII, col. 2877 sq., et de saint Théodore Studite († 828), *Epist.*, l. I, epist. LVII; l. II, epist. CCXIX, q. IV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1115, 1661.

b) *Communion des malades habituellement administrée sous la seule espèce du pain.* — Cet usage existait déjà au IIIe siècle, au témoignage de saint Denys d'Alexandrie († 265), suivant Eusèbe de Césarée, *H. E.*, l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629 sq. Au temps de saint Denys, un vieillard d'Alexandrie nommé Sérapion, qui avait été jusqu'à ses derniers moments privé de l'eucharistie parce qu'il avait sacrifié aux idoles pendant la persécution, reçut avant de mourir, avec la permission du prêtre et conformément aux instructions de l'évêque, la sainte eucharistie qui lui fut apportée par un enfant : βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἐπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρέξαι κελεύσας, καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξαι; ce qui ne peut manifestement s'entendre que de la communion donnée sous l'espèce du pain. Au IVe siècle, Paulin, secretaire de saint Ambroise, rapporte qu'à ses derniers moments l'évêque de Milan reçut d'Honorat de Verceil *Domini corpus, quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens. Vita sancti Ambrosii a Paulino ad Augustinum conscripta*, n. 47, *P. L.*, t. XIV, col. 43. Ce qui ne peut s'interpréter que de la communion *sub specie panis*. La *Vita* de saint Basile, attribuée faussement à Amphiloque d'Iconium, rapporte, c. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. CCCXV, que le saint évêque de Césarée communia plusieurs fois le jour de sa mort, et il ne parle que de la manducation du pain consacré. Au Xe siècle, Odon de Cluny († 942) rapporte que le comte Géraud d'Aurillac († 909) reçut avant de mourir le corps du Seigneur qu'il avait ardemment désiré. *De vita sancti Geraldi comitis Aurilliacensis*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 694. D'ailleurs, le simple fait de la réserve eucharistique, habituellement faite sous l'espèce du pain depuis les premiers siècles de l'Église et principalement en vue de la communion des malades, est une preuve suffisante que celle-ci était ordinairement administrée sous la seule espèce du pain. Les deux documents déjà cités d'Eusèbe de Césarée et de Paulin, secrétaire de saint Ambroise, témoignent du fait de cette réserve eucharistique au IVe et au IIIe siècle. Documents incontestables bien qu'ils restent presque isolés, ce dont nous ne devons point nous étonner, aucune raison ne s'offrant d'instruire les fidèles sur un point qui devait être très familier. Après les siècles de persécution, le fait de la réserve eucharistique destinée à la communion des malades est plus fréquemment mentionnée. *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum Patrum concinnata*, fragment ou résumé d'un recueil attribué à saint Egbert, archevêque d'York († 766), c. XX, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 382; Raoul de Bourges († 866), *Capitula*, c. VI, *P. L.*, t. CXIX, col. 707; Wautier d'Orléans († 891), *Capitula*, c. VII, col. 734 sq.; Réginon de Prüm († 815), *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, l. I, c. LXIX, *P. L.*, t. CXXXII, col. 205; Burchard de Worms († 1025), *Decret.*, l. V, c. X, *P. L.*, t. CXL, col. 754. D'ailleurs, le fait de la réserve eucharistique est une nécessaire conséquence de l'obligation impérieuse de conférer le viatique à tous les mourants, obligation en faveur de laquelle le 13e canon du Ier concile de Nicée rappelait déjà l'ancienne règle canonique, ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος, défendant de priver les mourants du dernier et nécessaire viatique. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, p. 593 sq.

Bien que la communion fût habituellement portée aux malades sous la seule espèce du pain, elle était parfois administrée sous les deux espèces, quand une occasion était immédiatement fournie par la célébration de la sainte messe. C'est ce qui paraît indiqué par le texte de saint Justin. *Apol.*, I, n. 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428 sq., affirmant que le pain et le vin du sacrifice étaient distribués par les diacres aux fidèles présents et portés aux absents. L'on peut entendre dans le même sens le fait de saint Exupère de Toulouse cité par saint Jérôme : *Nihil in illo ditius qui corpus Domini canistro vimineo, sanguinem portat in vitro. Epist.*, CXXV, n. 20, *P. L.*, t. XXII, col. 1085. Il est également rapporté dans la vie de sainte Marie Égyptienne que l'abbé Zosime, prié par la sainte de lui apporter la communion aux rives du Jourdain en face de sa solitude, mit à cet effet *in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Vita sanctæ Mariæ Ægyptiacæ*, c. XXI sq., *P. L.*, t. LXXIII, col. 686 sq. Aux époques subséquentes, l'histoire ecclésiastique rapporte encore quelques faits semblables. Au témoignage de saint Grégoire le Grand, *Dial.*, l. II, c. XXXVII, saint Benoît de Nursie mourut, en 543, après avoir reçu le corps et le sang du Seigneur. *P. L.*, t. LVI, col. 202. Le pape parle encore, *ibid.*, l. IV, c. XXXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 577, d'un Éleuthère qui, à l'heure de la mort, *mysterium dominici corporis et sanguinis accepit*. Au VIIe siècle, Céadda, évêque des Merciens, reçoit avant de mourir le corps et le sang du Seigneur. S. Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. XCV, col. 117. En 714, l'anachorète anglais Guthlac immédiatement avant sa mort est réconforté par la communion du corps et du sang de Jésus-Christ. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, l. XIX, c. LXXVI, Lucques, 1739, t. II, p. 36. En 776, Grégoire, abbé d'Utrecht, rend le dernier soupir après avoir reçu la communion du corps sacré et du sang du Seigneur. *Ibid.*, p. 218. En 1137, Louis le Gros, roi de France, reçoit en viatique le corps et le sang de Jésus-Christ qu'on lui avait apportés après la célébration d'une messe. Suger, *Vita Ludovici Grossi*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1337. Parfois aussi on se faisait transporter à l'église pour y recevoir le saint viatique sous les deux espèces. Chardon, *Histoire du sacrement d'eucharistie*, c. V, Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XX, col. 282. Nous devons encore observer que les malades qui ne pouvaient consommer la sainte hostie étaient quelquefois autorisés à communier sous la seule espèce du vin; cette permission fut donnée pour l'Espagne par le Xe concile de Tolède en 675, can. 11, Mansi, t. XI, col. 143-144; Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 313. Exception qui est encore un témoignage en faveur de la non-nécessité de la communion sous les deux espèces.

c) *Communion sous la seule espèce du pain quelquefois usitée à l'intérieur des églises soit en Orient soit en Occident.* — A Constantinople, cette coutume paraît avoir existé au temps de saint Jean Chrysostome, d'après le fait rapporté par Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. V,

P. G., t. LXVII, col. 1528 sq., et Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XIII, c. VII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 953 sq. Un hérétique macédonien, converti à la vraie foi par la prédication de Chrysostome, voulant décider son épouse hérétique à suivre son exemple, lui demande de participer avec lui au mystère eucharistique, sous peine de rupture complète. La femme hérétique promet d'accomplir son désir. Elle s'approche comme les autres fidèles : παρὰ δὲ τὸν καιρὸν τῶν μυστηρίων (ἴσασι δὲ οἱ μεμυημένοι), ἡ μὲν ὅπερ ἐδέξατο κατέχουσα, ὡς εὐξομένη ἀπέκυψε. La servante qui l'accompagnait lui ayant alors donné secrètement le pain qu'elle avait apporté de la maison, celui-ci devint dur comme la pierre dès qu'elle y eut marqué l'empreinte de ses dents. Fait dont Sozomène garantit l'authenticité en ajoutant que cette pierre miraculeuse se conservait encore dans l'église de Constantinople. Ce fait, avec toutes les circonstances rapportées par Sozomène, ne convient qu'à la réception et à la manducation du pain eucharistique. Il paraît d'ailleurs comme un fait en lui-même habituel soit à l'époque de Chrysostome soit à celle de Sozomène. A Jérusalem, au témoignage du cardinal Humbert († 1061), non contredit par les Grecs, se conservait depuis la plus haute antiquité l'usage de communier sous la seule espèce du pain. *Adversus Græcorum calumnias*, c. XXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 951 sq. En Occident, l'histoire nous fournit aussi plusieurs preuves irrécusables de l'existence de cette même coutume. Saint Léon le Grand († 461), *Serm.*, XLII, c. V, *P. L.*, t. LIV, col. 279 sq., constate qu'à son époque, à Rome, les manichéens, tout en s'abstenant de la réception du sang de Jésus-Christ, réussissaient à se dissimuler en se mêlant aux fidèles pour la réception du corps du Sauveur. Ce qu'ils n'auraient pu accomplir si la coutume de recevoir les deux espèces avait été alors observée par tous les fidèles. C'est sans doute cette hypocrite dissimulation des manichéens que voulut empêcher le pape saint Gélase († 496) en édictant l'ordre qui lui est attribué par le *Décret* de Gratien : *aut integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur*, part. III, *De consecrat.*, dist. II, c. 12, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1736; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 23, *loc. cit.*, p. 230, quoique Gratien, par le titre qu'il donne lui-même à ce chapitre, entende ce texte de l'obligation qui incombe au prêtre de recevoir le sang aussi bien que le corps de Jésus-Christ. Cette prescription de saint Gélase, d'après la raison même qui la motivait, ne devait être que temporaire et locale; de fait, une certaine coutume de ne communier que sous l'espèce du pain fut subséquemment reprise à Rome. Au temps de saint Grégoire le Grand, vers l'an 600, la communion était habituellement distribuée aux fidèles sous la seule espèce du pain, avec des hosties offertes par les fidèles, comme le prouve le fait rapporté par Mabillon sur le témoignage de Paul diacre. Une noble matrone romaine, ayant observé que Grégoire lui présentait pour la communion le pain qu'elle avait elle-même offert, se prit à sourire. Le pontife étonné ayant pour cela différé de lui donner la communion et lui ayant, après les saints mystères, demandé raison de cette attitude, cette personne répondit qu'elle ne pouvait croire que le pain qu'elle avait elle-même confectionné fût le corps du Seigneur. Pour convaincre son incrédulité Grégoire obtint un miracle; la chair du Christ apparut visiblement sur la palle qui recouvrait l'hostie. Ce qui convertit l'incrédule. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, l. IX, c. XLIII, Lucques, 1739, t. I, p. 239. Ce récit, où la communion *sub specie vini* ne figure aucunement, prouve qu'à cette époque les fidèles de Rome communiaient sous la seule espèce du pain. La même coutume existait dans les Gaules au VI[e] siècle, au témoignage de saint Grégoire de Tours († 594), *Historia Francorum*, l. X, c. VIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 535. Au comte Eulalius qui lui réclamait la communion malgré un refus antécédent, l'évêque des Arvernes répondit : « La rumeur populaire vous accuse du crime de parricide. J'ignore si vous avez commis ce crime. Que Dieu et le martyr saint Julien vous jugent. *Tu vero si idoneus es, ut asseris, accede propius et sume tibi eucharistiæ particulam atque impone ori tuo.* » Paroles qui ne peuvent convenir qu'à la communion sous la seule espèce du pain que les hommes recevaient encore dans leur main et portaient eux-mêmes à leur bouche.

Vers la même époque, la règle cénobitique attribuée à saint Colomban († 615) statue expressément que les novices qui ne sont pas instruits et tous ceux qui manquent aussi de l'instruction nécessaire *ad calicem non accedant. Regula cœnobialis*, c. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 220. D'où Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, l. VIII, c. XIV, t. I, p. 193, conclut avec raison qu'à cette époque la communion sous une seule espèce était parfois en usage.

Le III[e] concile de Tours, en 813, can. 19, Labbe, t. IX, col. 351, mettant les prêtres en garde contre la distribution indiscrète de la sainte communion à ceux qui seraient *forte peccatis majoribus irretiti*, ne parle que du corps du Seigneur, *personis adstantibus corpus Domini indiscrete non tribuant*. Ce qui semble supposer le fait habituel de la communion sous la seule espèce du pain. En 836, le II[e] concile d'Aix-la-Chapelle, demandant que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche, ne parle également que de *communicatio corporis Domini*, c. III, can. 32. Mansi, t. XIV, col. 694. Du IX[e] au XII[e] siècle, aucun document certain ne démontre la persistance de cette coutume, de même qu'aucun ne prouve son entière et universelle cessation.

Observons d'ailleurs que la communion sous la seule espèce du pain a pu être plus rare ou n'être point mentionnée à cette époque, à cause de l'introduction de deux nouveaux usages : celui de l'*intinctio* dont nous parlerons bientôt et celui de boire après la communion *sub specie panis* du vin non consacré mélangé de quelques gouttes du précieux sang, ce qui s'appelait néanmoins *communicatio sanguinis Christi*. Voir t. I, col. 92. Aussi à mesure que ces usages s'affaiblissent ou disparaissent, la communion sous la seule espèce du pain devient bientôt la seule usitée. Mais cette modification se fit assez lentement. Vers le milieu du XII[e] siècle, Robert Pulleyn († 1146), en constatant combien il convenait aux laïques de communier sous la seule espèce du pain et sans recours à l'*intinctio* réprouvée par l'Église, laisse entendre que la communion *sub una specie panis* n'était point encore généralement adoptée. *Sent.*, l. VIII, c. III, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 963 sq. A la même époque, un disciple d'Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.*, tr. VI, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 142, affirme *quod, licet in duabus sumatur speciebus, tamen in utraque integer Christus sumitur.*

Parallèlement à un usage de communier parfois sous la seule espèce du pain, même dans l'intérieur des églises, l'on constate, après le VII[e] siècle, la pratique assez fréquente de l'*intinctio panis* qui fournit aussi quelque preuve en faveur de la non-nécessité de la communion *per modum potus*. Cet usage qui consistait à détremper le pain eucharistique dans le précieux sang, en administrant ce sacrement, n'est point constaté avant le III[e] concile de Braga en 675. Le 2[e] canon de ce concile interdit cet usage, parce que l'Évangile, dans le récit de l'institution de l'eucharistie, mentionne le pain et le vin comme étant séparés, et qu'il ne parle de pain trempé que pour Judas. Mansi, t. XI, col. 155. Cette coutume s'introduisit de nouveau au XI[e] siècle selon l'auteur du *Micrologus* qui en parle comme d'un usage nouveau et digne de désapprobation : *Non est*

autem authenticum quod quidam corpus Domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Micrologus de ecclesiasticis observationibus, c. XIX, *P. L.*, t. CLI, col. 989 sq. C'est cette coutume que le concile de Clermont, présidé par Urbain II, condamna en 1095 dans son canon 28e : *Ne quis communicet de altari nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necessitatem et per cautelam.* Labbe-Cossart, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1730, t. XII, col. 382 ; Mansi, t. XX, col. 818.

La nécessité suffisante pour légitimer cet usage est vraisemblablement celle qu'indique quelques années plus tard Pascal II dans une lettre à Pons, abbé de Cluny : *Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta Ecclesia conservandum docemus atque præcipimus, præter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist.*, DXXV, *P. L.*, t. CLXIII, col. 442. Le concile de Clermont reconnaissait aussi que l'*intinctio* pouvait se faire *per cautelam*, c'est-à-dire pour empêcher l'effusion du précieux sang toujours facilement possible dans la transmission du calice surtout à une grande foule. C'est en ce sens que s'était exprimé un peu auparavant Jean d'Avranches ou de Rouen († 1079) : *Non autem intincto pane, sed juxta definitionem Toletani concilii, seorsum corpore seorsum sanguine sacerdos communicet, excepto populo quem intincto pane, non auctoritate sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare. Liber de officiis ecclesiasticis, P. L.*, t. CXLVII, col. 37. Au commencement du XIIe siècle, la coutume de l'*intinctio* encore persistante à Cluny est blâmée par Pascal II dans sa lettre à Pons, abbé de Cluny, à la seule exception des enfants et des malades qui ne pourraient autrement avaler l'hostie : *Igitur in sumendo corpore et sanguine Domini dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et præcepit et gessit humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta Ecclesia docemus atque præcipimus, præter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist.*, DXXV, *P. L.*, t. CLXIII, col. 442. Vers la même époque, Guillaume de Champeaux († 1121), dans un fragment *De sacramento altaris*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1039, soutient l'usage de *l'intinctio* combattu, dit-il, pour cette frivole raison que ce fut la communion reçue par Judas. Mais Guillaume déclare en même temps que c'est une hérésie d'affirmer la nécessité de la communion sous les deux espèces. Arnulphe de Rochester († 1124) se prononce aussi pour l'*intinctio* dans les termes que rapporte Mabillon. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 904. Quelques années plus tard, Robert Pulleyn († 1146) constate que, malgré l'exemple de Jésus-Christ et malgré l'interdiction de l'Église, *pleraque per loca panis intinctus porrigitur, quatenus ut aiunt et juxta evangelium utrumque distribuatur et res ita securius atque expeditius transigatur. Sent.*, l. VIII, c. III, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 964. Observons cependant que Pulleyn, tout en combattant justement l'intinction comme contraire à l'institution de Jésus-Christ, *nam panem intinctum quis audeat porrigere cum Dominus per se panem per se calicem porrexerit*, ajoute cette raison qui manque de vérité et de solidité, bien qu'elle ait été plusieurs fois reproduite par les auteurs subséquents : *Intinctus panis intinctæ inquinatæque mentis viro tradebatur Judæ. Nihil tale taliterque fidelibus exhibeatur*, col. 964.

Pour détruire les restes de cette coutume que constatait encore Pulleyn, le concile de Londres ou de Westminster en 1175, can. 16, Hefele, *op. cit.*, t. VII, p. 480, statua que l'hostie consacrée ne devait point être trempée dans le vin consacré. Défense qu'il justifia au moins partiellement par ce fait que Judas seul avait communié ainsi. Raison également reproduite par Innocent III au commencement du XIIIe siècle : *Quia vero Christus buccellam intinctam Judæ porrexit. Unde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta. De sacro altaris mysterio*, l. VI, c. XIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 866. Raison qu'Innocent III complète par ce motif plus important et plus vrai : *Constitutum est nihilominus et pro hæresi exstirpanda quæ dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum.*

Chez les Orientaux, l'on ne voit point de trace évidente de l'*intinctio* dans les neuf premiers siècles. Elle fut cependant pratiquée avant le XIe siècle, car le cardinal Humbert († 1061) en fit le reproche aux Grecs dans sa célèbre discussion. *Adversus Græcorum calumnias*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 951 sq. Les Grecs trempaient le pain eucharistique dans le précieux sang du calice et le versaient avec une cuiller dans la bouche des fidèles. Humbert leur reproche d'employer un mode de communion qui n'avait été employé que pour Judas. Au témoignage d'Allatius († 1669), *De consensu Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, l. III, c. XVIII, et de dom Martène († 1739), *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. XIII, Rouen, 1700, t. I, p. 430, l'usage persista pendant les siècles suivants. Martène atteste qu'à son époque les Orientaux présentaient encore avec une cuiller *micam sacrati panis cum sanguine intinctam*. Sur la pratique des Arméniens, voir t. I, col. 1956.

Cette courte histoire de l'*intinctio* en Occident et en Orient, loin de fournir une preuve en faveur de la nécessité de la communion *sub utraque*, est plutôt un argument de l'inexistence du précepte de communier *sub specie vini*, car l'on ne peut considérer cette pratique comme réalisant ce qu'exige la communion *per modum potus*, en tant que distincte de la communion *per modum cibi*. Prendre du pain additionné de quelques gouttes de vin n'est point vraiment prendre un breuvage, ce qu'exigerait cependant la communion *sub specie vini*. Conclusion plus évidente encore quand le pain eucharistique, sur lequel on a préalablement versé quelques gouttes du précieux sang, est gardé pendant toute l'année pour la communion des malades, comme cela se pratiquait fréquemment en Orient. Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces*, Paris, 1836, t. IX, p. 133. On sait que cette dernière pratique fut interdite par Benoît XIV dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis* du 26 mai 1752. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897, t. II, n. 1177.

L'histoire de cette période mentionne un autre usage qui est une nouvelle preuve de l'inexistence du précepte de communier sous les deux espèces. C'est l'usage de suppléer à l'insuffisance du vin consacré par le mélange de quelques gouttes du précieux sang avec du vin ordinaire préparé dans un autre calice, ou l'usage de faire communier ainsi habituellement tout le peuple en dehors du célébrant et de ses ministres. Mabillon, *Commentarius in ordinem romanum VIII*, 14, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 882; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. XI, Rouen, 1700, t. I, p. 426 sq. Ce mélange se faisait toujours pour le peuple à la messe pontificale suivant l'*ordo romanus primus*, c. XIX sq., rapporté par Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 946 sq., et datant dans sa forme actuelle au moins du IXe siècle. Suivant le commentaire de Mabillon, *Commentarius prævius in ordinem romanum*, c. VI, VIII, XIV, col. 875, 882, 903, quand le pape avait pris une partie du précieux sang, l'archidiacre en versait un peu dans la coupe que tenait l'acolyte et qui contenait le vin destiné aux fidèles. Cette coupe ainsi sanctifiée était distribuée aux fidèles. Quelques théologiens de cette époque, à la suite d'Amalaire de Metz († 837), *De ecclesiasticis officiis*, l. I,

c. xv, *P. L.*, t. cv, col. 1032, ont soutenu que le vin recevait ainsi quelque consécration, mais il n'est point démontré qu'ils l'aient réellement entendu d'une consécration effective au sang de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit, la doctrine contraire fut positivement soutenue par la plupart des théologiens, particulièrement par saint Bernard († 1153), *Epist.*, LXIX, *ad Guidonem abbatem*, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 181; Jean Beleth († 1182), *Rationale divinorum officiorum*, c. XCIV, *P. L.*, t. CCII, col. 104; Guillaume Durand de Mende († 1296), *Rationale seu enchiridion divinorum officiorum*, l. VI, c. LXXV, n. 11 sq., Lyon, 1574, t. II, p. 342 sq.; dom Martène, *op. cit.*, t. I, p. 428 sq. Ces théologiens s'appuient principalement sur ce que la consécration ne peut être produite selon l'institution de Jésus-Christ que par les paroles consécratoires. Ils admettent cependant que le vin sanctifié par le contact du précieux sang mérite un respect particulier. Il est donc certain qu'il ne pouvait y avoir communion réelle sous l'espèce du vin. Cette pratique assez constante pendant plusieurs siècles est donc une preuve en faveur de l'inexistence du précepte de communier sous les deux espèces.

d) Communion sous la seule espèce du pain à la messe des présanctifiés. — La messe des présanctifiés supposait toujours la communion faite par le prêtre et par les fidèles sous la seule espèce du pain. Car l'on ne conservait d'un jour à l'autre que le pain consacré destiné à la communion du prêtre et à celle des fidèles. Comme il n'y avait point de consécration nouvelle, il ne pouvait y avoir de vin consacré ni pour le prêtre, ni pour les fidèles. L'on communiait donc uniquement sous l'espèce du pain. Chez les Orientaux, cet usage, introduit par le concile de Laodicée au IVe siècle, can. 49, Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 1022, fut confirmé par le concile *in Trullo* en 692. *Ibid.*, t. III, p. 560. La messe des présanctifiés était célébrée tous les jours de jeûne en carême, c'est-à-dire tous les jours excepté le samedi, le dimanche et le jour de l'Annonciation. Les fidèles avaient coutume d'y communier. *Chronicon paschale, P. G.*, t. XCII, col. 989; S. Théodore Studite, *Explicatio divinæ liturgiæ præsanctificatorum, P. G.*, t. XCIX, col. 1687; Pargoire, *op. cit.*, p. 341 sq. Cet usage s'est conservé chez les Orientaux. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897, t. I, n. 68. En Occident, la messe des présanctifiés, célébrée seulement le vendredi-saint, est déjà mentionnée dans le sacramentaire attribué à saint Gélase, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1105, dans le *Liber sacramentorum* de saint Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 87, et dans l'*Ordo romanus primus*, col. 954. Suivant ces deux derniers documents, les fidèles y communiaient sous l'espèce du pain, seule conservée de la veille. A Rome, au IXe siècle, au témoignage d'Amalaire de Metz († 837) qui affirme l'avoir appris à Rome même de l'archidiacre romain, l'on ne communiait point le vendredi-saint. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CV, col. 1032. Ailleurs, à cette époque et aux siècles suivants, les fidèles avaient encore coutume de communier en ce jour. Amalaire, *op. cit.*, l. I, c. XII, col. 1018; Jean d'Avranches († 1079), *Liber de officiis ecclesiasticis, P. L.*, t. CXLVII, col. 50.

e) Pendant toute cette période, communion des enfants sous une seule espèce, plus habituellement celle du vin. — Sans rapporter les nombreux textes qui prouvent le fait de la communion des enfants pendant les douze premiers siècles, nous mentionnerons seulement ceux qui indiquent manifestement l'usage de les communier sous une seule espèce. Voir col. 495-496. Nous supposons d'ailleurs ici le dogme catholique de la non-nécessité de la communion pour les enfants. Concile de Trente, sess. XXI, c. IV. Au temps de saint Cyprien († 258), la communion se donnait aux enfants sous l'espèce du vin. Cyprien rapporte qu'une enfant, que l'on avait fait participer aux sacrifices des idoles et que sa mère avait néanmoins apportée au sacrifice eucharistique et présentée à la communion du calice, ne put garder le précieux sang que le diacre s'était efforcé de lui verser dans la bouche. *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 484 sq. Le vomissement est mentionné comme une extraordinaire punition de la participation à l'idolâtrie, mais le fait de la communion du calice offerte par le diacre *omnibus præsentibus*, y compris les enfants, est rapporté comme une chose ordinaire.

Saint Augustin († 430), parlant incidemment de la communion des enfants, la mentionne, non sous les deux espèces, mais sous l'une ou l'autre, *Epist.*, CCXVII, c. V, *P. L.*, t. XXXIII, col. 984 sq., ou seulement sous l'espèce du vin. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XLV, col. 1154. Saint Paulin de Nole († 431) parle des enfants auxquels après le baptême le prêtre donne la nourriture du salut : *cruda salutiferis imbuit ora cibis*, *Epist.*, XXXII, n. 5, *P. L.*, t. LXI, col. 333, ce qui ne convient qu'à l'espèce du pain. Le IIe concile de Mâcon en 585, can. 6, porta ce décret qui s'applique à la communion des petits enfants sous la seule espèce du pain : *Quæcumque reliquiæ sacrificiorum post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo cujus interest ad ecclesiam adducantur et indicto eis jejunio, easdem reliquias conspersas vino percipiant.* Labbe-Cossart, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1729, t. VI, p. 675. Quant au canon 19e du IIIe concile de Tours en 813 qui défendait aux prêtres de donner indiscrètement le corps du Seigneur *pueris aut aliis quibuslibet personis adstantibus*, conformément à I Cor., XI, 27, il ne peut s'entendre que des enfants qui avaient l'usage de la raison et qui pouvaient être *majoribus peccatis irretiti*. Labbe-Cossart, t. IX, p. 351. A la même époque, Raoul de Bourges († 866), *Capitula*, c. VI, *P. L.*, t. CXIX, col. 707, et Wautier d'Orléans († 891), *Capitula*, c. VII, col. 734 sq., mentionnent l'obligation qui incombe au prêtre de tenir l'eucharistie en réserve pour les malades ainsi que pour les enfants qui seraient en danger, réserve qui ne se faisait habituellement que sous l'espèce du pain.

Au commencement du XIIe siècle, le pape Pascal II († 1118), en défendant absolument l'*intinctio*, excepte les enfants et les malades *qui panem absorbere non possunt*. Guillaume de Champeaux († 1122) rapporte qu'à son époque *infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane uti non possunt, et in calice totum Christum accipiunt. De sacramento altaris*, fragment reproduit par Mabillon, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1039. Un peu plus tard, Robert Paululus († 1178) affirme que les petits enfants ne recevaient alors que le sang du Seigneur : *Pueris recens natis idem sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt. De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 392. On sait que l'usage de communier les enfants disparut entièrement au XIIIe siècle et qu'il fut alors interdit par plusieurs conciles, notamment par les conciles de Bordeaux et de Bayonne en 1255 et 1300. De tous les documents cités nous pouvons conclure que la communion des enfants, tant qu'elle fut en usage, se fit le plus souvent sous une seule espèce, particulièrement celle du vin.

En Orient, où il était aussi d'usage d'accorder la communion aux enfants, il est prouvé que cette communion se donnait parfois sous une seule espèce. Évagre († 594) affirme que c'était une ancienne coutume à Constantinople que toutes les fois qu'il restait un grand nombre de parcelles du pain consacré, on fit venir pour les consommer les jeunes enfants qui fréquentaient les écoles. *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2769.

Dans d'autres églises on avait coutume de communier les enfants sous l'espèce du vin, particulièrement les enfants encore à la mamelle, auxquels le prêtre donnait

à sucer son doigt préalablement trempé dans le précieux sang ou présentait une cuiller contenant quelques gouttes du précieux sang, dom Martène, *op. cit.*, l. I, c. XIV, t. I, p. 430; Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 1121, usage encore suivi aujourd'hui dans plusieurs rites orientaux avec l'agrément du saint-siège, comme le prouve la réponse du Saint-Office du 14 juin 1741. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 713, Rome, 1893, p. 280. Parmi les usages reprochés aux Arméniens au XIVe siècle, figurait celui de donner l'eucharistie aux enfants après le baptême, a. 58. Les Arméniens expliquèrent cet usage en disant qu'ils ne leur donnaient qu'une petite bouchée de pain consacré, et qu'ils ne tenaient pas cette pratique pour nécessaire, ad 58um. Raynaldi, an. 1341.

Conclusion. — Deux faits sont hors de doute : l'existence plus ou moins restreinte, pendant toute cette période, d'une coutume de communier sous une seule espèce, plus habituellement celle du pain, soit en dehors des églises, soit même dans l'intérieur des églises, et l'approbation au moins tacite donnée par l'Église à cette même coutume, approbation qui plus tard devint absolument préceptive. En face d'une telle coutume même restreinte, l'inexistence du précepte divin est évidente, car l'Église n'a aucun pouvoir de supprimer ni même de modifier un précepte divin. Elle est d'ailleurs incapable d'erreur doctrinale dans la discipline qu'elle commande ou qu'elle autorise.

2e période, depuis le XIIIe siècle jusqu'au commencement du XVe. — Deux faits se produisent au XIIIe siècle. L'usage de communier sous l'espèce du vin disparaît entièrement pour les laïques, et l'Église, en approuvant cette universelle désuétude, la veut obligatoire, ainsi que le montre sa constante manière de faire. La désuétude du calice, surtout après l'entière suppression de l'*intinctio*, se généralise de plus en plus dans le courant du XIIIe siècle. Saint Thomas constate que *provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 12. Selon saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 257, les fidèles, bien qu'ils ne reçoivent Jésus-Christ que sous l'espèce du pain, *perfectum sacramentum recipiunt quia ad efficaciam recipiunt.* La nouvelle coutume s'établit progressivement, sans le secours d'aucune législation formelle pour toute l'Église; ce qui explique en certains endroits la persistance plus prolongée des anciens usages. Le synode de Lambeth (1281) décide que le vin consacré doit être pris par les prêtres seuls et qu'il faut donner aux fidèles du vin non consacré. Can. 1, Mansi, t. XXIV, col. 405. A quelle époque précise l'universelle désuétude dut-elle être considérée comme approuvée par l'Église et devenue même strictement préceptive? Aucun document ne permet de l'affirmer exactement. Mais il est certain que l'obligation rappelée par le concile de Constance en 1415 et par le concile de Trente, au XVIe siècle, était déjà ancienne. L'Église ne pouvant imposer un précepte ecclésiastique contraire au droit divin, il est donc certain qu'il n'y a aucun précepte divin obligeant à communier *sub utraque.* Quant à l'Orient, nous avons déjà prouvé que la coutume de l'*intinctio* se maintint pendant toute cette période, et que cette coutume, loin de prouver l'existence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, démontre plutôt son inexistence.

3e période, depuis le commencement du XVe siècle jusqu'à l'époque actuelle. — a) Documents ecclésiastiques. — a. Condamnation de l'erreur des calixtins du XVe siècle. — Concile de Constance, sess. XIII, Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1874, t. XI, p. 477 sq. Cette condamnation portée par les Pères de Constance le 15 juin 1415 fut approuvée par Martin V confirmant ce qu'avait décidé le concile *in materiis fidei et conciliariter* ou *in favorem fidei et salutem animarum*, approuvée surtout par Eugène IV recevant en 1446 tous les décrets de Constance, *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ sedis apostolicæ.* D'ailleurs Martin V, dans la bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, réprouva directement les erreurs de Jean Hus et mentionna distinctement cet article parmi ceux sur lesquels on devait interroger ceux qui étaient suspectés de suivre les nouvelles doctrines : *Utrum credat quod consuetudo communicandi personas laicales sub specie panis tantum ab Ecclesia universali observata et per sacrum concilium Constantiæ approbata sit servanda sic quod non liceat eam reprobare aut sine Ecclesiæ auctoritate pro libito immutare. Et quod dicentes pertinaciter oppositum præmissorum tanquam hæretici vel sapientes hæresim, sint arcendi et puniendi.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 562. Des termes mêmes de la condamnation, il est manifeste que la coutume universelle alors suivie dans l'Église de communier sous la seule espèce du pain avait force de loi et qu'on ne pouvait désormais s'en écarter sans la permission de l'Église.

b. Privilège accordé aux calixtins de Bohême, par le concile de Bâle, mais sans l'agrément d'Eugène IV qui avait déjà désavoué le concile. Ce privilège avait été concédé sous les deux réserves formellement stipulées dans l'accord de Prague en 1433, sous le nom de *compactata.* Voir CALIXTINS, t. II, col. 1366. Cette concession qu'aucun pape n'avait approuvée fut positivement révoquée sur l'ordre de Pie II par le nonce Fantini le 13 août 1462. Pastor, *Histoire des papes*, trad. Raynaud, Paris, 1892, t. III, col. 221 sq.

c. Intervention du concile de Trente dans la question des utraquistes protestants. — Au point de vue doctrinal, le concile définit trois vérités dogmatiques : l'inexistence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, l'existence du pouvoir disciplinaire de l'Église dans la dispensation des sacrements et la réalité du sacrement eucharistique même dans la communion sous une seule espèce. Au point de vue disciplinaire, le concile, après avoir affirmé la loi ecclésiastique interdisant désormais aux laïques pour de justes et graves raisons l'usage du calice, fut d'avis de laisser entièrement au pape toute décision sur l'opportunité de concéder l'usage du calice, aux instantes sollicitations de l'empereur d'Allemagne. *Decretum super petitione concessionis calicis*, à la fin de la session XXIIe; Theiner, *op. cit.*, t. II, p. 127 sq.

En 1564, Pie IV, sur les instances de l'empereur Ferdinand et pour empêcher de très grands maux, jugea utile d'autoriser quelques évêques d'Allemagne à permettre l'usage du calice là où seraient réalisées les causes très graves exposées dans la demande. Le pape exigeait d'ailleurs des conditions sauvegardant l'intégrité du dogme catholique et la légitimité de la loi générale de l'Église. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. XXIV, c. XII, édit. Migne, Paris, 1864, t. III, col. 700. Les graves inconvénients qui résultèrent de cette concession la firent supprimer par le pape l'année suivante. Depuis cette époque, ce privilège existe rarement pour les laïques. Benoît XIV affirme qu'à son époque les rois de France avaient encore le privilège de communier sous les deux espèces au jour de leur couronnement et à l'article de la mort. *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 32. Quant aux clercs non célébrants, le seul privilège encore existant est celui du diacre ou du sous-diacre officiant à la messe solennelle du pape et qui reçoivent la communion *sub utraque.* Au XVIIIe siècle, ce privilège était partagé par le diacre et le sous-diacre officiant à la messe solennelle à Saint-Denis près de Paris, les dimanches et fêtes solennelles, et à Cluny à toutes les fêtes de précepte. Benoît XIV, *loc. cit.*

Chez les Orientaux, ainsi que nous l'avons déjà observé, l'usage s'est conservé presque partout de donner la communion avec une cuiller contenant, avec quelques gouttes du précieux sang, le pain consacré. Cet usage fut approuvé par Benoît XIV, pour les Italo-Grecs, dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis,* du 26 mai 1742, sur les dogmes et les rites qu'ils doivent tenir et garder. Cependant Benoît XIV n'autorise cet usage que là où il a été introduit et existait encore; où la coutume n'est point reçue, les évêques, auxquels sont soumis les Italo-Grecs, doivent veiller à ce qu'elle ne soit pas introduite. Le pape exige en même temps que les bénéficiaires de cette permission pontificale croient fermement à la présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce et à la réception véritable du sacrement de telle sorte que l'on y est privé d'aucune grâce nécessaire au salut. Const. *Etsi pastoralis,* part. VI, n. 15, *Bullarium,* Malines, 1826, t. I, p. 359 sq.

Le 31 août 1839, la S. C. des Rites rejeta la demande qui lui était faite de modifier l'usage des Italo-Grecs dans la pratique de la communion sous les deux espèces. *Decreta authentica,* collection Gardellini, n. 4875, 3e édit., Rome, 1858, t. IV, p. 38.

b) Doctrine des théologiens catholiques pendant cette période. — *a.* Malgré des divergences d'opinion portant principalement sur l'interprétation littérale de Joa., VI, 54, sur l'opportunité du privilège du calice et sur l'intensité de grâce normalement produite par le sacrement dans la communion *sub utraque,* les théologiens défendirent unanimement les points appartenant à la doctrine catholique et définis par le concile de Trente. Cajétan († 1534), *In IIIam,* q. LXXX, a. 12; et tr. XII, *De communione sub utraque specie,* c. I, *Opuscula,* Lyon, 1577, p. 292 sq.; Dominique Soto († 1560), *In IV Sent.,* dist. XII, q. I, a. 12; Vasquez († 1684), *In IIIam,* q. LXXX, a. 12, disp. CCXVI; Suarez († 1617), *In IIIam,* q. LXXX, a. 12; Estius († 1613), *In IV Sent.,* dist. XI, p. 7 sq.; Bellarmin († 1621), *De sacramento eucharistiæ,* l. IV, c. XX sq.; Becanus († 1624), *Summa theologiæ scholasticæ, De sacramentis,* c. XXIII, Lyon, 1690, p. 844 sq.; Sylvius († 1649), *In IIIam,* q. LXXX, a. 12; Gonet († 1681), *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramento eucharistiæ,* disp. IX, a. 3, n. 50 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XXIII, *De eucharistiæ sacramento,* disp. XI, n. 49 sq.; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis,* l. XI, part. II, diss. IV, c. I, sect. II, Turin, 1770, t. IV, p. 182 sq.; Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces; La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce contre les réponses de deux auteurs protestants;* Collet († 1718), *De eucharistia,* part. I, c. VIII, sect. IV, Paris, 1750, p. 260 sq.; Libère de Jésus († 1716), *Controversiæ scholastico-polemico-historico-criticæ, De sacramento eucharistiæ,* disp. VII, controv. III, Milan, 1746, t. III, col. 834 sq.; Tournely († 1729), *Prælectiones theologicæ, De eucharistia,* q. VI, a. 2, Paris, 1729, t. XII, p. 35 sq.; Gotti († 1742), *Theologia dogmatico-scholastica, De eucharistia,* q. IV, dub. VI, Venise, 1750, t. III, p. 350 sq.; Benoît XIV († 1758), *De sacrosancto missæ sacrificio,* l. II, c. XXII, n. 18 sq., *loc. cit.,* p. 226 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ, De eucharistia,* part. I, c. IV, prop. IV; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De eucharistia,* prop. LXXXI, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 346 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis, In IIIam,* q. LXXX, a. 12, Rome, 1896, t. I, p. 521 sq.

II. POUVOIR ET LOI DISCIPLINAIRE DE L'ÉGLISE. — 1° *Pouvoir disciplinaire de l'Église en cette matière.*

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. II. Præterea declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum et locorum varietate, magis expedire judicaret. Id autem Apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei,* atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat, cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacramento, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum, *Cætera,* inquit, *cum venero disponam.*	De plus le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier dans la dispensation des sacrements, en laissant intacte leur substance, ce qu'elle jugerait plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements eux-mêmes, suivant la diversité des choses, des temps et des lieux. C'est ce que l'apôtre paraît avoir clairement indiqué, lorsqu'il a dit : *Que l'on nous considère ainsi comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu,* et il est assez manifeste qu'il s'est servi de ce pouvoir soit pour ce sacrement, soit pour beaucoup d'autres choses, lorsque après avoir réglé plusieurs choses sur l'usage de ce sacrement, il ajoute : *Quant au reste, je le réglerai à mon arrivée.*

Ce pouvoir de l'Église découle nécessairement de sa divine constitution, puisqu'elle est chargée par Jésus-Christ de garder intégralement le double dépôt de sa doctrine et de ses sacrements et d'en assurer aux fidèles jusqu'à la consommation des siècles tous les avantages selon leurs divers besoins. C'est d'ailleurs une vérité constante que pour chacun des sacrements, en dehors de ce qui est établi par le droit divin, l'Église a, au cours des siècles, fréquemment statué de sa propre autorité sur ce qui concerne la matière, la forme, le ministre, ou le sujet des sacrements, ou leur mode de dispensation. Puisque la dispensation de l'eucharistie *sub utraque specie* n'est point commandée par le droit divin, en dehors de la nécessaire intégrité du sacrifice de la messe pour le prêtre célébrant, il reste certain que ce mode de communion relève essentiellement du pouvoir disciplinaire de l'Église.

2° *Loi disciplinaire de l'Église en cette matière.*

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. II. Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis, latissime jam mutata illius consuetudine, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit : quam reprobare aut sine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non licet.	En conséquence, bien qu'au commencement de la religion chrétienne l'usage des deux espèces ait été fréquent, cependant la coutume ayant été universellement changée dans la suite des temps, l'Église se reconnaissant ce pouvoir disciplinaire dans l'administration des sacrements, mue d'ailleurs par de justes et graves raisons, a approuvé cette coutume de communier sous une seule espèce et a décrété qu'elle serait désormais suivie comme loi, loi que l'on ne peut réprouver ni modifier à son gré sans l'autorité de l'Église.

1. Le concile résume ici les indications historiques que nous avons développées précédemment. Depuis les premiers siècles jusque vers le XIIIe, il n'y eut, du moins pour l'Église universelle, aucune loi positive prescrivant ou défendant la communion des fidèles *sub utraque.* Même, dès les premiers siècles, il y eut dans l'Église, parallèlement à la coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, un usage parfois assez restreint de communier sous une seule espèce surtout en dehors des églises; usage non réprouvé par l'Église et qui se développa ultérieurement au point de devenir universel. Après le XIIIe siècle, cet usage dès lors universel fut tellement approuvé par l'Église qu'elle ne toléra plus la pratique opposée. A quel moment précis cette défense ecclésiastique fut-elle strictement obligatoire? Il est difficile de le déterminer exactement. Ce fut certainement avant les conciles de Constance et de Trente où l'Église se contenta d'affirmer et de justifier sa loi disciplinaire en même temps qu'elle maintint le dogme catholique contre les erreurs utraquistes.

2. Les justes et graves raisons qui décidèrent l'Église à ce changement dans sa discipline furent celles que nous avons vues déjà mentionnées par les théologiens des siècles précédents. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 12; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quarrachi, 1889, t. IV, p. 257. Elles sont résumées par le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. LXXI.

III. PRÉSENCE INTÉGRALE DE JÉSUS-CHRIST SOUS UNE SEULE ESPÈCE ET PRODUCTION RÉELLE DE LA GRACE DU SACREMENT.

TEXTE DU CONCILE	TRADUCTION
C. III. Insuper declarat, quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa cæna hoc sacramentum in duabus speciebus instituerit, et apostolis tradiderit; tamen fatendum esse etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi; ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.	Le concile déclare en outre que bien que notre Rédempteur ait, comme on l'a déjà dit, établi ce sacrement à la dernière cène sous les deux espèces et l'y ait ainsi distribué à ses apôtres, on doit cependant reconnaître que, même sous une seule espèce, l'on reçoit à la fois le Christ tout entier et la réalité du sacrement, et que par conséquent, pour ce qui concerne le fruit du sacrement, ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut.

1. *Présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce.* — Dans la pensée du concile, d'après la session XIII, c. III, Jésus-Christ tout entier, *totum atque integrum Christum,* c'est son corps, son sang, son âme, sa divinité. Leur mode respectif de présence sous une seule espèce ayant été défini à la même session XIII, c. III, le concile n'avait point à y revenir ici. Le concile avait expliqué comment, par la force effective des paroles de la consécration, la seule substance du corps est présente sous l'espèce du pain, et par concomitance, en vertu de l'indissolubilité de l'union hypostatique et de la glorieuse et perpétuelle résurrection du Christ, son sang, son âme et sa divinité sont inséparablement unis à son corps. Cet enseignement déjà formulé par Martin V dans les articles de foi sur lesquels il avait ordonné d'interroger ceux qui étaient suspects d'attache aux erreurs de Wicleff et de Jean Hus, a. 17, Denzinger, *Enchiridion,* n. 561, était l'enseignement commun des théologiens depuis saint Thomas. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 1 sq.

2. *Production réelle de la grâce du sacrement.* — Deux opinions avaient été émises dans la consultation des théologiens du concile et dans la discussion conciliaire. Theiner, *op. cit.*, t. II, p. 35 sq. Les uns soutenaient la production intégrale de la grâce sacramentelle, dans la communion sous la seule espèce du pain, surtout à cause de la réception intégrale du corps et du sang de Jésus-Christ, de fait toujours réalisée dans cette communion. D'autres affirmaient seulement la production de la grâce sacramentelle strictement correspondante à l'imparfaite signification sacramentelle. Ils croyaient d'ailleurs que la grâce absente étant du même ordre, sa perte ne constituait point pour l'âme un grave préjudice, d'autant plus qu'elle pouvait être facilement compensée par la fréquentation de la communion sous l'espèce du pain. Le concile ne se prononce point sur cette controverse. *Verum sacramentum* affirme simplement l'existence de la causalité sacramentelle, sans exprimer nécessairement son intégrité. *Nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari* réprouve l'assertion contraire des protestants, sans exprimer nécessairement l'absence d'une grâce sacramentelle non nécessaire au salut. D'ailleurs, puisque l'on peut obtenir dans la communion du calice un accroissement de grâce sacramentelle, provenant d'une disposition plus parfaite, l'expression conciliaire peut simplement désigner l'absence de cette grâce. L'autorité du concile ne peut donc résoudre cette controverse purement théologique que l'on devra juger uniquement d'après les arguments que nous allons exposer.

II. OPINIONS THÉOLOGIQUES SUR LA NATURE DE LA CAUSALITÉ SACRAMENTELLE DANS L'UN ET L'AUTRE MODE DE COMMUNION. — *1re opinion, admettant une seule causalité sacramentelle produisant à dispositions égales la même grâce spécifique et intensive.* — On s'appuie principalement sur l'unité de la réfection spirituelle signifiée par les espèces sacramentelles. La nourriture et le breuvage n'ayant point de signification distincte au point de vue spirituel, la chose signifiée, *spiritualis refectio animæ,* est unique, bien qu'elle soit exprimée par deux espèces matériellement distinctes. Qu'une de ces espèces soit absente, la chose signifiée reste identique. La causalité sacramentelle toujours proportionnée, non au mode de signification, mais à ce qu'il signifie, est donc identique. D'ailleurs, les espèces eucharistiques sont cause sacramentelle, non par elles-mêmes, mais à raison du corps et du sang de Jésus qu'elles contiennent. Or ce principe sanctificateur existe intégralement sous une seule espèce comme sous les deux, sinon en vertu de la consécration elle-même, du moins concomitamment, ce qui ne modifie aucunement la vertu sanctificatrice communiquée aux espèces. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.*, tr. VI, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 142-143.

On ne peut objecter qu'en cette hypothèse la distinction des espèces perd toute raison d'être. Sa véritable raison d'être n'est point la causalité sacramentelle, mais la réalité du sacrifice eucharistique auquel elle est indispensable. Rien d'irrationnel non plus dans le fait de la non-productivité sacramentelle de la communion du calice, en dehors de la circonstance accidentelle d'une nouvelle disposition plus fervente. La causalité sacramentelle ayant déjà produit tout l'effet correspondant aux dispositions ne peut avoir présentement aucune autre actualisation. C'est d'ailleurs ce qui se produit quand on reçoit successivement, avec les mêmes dispositions, plusieurs hosties consacrées, ou que l'on prend, à diverses reprises, le précieux sang. Aucune difficulté non plus du côté de la pratique de l'Église. La communion sous les deux espèces a été longtemps usitée dans l'Église, bien que d'une manière non exclusive, à cause des grands avantages qu'on peut en retirer au moins accidentellement. Mais ces avantages n'étant plus obtenus qu'au prix de notables inconvénients et pouvant d'ailleurs être amplement compensés par une fréquente pratique de la communion, l'Église put supprimer cet usage sans imposer aux fidèles aucune privation injustifiable ou irréparable. Cette opinion revendique justement pour elle saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Thomas enseigne que les fidèles peuvent prendre le corps de Jésus-Christ sans son sang et qu'il n'en résulte aucun détriment ni du côté du sacrifice ni du côté du sacrement. Le sacrifice reste intègre par l'action du prêtre qui, au nom de tous, offre et consomme le sang. Le sacrement a toute sa causalité, parce que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une et l'autre espèce. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 12, ad 3um. Saint Bonaventure distingue, dans la perfection du sacrement, la perfection de l'efficacité et celle de la signification. La perfection de l'efficacité existe dans la communion des fidèles sous la seule espèce du pain, parce que Jésus-Christ tout entier y est contenu. La perfection de la signification n'existe point dans une seule espèce, parce que *in neutra per se exprimitur res hujus sacramenti sed in utraque simul,* car *perfecta refectio non est in pane tantum nec in vino tantum sed in utroque.* Mais comment la perfection de l'efficacité peut-elle se concilier avec l'imperfection de la signification à l'encontre

de ce principe théologique que les sacrements opèrent ce qu'ils signifient? Saint Bonaventure n'a que cette seule réponse : *Sed quantum ad significantiam sufficit quod Ecclesia faciat in eorum præsentia, nec oportet quod ipsi recipiant. In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 257. La conclusion de saint Thomas et de saint Bonaventure est généralement adoptée par les théologiens scolastiques, mais incidemment et sans qu'ils l'appuient sur une autre considération théologique que l'intégrale présence de Jésus-Christ.

A partir du XVIe siècle, la controverse avec les protestants attire plus particulièrement l'attention des théologiens sur cette question. Cajétan (†1534) s'appuie sur ces deux principes : Jésus-Christ contenu dans ce sacrement y confère le fruit du sacrement par lui-même sans l'intermédiaire d'aucune instrumentalité sensible, à l'exclusion des espèces sacramentelles, quelle que soit leur signification parfaite ou imparfaite, et d'ailleurs Jésus intégralement présent sous chaque espèce, au moins *vi concomitantiæ*, agit spirituellement aussi bien par la présence *ex vi conversionis* que par la présence *vi concomitantiæ. In IIam IIæ*, q. LXXX, a. 12, q. II. Cette argumentation de Cajétan est défectueuse, surtout en ce qu'elle retire aux espèces eucharistiques toute causalité sacramentelle, bien qu'elles signifient l'effet du sacrement. C'est mettre en péril ce principe indiscutable que les sacrements n'opèrent que ce qu'ils signifient.

Dominique Soto (†1560) admet les deux principes de Cajétan, mais avec cette importante correction, que les espèces eucharistiques étant le sacrement, c'est-à-dire le signe du corps de Jésus-Christ ainsi que de la grâce conférée, l'on doit admettre qu'elles produisent aussi la grâce comme l'eau dans le baptême. Toutefois Soto observe que les espèces ne peuvent être cause de la grâce *nisi virtute corporis et sanguinis. In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 12, Douai, 1613, p. 307. Bellarmin suit le raisonnement de Soto en y ajoutant cette importante explication. Les deux espèces eucharistiques signifient plus clairement et plus complètement que Jésus-Christ est l'aliment de nos âmes; mais ce qui est signifié *ab utraque* est exactement ce qui est signifié, bien que plus obscurément, *ab una*. Or le sacrement, en opérant ce qu'il signifie, l'opère non par cette signification et proportionnellement à sa perfection, mais par ce qui est signifié et selon sa causalité; et il est non moins certain que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une ou l'autre espèce. *De sacramento eucharistiæ*, l. IV, c. XXIII. Cette explication par laquelle Bellarmin écarte la principale difficulté est généralement reproduite par les auteurs subséquents. Suarez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12, disp. LXIII, sect. VI, n. 9 sq.; Sylvius, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12, q. II; Becanus, *Summa theologiæ scholasticæ, De sacramentis*, c. XXIII, Lyon, 1690, p. 843 sq.

Elle est complétée par Gonet (†1681) qui raisonne ainsi. Puisque les sacrements opèrent ce qu'ils signifient et non selon qu'ils signifient, la causalité sacramentelle *sub utraque* serait normalement plus parfaite dans la seule hypothèse où une réfection spirituelle plus complète serait sacramentellement signifiée. Ce qui ne peut être, car en matière de réfection spirituelle ou surnaturelle, la nourriture et le breuvage ne signifient point deux grâces distinctes, mais une seule et même grâce, *quæ nutrit et refrigerat, sedat famem et extinguit sitim. De sacramento eucharistiæ*, disp. VIII, a. 4, n. 69.

Les explications de Bellarmin et de Gonet sont reproduites par les auteurs subséquents, aux endroits cités précédemment.

2e opinion, soutenant une double causalité sacramentelle, correspondant à la double réfection spirituelle signifiée par les espèces eucharistiques. Puisque le sacrement produit ce qu'il signifie et que les deux espèces signifient un double mode de réfection spirituelle, une double grâce doit être produite, l'une opérant un effet analogue à celui de la nourriture corporelle, l'autre exerçant dans l'âme une action semblable à celle du breuvage corporel. Grâces de même ordre et très ressemblantes, mais cependant distinctes, dont la réunion est très avantageuse au communiant, bien que la privation de l'une ou de l'autre puisse être facilement compensée par les grâces très semblables fréquemment reçues dans la communion sous l'autre espèce. Ainsi se concilient sans grande difficulté l'existence de cette double grâce sacramentelle et l'action disciplinaire de l'Église dans la suppression du calice pour les simples fidèles, car cette suppresion, d'ailleurs légitimée par de très graves raisons, ne cause aux fidèles aucun détriment spirituel notable. Vasquez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12, disp. CCXV, c. II; de Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XII, sect. III, n. 68 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De eucharistiæ sacramento*, disp. X, n. 52 sq.

Les documents ecclésiastiques invoqués en faveur de cette opinion n'ont point de valeur démonstrative. Les paroles attribuées à Clément VI dans la concession accordée à un roi de France ou d'Angleterre *ad majus gratiæ augmentum* ne sont point prouvées authentiques. Le concile de Trente, suivant la remarque déjà faite, n'a rien voulu définir et n'a rien défini en cette matière purement théologique librement discutée parmi les catholiques. Quant aux arguments purement théologiques sur lesquels s'appuie cette opinion, ils reposent sur un fondement au moins très discutable. L'existence d'un double mode de réfection spirituelle, loin d'être réellement prouvée, est plutôt contredite par l'unité spécifique du sacrement d'eucharistie, supposant l'unité de réfection de l'âme malgré la distinction des espèces.

Outre les traités généraux de théologie et plusieurs ouvrages indiqués au cours de l'article, on peut particulièrement consulter : S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXX, a. 12; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quarrachi, 1889, t. IV, p. 257; Jean Gerson (†1429), *De communione laicorum sub utraque specie, Opera*, Anvers, 1706, t. I, p. 457 sq.; Cajétan, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12; tr. XII, *De communione sub utraque specie*, c. I, *Opuscula*, Lyon, 1577, p. 292 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 12; Vasquez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12, disp. CCXVI; Tolet, *In IIIam*, q. LXXX, a. 10, Rome, 1870, t. IV, p. 289 sq.; Estius, *In IV Sent.*, dist. XI, p. VII sq.; Suarez, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12; Bellarmin, *De sacramento eucharistiæ*, l. IV, c. XX sq.; Becanus, *Summa theologiæ scholasticæ, De sacramentis*, c. XXIII, Lyon, 1690, p. 844 sq.; Sylvius, *In IIIam*, q. LXXX, a. 12; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, disp. IV, c. I, sect. I; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramento eucharistiæ*, disp. IX, a. 3, n. 50 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XXIII, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 49 sq.; Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces; La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce contre les réponses de deux auteurs protestants*; Libère de Jésus, *Controversiæ scholastico-polemico-historico-criticæ, De sacramento eucharistiæ*, disp. VII, controv. III, Milan, 1746, t. III, col. 834 sq.; Tournely, *Prælectiones theologicæ, De eucharistia*; Gotti, *Theologia dogmatico-scholastica, De eucharistia*, q. IV, dub. VI, Venise, 1750, t. III, p. 350 sq.; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 18 sq.; Jean-Jacques Scheffmacher, *Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentilhomme et à un magistrat protestants*, 2e lettre, Strasbourg, 1733, dans la *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. IV, col. 1179 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ, De eucharistia*, part. I, c. IV, prop. IV; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De eucharistia*, prop. LXXI, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 346 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis, In IIIam*, q. LXXX, a. 12, Rome, 1896, p. 521 sq.; Jules Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1885, t. I, p. 517 sq., 601 sq.; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. III, col. 727 sq.; Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870.

E. DUBLANCHY.

IV. COMMUNION SPIRITUELLE. — Communier spirituellement, c'est s'unir à Jésus-Christ présent dans

l'eucharistie, non pas en le recevant sacramentellement, mais par un désir procédant d'une foi animée par la charité. Concile de Trente, sess. XIII, c. VIII.

1° On sait que la justification est produite par l'acte de charité ou par celui de contrition parfaite en tant que cet acte inclut chez le non-baptisé le vœu de recevoir le baptême et, chez le baptisé, le vœu de confesser ses fautes pour en être absous. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2236-2245. Ainsi, pour opérer l'effet de ces sacrements, le désir implicitement contenu dans l'acte de contrition ou de charité suffit; il n'en est pas de même pour l'eucharistie. La communion spirituelle exige essentiellement le désir explicite de s'unir à Jésus-Christ sacramentellement. Ce désir suppose donc la foi à l'eucharistie et comme il a été dit, il doit être accompagné de la charité.

2° Il suit de là que ni les anges ni les bienheureux dans le ciel ne peuvent communier spirituellement. Développant cette pensée, saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 2, ad 1um, 2um, fait remarquer que l'on peut communier spirituellement de deux façons : 1. en s'unissant au Christ en personne naturelle; c'est ainsi que communient les anges en tant qu'ils sont unis au Christ par la charité et par la vision face à face; c'est là le pain que nous mangerons un jour dans la patrie; 2. on peut se nourrir spirituellement du Christ en s'unissant à lui en tant qu'il est présent sous les espèces, c'est-à-dire par la foi au Christ jointe au désir de recevoir le sacrement où il est présent : or ce mode de communion n'existe pas pour les anges.

3° Trois actes constituent la communion spirituelle : 1. l'acte de foi à la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel; 2. l'acte de désir, dont une forme très recommandable consiste à s'imaginer que l'on s'approche de la sainte table et que l'on reçoit l'hostie de la main du prêtre; 3. l'acte d'action de grâces, le même que si l'on avait réellement communié.

4° Le moment où la communion spirituelle est particulièrement indiquée est naturellement celui de la communion du prêtre à la messe; mais on peut communier spirituellement à tout moment de la journée, autant de fois que l'on veut et en n'importe quel lieu. Celui qui serait en état de péché mortel n'est nullement tenu de se confesser; il suffit qu'il fasse un acte de contrition parfaite. Et si la contrition était imparfaite, il ne pécherait point, mais, au contraire, il ferait une chose bonne en faisant les actes de la communion spirituelle; seulement il n'obtiendrait point les grâces spéciales attachées à ce mode de communion, attendu qu'il manquerait d'une disposition essentiellement requise. Scavini, *Theologia moralis*, tr. IX, n. 167.

5° Les effets de la communion spirituelle sont identiques à ceux de la commnuion sacramentelle, sauf leur intensité, qui est moindre. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 1, ad 3um. Toutefois, ceci doit s'entendre à égalité des dispositions, car, autrement, une communion spirituelle, faite avec plus de ferveur, pourra produire plus de fruit qu'une communion sacramentelle faite avec tiédeur. Il n'est pas besoin de dire que les fruits de la communion spirituelle sont uniquement *ex opere operantis*.

6° En raison des fruits excellents de la communion sacramentelle et de l'effet qu'elle a d'aviver la foi et d'enflammer l'amour des fidèles envers l'auguste sacrement ainsi que de les porter à s'approcher de la sainte table fréquemment et avec ferveur, la communion spirituelle est hautement approuvée et recommandée par l'Église. Ainsi, parmi les motifs que le concile de Trente, sess. XXII, c. VI, invoque pour prouver que les messes où le prêtre seul communie sont néanmoins des messes communes à tous les fidèles, il allègue la communion spirituelle que le peuple fait à ces messes, signifiant ainsi clairement que communier spirituellement c'est participer très véritablement aux fruits du sacrement de l'autel.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXX, a. 1, 2; Suarez, *In IIIam Sum.*, disp. LXII, sect. I, n. 2; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, disp. II, dub. I, II; Gihr, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 22.

H. MOUREAU.

COMMUNISME. — I. Définition. II. Compétence de l'Église et des théologiens. III. Le communisme évangélique. IV. L'essai communiste de Jérusalem et l'enseignement des apôtres. V. Les Pères et le communisme. VI. Les scolastiques et le communisme. VII. Les papes modernes et le communisme.

I. DÉFINITION. — Dans un *sens large*, communisme dit l'opposé de propriété individuelle : celle-ci est l'exclusive attribution d'une chose à un maître; le communisme inclut l'égal droit de plusieurs, collectivement exercé. Plus précis que le grand public, les sociologues et les économistes distinguent en outre deux formes de possession en commun : le *communisme strict* et le *collectivisme*. Ce dernier restreint la propriété commune aux *moyens de production* — la terre et tout ce qui s'en extrait, avec tout le matériel du travail; mais le domaine de l'individu s'étend sur ses *moyens de consommation* (nourriture, habits, logement), que lui délivrent ou lui reconnaissent à proportion de son travail les administrateurs de la communauté. Ce régime constitue un communisme mitigé, et il comporte lui-même des variétés sur lesquelles discutent les savants et les réformateurs. Dans le régime du strict communisme, au contraire, « *tous les biens*, y compris les objets de consommation, sont communs à tous les membres de l'État, de la commune ou de l'association; de telle sorte que les produits sont à la discrétion de tous ou distribués à chacun selon ses besoins. » Maurice Bourgain, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, Paris, 1904, Introduction, p. VIII.

Mitigé ou plénier, le communisme intéresse l'Église par ses aspects moraux et religieux, lors même qu'il vise simplement une réforme économique; à plus forte raison, lorsque son but est religieux.

II. COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE ET DES THÉOLOGIENS RELATIVEMENT AU COMMUNISME. — *1er cas :* Le *communisme économique* (compétence *indirecte*). Avant d'être un système de réforme sociale, théoriquement proposé, le communisme, au sens large du mot, se présente dans l'histoire et s'observe de nos jours encore à titre de fait réalisé. Les historiens nous décrivent le collectivisme agraire du *mir* russe ou des anciens communaux français; les sociologues regardent fonctionner aujourd'hui le collectivisme paroissial des paturâges dans le Jura bernois; le collectivisme familial de l'habitation dans les *Zadrugas* sud-slaves. Robert Pinot, *La propriété*, dans *La science sociale*, 1891, t. XII, p. 34, 114, 210.

A première vue, ces formes contingentes d'un communisme spontané ne semblent pas intéresser le moraliste. Elles s'établissent en raison du lieu où vit une population, du travail nourricier que ce lieu facilite ou impose, des groupements ouvriers qui s'organisent en vue de ce travail, des travaux antérieurs qui ont plus ou moins préparé les générations successives à l'adoption du travail et des groupements actuels. Le communisme spontané relève ainsi directement des conditions naturelles qui influencent une société dans le choix et l'exercice de son gagne-pain : c'est un fait de vie économique et de vie sociale. Comme institution, il relève de la coutume ou de la loi, des habitudes privées ou de l'État : comme objet de science, il intéresse l'économiste ou le sociologue. Il est, de ce chef, étranger à la compétence propre du moraliste et du théologien.

Mais, indirectement et à raison de ses effets moraux, il s'y rapporte, comme tout acte humain. Les conditions

naturelles du lieu et du travail n'agissent pas seules et tout mécaniquement dans l'établissement d'un régime quelconque de communisme, la raison pratique y intervient pour une part, visant à ce que chacun jouisse au mieux de ses moyens d'existence et ne soit point lésé dans son droit à la vie. Une œuvre de justice est enveloppée là dans une tâche d'intérêt. L'évolution naturelle d'un régime social ne se poursuit donc jamais sans une évolution morale, distincte et connexe. Ainsi le veut ce facteur principal de toute société, qui n'est pas le lieu ou le travail exclusivement, mais l'homme, être moral, qui doit user honnêtement du lieu et du travail.

Au point de vue de cette évolution morale, le développement organique des sociétés intéresse les moralistes; et donc aussi les théologiens, qui sont les moralistes de l'Église et de l'Évangile. Bien qu'ils ne soient pas juges des faits économiques et sociaux sous le rapport de leurs causes naturelles, les théologiens sont en droit de s'y intéresser pour leurs répercussions morales. C'est le droit avéré de leur compétence scientifique; c'est leur devoir social, en tant que spécialistes du devoir enseigné.

Pour l'aspect moral des problèmes sociaux, voir S. Thomas, *Commentaire sur la politique d'Aristote*, l. I, lect. I; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, p. 9; M.-B. Schwalm, *S. Thomas d'Aquin et les récents progrès de la science sociale*, § 3, *La science sociale et la théologie*, dans la *Revue thomiste*, 1894, p. 645 sq.

Aux exigences des faits spontanés, s'ajoutent les *théories artificielles* des savants et des réformateurs sociaux qui *provoquent* l'intervention de l'Église, dès qu'elles se posent sur le terrain de la morale.

La tradition en est ancienne : du IIIe siècle au Ve, la secte orientale des « apostoliques » érige le communisme en loi de l'Évangile et du salut; cette doctrine sociale présentée au nom de la foi suscite les controverses de saint Épiphane et de saint Augustin, comme la réprobation de l'Église. S. Épiphane, *Hær.*, LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1040; S. Augustin, *Hær.*, XL, *P. L.*, t. XLII, col. 32. Cette tradition n'a pas prescrit. Voir t. I, col. 1631. Les partisans du collectivisme moderne le représentent comme l'aboutissant normal du machinisme industriel et du capitalisme — et ceci regarde les économistes, les sociologues; mais de plus, les philosophes de cette nouvelle réforme la préconisent comme un régime de justice et un progrès de la moralité. Ceci engage le débat sur un terrain où l'Église a mission de parler : c'est à ce point de vue que Léon XIII examine la notion communiste de la propriété dans l'*Encyclique sur la condition des ouvriers*, § *Ad hujus sanationem mali*.

2e cas : Il est un *communisme strictement religieux*, qui intéresse *de soi* le pouvoir de l'Église et la pensée des théologiens; le communisme des ordres et congrégations. Dans une visée essentielle de perfection chrétienne, le monastère pratique le communisme strict : tous les biens en commun, et à chacun selon ses besoins. Aussi, voyons-nous saint Thomas se livrer à une longue monographie du communisme cénobitique : il l'apprécie au point de vue général de la perfection évangélique, et il en classe les variétés existantes, au point de vue spécial des fins hospitalières, contemplatives ou apostoliques, par où diffèrent les ordres religieux. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVIII, a. 7. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXV; *Opuscule contre ceux qui combattent l'entrée en religion*, c. XV, XVI.

Ainsi, d'une part, certaines institutions qui se développent dans l'Église, et, de l'autre, ses devoirs d'enseignement moral envers les sociétés temporelles motivent la compétence des théologiens relativement au communisme. Par suite, aux diverses périodes de son développement intime ou de ses relations extérieures, l'Église a dû maintes fois s'affirmer devant un fait ou une doctrine communiste. Ces affirmations remontent même aux origines de la tradition : il est un communisme que le Christ pratique.

III. LE COMMUNISME ÉVANGÉLIQUE. — 1° *Organisation intérieure.* — D'après les Évangiles, Notre-Seigneur prend avec soi dès le commencement de sa vie publique douze disciples choisis, qu'il enlève à leurs barques, à leurs familles, à leurs villages, à tous leurs biens. Marc., I, 16, 20; Matth., IV, 18, 22; IX, 9; XIX, 27; Marc., X, 28. Il leur commande de le suivre dans son ministère nomade, afin de les préparer, comme dans leur noviciat de « pêcheurs d'hommes », à leur future dispersion dans le monde, où ils seront ses témoins. La fin essentielle de cette vie commune est donc une fin religieuse, une totale consécration des apôtres à leur mission, une consécration dont le sacerdoce juif ou la vie séculière des rabbins n'offrent pas d'exemple. Édersheim, *La société juive au temps de Jésus-Christ*, Paris, c. XII, p. 235, 236; Stapler, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1892, l. II, c. III, p. 298. Toutefois l'établissement de la vie commune entre Jésus et ses disciples se facilite par l'habitude palestinienne de la communauté entre pères et fils ou entre frères et frères, soit au foyer, soit sur la barque ou sur la terre en culture. Marc., I, 16, 20; cf. 29. Il est visible aussi que les disciples renoncent à leurs pauvres biens dans l'espoir de partager bientôt avec Jésus Messie les richesses et les honneurs du royaume des cieux. Matth., XIX, 27; XX, 20, 24, 28; Marc., X, 28, 35, 40. Mais, en dépit de ces aptitudes sociales et de ces espoirs d'une religion matérialisée, le sacrifice des attaches familiales pour vivre avec Jésus, nomades et pauvres comme lui, s'empreint de générosité et de grandeur chez les douze : Jésus lui rend cet hommage. Luc., VI, 20, 23.

Il en résulte un *communisme strict* et *strictement obligatoire* pour les disciples qui suivent Jésus en caravane : on ne peut y prétendre sans renoncer à tout ce qu'on possède, sans vider sa ceinture de toute épargne individuelle : plus de pécules; une caisse commune pour les achats et les aumônes, confiée à l'un des douze. Marc., X, 21; Luc., X, 57, 58, XIV, 33; Joa., XII, 6, XIII, 29; cf. Marc., VI, 8; Matth., X, 9, 10; Luc., X, 4. C'est le régime du communisme le plus entier, réalisé pour une fin religieuse; et comme cette fin n'est pas tant d'ascétisme que d'apostolat, comme elle est de former les messagers de l'Évangile et de commencer la diffusion de celui-ci, on peut l'appeler justement le *communisme évangélique*.

2° *Relations du communisme évangélique avec la société palestinienne.* — Jésus renonce à son métier de charpentier pour prêcher le royaume de Dieu; pareillement il dépouille ses disciples de ces moyens ouvriers d'existence que les rabbins conservent soigneusement. Cette démarche lui commande le choix d'un nouveau gagne-pain, et il le trouve dans l'exercice de son ministère. « Le messager de l'Évangile vivra de l'Évangile. » Saint Paul atteste que Jésus a posé la loi. I Cor., XI, 14. On retrouve les traces de cette ordonnance dans les instructions aux apôtres et aux disciples, Matth., X, 9, 15; Marc., VI, 8, 11; Luc., X, 4, 7 : comme salaire de leurs travaux évangéliques, ils reçoivent sur leur route une hospitalité gratuite.

Parfois refusée par des Samaritains, ennemis des Juifs, Luc., IX, 33, ou chichement accordée par quelque pharisien, Luc., VII, 44, 46, cette hospitalité est d'ordinaire spontanée et généreuse. Au temps de Jésus, la Palestine est un riche pays de productions spontanées, abondantes, ou de cultures très faciles : blés, oliviers, vignes, troupeaux, dattiers, figuiers, lac poissonneux : on partage aisément ce qu'on récolte sans peine et à pleins bras. De plus, les origines pastorales et patriarcales du peuple d'Israël, et les loisirs de sa facile culture le rendent accueillant, sociable, ami de la conversation et de l'hospitalité; l'hôte qui survient est attendu

comme une récréation. Enfin, la dévotion populaire et les préceptes des rabbins consacrent ces mœurs au bénéfice des rabbins voyageurs. Édersheim, *op. cit.*, c. v, p. 57-60; Stapfer, l. I, c. XII, p. 226, 230. Et donc, Jésus, le rabbi de Nazareth qui enseigne, guérit, pardonne les péchés et fait des miracles comme personne, trouvera bien facilement des hôtes pour lui et pour les siens. De là, ces traits d'hospitalité, ces silhouettes accueillantes dont sa vie est remplie : Simon et sa belle-mère, Matthieu-Lévi, des pharisiens, Zachée le publicain, le maître de la chambre haute, Lazare et ses sœurs, le propriétaire de Gethsémani, celui de l'ânesse et de l'ânon, Joseph d'Arimathie. Le communisme évangélique est solidaire d'un régime social de vie large et hospitalière, bien caractéristique de l'Orient.

Il présuppose donc, au point de vue économique, le régime soit familial, soit individuel de la propriété chez les amis de l'Évangile qui accueillent Jésus. Ce n'est pas un communisme exclusif, et qui se suffit par lui-même; il *dépend* au contraire *des subventions de la propriété privée,* dans son propre milieu.

3° *Dans la pratique de son enseignement,* Jésus approuve cette dépendance : soit qu'il propose son communisme à des âmes choisies, soit qu'il prêche sur le salut des riches, il reconnaît l'état de propriétaire comme pleinement légitime.

1. *Il propose son communisme* aux seuls amis de l'Évangile qui veulent le suivre, qui veulent observer quelque chose de plus que les commandements, qui veulent être parfaits : l'histoire du jeune homme riche le démontre amplement. Matth., XIX, 16, 22; Marc., X, 17, 22; Luc., XVIII, 18, 24. C'est aux disciples, non aux foules que s'adressent les recommandations de ne plus se soucier du vêtement et de la nourriture, de ne plus épargner, de ne plus travailler matériellement : ils vivent de leur travail apostolique, sous la garde spéciale du Père céleste. Luc., XII, 22, 34.

Jésus, sans doute, n'appelle pas que les douze à ce communisme détaché : saint Luc nous montre 70 ou 72 disciples associés à cette vie. Luc., X, 1, 7. Les douze eux-mêmes sont choisis dans une masse préexistante de disciples qui suivent Jésus. Marc., III, 13, 14; Luc., VI, 13. Mais, ces disciples de second rang sont, eux aussi, des séparés et des dépouillés, comme les douze, et l'objet de spéciaux appels. Luc., IX, 57, 62. Leur communisme demeure un régime d'exception, que ne partagent pas les bienfaitrices accompagnant la caravane, car elles demeurent libres de leurs biens. Luc., VIII, 2, 3.

2. *Quant au salut des riches,* Jésus le reconnaît impossible aux seules forces humaines, mais possible avec le secours de Dieu. Matth., XIX, 23, 26; Marc., IX, 23, 27; Luc., XVIII, 24, 27. Pourvu que le propriétaire se regarde comme l'intendant des biens de Dieu, l'économe des pauvres, il sera sauvé. Luc., XVI, 3. Ce n'est pas d'avoir voulu amasser des récoltes et agrandir ses greniers que tel riche est blâmé, mais de l'avoir fait en oubliant Dieu. Luc., XII, 20, 21. C'est le jouisseur qui n'a pas secouru Lazare ou hospitalisé les disciples, qui sera damné; mais Zachée, le riche publicain, est reconnu pour vrai fils d'Abraham. Luc., XIX, 10. Les hôtes des apôtres méritent le ciel pour les avoir bien reçus dans leurs voyages ou secourus dans la persécution. Matth., XXV, 34, 40. Ces recommandations de l'aumône, de l'hospitalité, du bon emploi des richesses incluent nécessairement la reconnaissance de la propriété individuelle : si tout devait se mettre en commun, Jésus blâmerait ces libéralités de propriétaires comme de vains palliatifs dans un état de vie foncièrement condamnable; Jésus présenterait le communisme évangélique à titre obligatoire, comme la loi du salut, et non comme la charte facultative des aspirants à l'apostolat et à la perfection. Rose, *L'Évangile selon S. Luc,* Paris, 1904, p. 150, 151. Cf. Loisy, *L'Évangile et l'Église,* 2e édit., Bellevue, 1903, p. 57-64.

On ne peut donc pas dire, avec Em. de Laveleye, que « dans tout chrétien qui comprend les enseignements de son maître et les prend au sérieux, il y a un fonds de socialisme », et que le christianisme « a formulé, dans les termes les plus nets, les principes du socialisme ». E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain,* Paris, 1891, Introduction, p. XVII, XIX. La distinction historique des enseignements de Jésus sur le salut des riches et de ses appels spéciaux au communisme évangélique réfute cette conclusion.

Il est vrai, néanmoins, d'ajouter, avec M. Em. de Laveleye : « Tout ce que l'on fait pour relever les humbles et adoucir le sort des indigents est conforme aux enseignements du Christ; et ainsi, le socialisme, dans sa tendance générale, et en tant qu'il n'aspire, suivant la formule saint-simonienne, qu'à « améliorer la condi-« tion morale, intellectuelle et matérielle du plus grand « nombre », procède évidemment de l'inspiration chrétienne. » P. 137, 138. Mais cette inspiration est *chrétienne,* et les programmes de communisme ou de collectivisme qui prétendent la réaliser ne se déduisent pas de l'Évangile, s'ils n'en démentent même, à certains égards, l'esprit de justice, comme on le verra plus loin.

Somme toute, le communisme évangélique est un *régime spécial* de noviciat apostolique et de perfection religieuse, imposé par Jésus aux compagnons de sa vie et de son ministère, mais à eux seuls. Ce n'est pas un essai de révolution sociale au bénéfice des « prolétaires » palestiniens. C'est néanmoins un régime à part et tout à fait nouveau dans Israël : les rabbins, pères de famille, exercent des métiers et ne vivent pas en commun; les esséniens, qui vivent en commun, cultivant les palmeraies de l'oasis d'Engaddi, ne reçoivent pas le salaire de la prédication. L'hospitalité que, dans leurs voyages, ils demandent à leurs affidés séculiers, n'est qu'un moyen transitoire d'existence pour eux; ils sont essentiellement une communauté agricole qui se suffit par l'exploitation de son domaine. Ainsi, bien qu'adapté aux conditions sociales de son milieu, le régime du communisme évangélique est une création originale de Jésus. Stapfer, l. II, c. XIV.

IV. L'ESSAI COMMUNISTE DE JÉRUSALEM ET L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES. — 1° *Caractères de l'essai.* — C'est une œuvre de l'*initiative privée,* et non de l'autorité ecclésiastique : les nouveaux convertis vendent champs et maisons, en remettent le prix aux apôtres; et ceux-ci distribuent ou font distribuer à chacun les secours dont il a besoin. C'est le communisme le plus strict. Act., II, 44, 45; IV, 32, 35. *Deux innovations* distinguent ce communisme d'avec celui du Sauveur et des disciples : 1. Ce n'est plus le régime particulier d'une caravane prêcheuse, que des propriétaires hospitalisent, subventionnent et salarient; c'est l'état de vie *général,* ou peu s'en faut, d'une population sédentaire dans une Église locale. 2. Ce groupe mange son fonds au jour le jour et se réserve naturellement un avenir de famine et de mendicité. Act., XI, 28; XXIV, 17; Gal., II, 10. R. P. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 41; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* 2e édit., Paris, 1905, t. I, p. 45.

2° *La cause* de cet étrange régime n'est pas seulement l'*union des cœurs* tant admirée par saint Luc, et si touchante en réalité, V, 32; mais encore la *perspective* de la fin prochaine du monde et du jugement général, la perspective *eschatologique.* Elle domine visiblement la prédication des douze, et par suite, la religion de leurs néophytes. Act., II, 17, 20, 21, 40, 42, 45. « Ils persévèrent dans la doctrine des apôtres et mettent tout en commun » (45). La « crainte » du juge tout proche explique cette folie de dépouillement, mêlée de grandeur et d'imprévoyance.

3° *L'attitude des apôtres et leur tradition.* — Les apôtres se *réservent :* ils acceptent le régime que s'imposent les néophytes, mais en stipulant bien qu'il ne

sera pas obligatoire, sinon pour ceux qui veulent bien s'y soumettre. Il respecte tout les droits acquis de la propriété, qu'elle soit foncière ou capitalisée, retenue ou aliénée : droits de possession, droits de vente, droit sur les choses et sur l'argent. Act., v, 1, 5. Mais, on ne ment pas au Saint-Esprit ; saint Pierre blâme l'hypocrisie d'Ananie et de Saphire, qui retiennent secrètement une partie de leur capital, après avoir professé de mener la vie communiste. Mgr Le Camus, *loc. cit.*, p. 72-77.

Cette attitude inclut déjà une doctrine, où se reconnaît la tradition apostolique la plus ancienne sur la propriété et le communisme. Elle cadre d'ailleurs avec une série de témoignages où cette tradition se manifeste, soit par elle-même, soit par écho.

1. Saint Luc, en tant que *rédacteur des Actes*, présente le communisme de Jérusalem ainsi qu'un bel exemple d'édifiante fraternité; mais l'intention louée, le soigneux narrateur précise délicatement les réserves de saint Pierre sur le droit de propriété; et, plus loin, l'épisode de Tabitha, dans l'église de Joppé, démontre bien que le communisme n'était pas regardé comme le régime obligatoire des âmes justes. Act., ix, 39.

2. Certaines *variantes rédactionnelles des synoptiques* sont encore précieuses à ce point de vue. Dans le discours sur les béatitudes, la formule de saint Luc vise la stricte pauvreté des disciples qui suivent Jésus; la formule de saint Matthieu vise l'esprit de pauvreté, et s'adresse à la foule par-dessus la tête des apôtres. On prenait donc bien soin de distinguer ce que le Maître commandait aux compagnons de sa vie, et ce que la masse croyante avait à s'appliquer. Luc., vi, 20; Matth., v, 1; cf. R. P. Rose, *Évangile selon S. Luc*, p. 61.

3. *L'Épître de saint Jacques* adresse aux riches le reproche d'avoir lésé leurs salariés agricoles, vécu dans les délices, thésaurisé quand approche le dernier jour. Jac., v, 1, 6; Calmes, *Épîtres catholiques*, *Apocalypse*, Paris, 1905, p. 18-19. Un apôtre du communisme invectiverait là contre le fait même de posséder; ce serait trahir son principe que se borner à la réprobation de quelques péchés d'avarice, de fraude et de luxe. Le péché capital, c'est la propriété, dans l'hypothèse d'une morale communiste; mais ici, au contraire, comme dans les Évangiles, la légitimité de la propriété est reconnue virtuellement. Ce témoignage semble bien antérieur à la ruine de Jérusalem; et, comme l'auteur s'en révèle, par son style, chrétien juif de naissance et de culture, Batiffol, *La littérature grecque*, p. 5, nous tenons là un spécial écho de la tradition apostolique dans les églises palestiniennes.

4. *Saint Paul*, enfin, pas plus que saint Jacques ou saint Luc, ne commande aux riches d'aliéner leurs biens pour pratiquer le communisme. Il leur suggère plutôt une pratique de la bienfaisance qui suppose la propriété et son licite usage. I Tim., vi, 18. Les riches s'enrichiront de bonnes œuvres et se montreront partageux, communicatifs (κοινωνικούς); communisme de charité et non de dépossession, qui présuppose le fait et le droit de la fortune privée. Nos documents de la tradition apostolique demeurent donc unanimes.

V. Les pères et le communisme. — 1° *Les primitifs.* — Le document catéchétique intitulé *Doctrine des douze apôtres* recommande l'aumône dans un style communiste, qui s'inspire du langage des Actes, iv, 32, et qui respecte néanmoins le droit individuel ou familial de la propriété. « Tu ne renverras pas l'indigent; mais tu auras tout en commun avec ton frère et tu ne diras point que c'est à toi; car, si dans l'immortel vous êtes co-partageants, combien plus dans les biens qui meurent. » *Doctrine*, iv, 8. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., t. i, p. 12. Ces hyperboles d'une charité communicative doivent s'interpréter en fonction du précepte de l'aumône, intimé plus loin, xv, 4, p. 34; et de l'état social esquissé et reconnu, à propos du précepte de la dîme, xiii, 2, 5, p. 30, 32. Les propriétaires sont là requis de fournir aux « prophètes » la dîme du pressoir et de l'aire, des bœufs et brebis, du pain frais, de la jarre d'huile, de l'outre de vin, du vestiaire et de l'argent. Cela semble trahir un régime de culture avec élevage, dans un pays de « collines et de montagnes », peut-être bien la Palestine ou les chaînes bordières du désert syrien. Somme toute la *Doctrine* respecte le régime de la propriété dans les églises rurales qu'elle catéchise; par le moyen de l'aumône et de la dîme, elle ne prescrit que le communisme de la charité. Cet enseignement daterait de la période 80-100, selon Funk; il lui serait même antérieur, d'après Mgr Batiffol; en tout cas il continue de très près la tradition apostolique. La *Lettre* dite de *Barnabé* adresse la même morale et dans les mêmes termes, à peine variés, à des citadins qui semblent des manieurs d'argent et d'affaires. Barn., xix, 8, 11. Funk, *Patres apostolici*, p. 92.

Clément de Rome, disciple de saint Pierre et de saint Paul, qui « avait leur voix dans les oreilles », S. Irénée, *Cont. hær.*, iii, 3, *P. G.*, t. vii, col. 849, recommande l'aumône aux riches, et non le partage de leurs biens : « Que le riche fasse largesse au pauvre; que le pauvre loue Dieu de lui avoir donné le suppléant de sa pénurie. » *I Cor.*, xxxviii, 2. Funk, t. i, p. 146. Émile de Laveleye et plusieurs autres économistes attribuent, il est vrai, le texte suivant à Clément : « En bonne justice tout devrait appartenir à tous. C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée. » Ce texte ne se trouve pas dans les écrits authentiques de Clément, mais dans une fausse décrétale, composée au ixe siècle par le pseudo-Isidore et déjà reconnue apocryphe au xviie siècle. E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain*, Introduction, p. xvii. Voir le texte latin du faux, *P. G.*, t. i, col. 506, 507.

Clément d'Alexandrie recense la théorie du communisme primitif et obligatoire, comme formulée par le gnostique Épiphane. *Strom.*, iii, 2, *P. G.*, t. viii, col. 1105-1109; cf. *P. G.*, t. vii, col. 1268. Mais, personnellement, le grand théologien d'Alexandrie prêche à ses riches concitoyens le détachement du cœur et l'aumône généreuse, rien de plus. Telle est la morale que la célèbre homélie *Quis dives salvetur?* entend tirer de l'épisode du jeune homme riche. *P. G.*, t. ix, col. 604, 652, notamment, n. 11, 12, col. 616; n. 13, col. 617; n. 33, 34, col. 639. Mais Clément d'Alexandrie n'a pas plus de chance que son homonyme romain : sur la foi de quelle citation sans contrôle un sociologue éminent lui peut-il bien attribuer un texte communiste qui ressemble fort à celui de la fausse décrétale citée plus haut? P. Bureau, *La propriété*, dans *La science sociale*, 1902, t. xxxiv, p. 232.

Tertullien prêche de même à Carthage le communisme de la charité, mêlant aux hyperboles de sa ferveur des précisions de jurisconsulte sur le droit de chacun à disposer de ses biens. « Tout est commun entre nous, sauf les femmes. » *Apolog.*, c. xxxix, *P. L.*, t. i, col. 470, 472; et plus loin l'apologiste spécifie que chacun contribue de son aumône à la caisse commune, s'il le veut bien, quand il le veut, comme il le veut et d'après ses moyens. Autant de clauses contraires à l'idéal du communisme obligatoire.

Ainsi des Pères apostoliques aux Pères ou écrivains ecclésiastiques du iiie siècle, le problème du communisme est *implicitement résolu*, sans même qu'on l'ait posé. Il se résoud par les maximes traditionnelles, évangéliques, du détachement dans la richesse et de l'aumône fraternelle, qui institue simplement des partages charitables entre riches et pauvres. L'Église n'a pas dévié d'un communisme primitif, héroïque et impraticable; elle a tout simplement appliqué les principes de son vrai Maître, en héritant de son cœur et de son bon sens.

2° *Les hérésiologues.* — A partir du IVe siècle, les sectes communistes obligent les théologiens et l'Église à se prononcer directement sur le problème que les primitifs résolvaient sans le poser, en termes implicites. C'est une *situation nouvelle.*

Une secte d'origine orientale, ennemie du travail manuel, érige le communisme de tous les biens en maxime du salut : la secte des *apostoliques.* Voir t. I, col. 1631. Saint Épiphane oppose la tradition à ces faux ascètes, en la développant : « L'Église possède la chasteté et ne blâme pas la vie conjugale; l'Église possède la pauvreté et ne s'élève pas contre ceux qui détiennent justement des richesses et qui ont hérité de leurs parents, aux fins de subvenir à soi-même et aux pauvres. » *Hær.*, LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1041. Par un raisonnement théologique, d'esprit traditionnel encore, Épiphane rappelle la récompense que le Christ promet aux hôtes de ses disciples, et son précepte de l'aumône : l'un et l'autre supposent que le Sauveur admet le droit de propriété et son exercice même, comme compatibles avec la vie d'un juste, col. 1044.

Une secte d'origine dualiste est clairement visée dans ce passage d'une catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, si décisif : « Les richesses ne sont pas l'œuvre du démon, comme le pensent quelques-uns. Usez de l'argent avec honnêteté, et il ne sera pas mauvais... Je dis cela pour les hérétiques qui condamnent toute possession et toute richesse, comme ils condamnent le corps. Je ne veux pas que vous soyez esclaves des richesses; mais que vous ne voyiez point en elles un ennemi, lorsque vous les tenez de Dieu pour votre bien. » *Cat.*, VIII, n. 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 632.

Saint Augustin signale aussi le communisme des apostoliques à titre d'hérésie : « Superbement, ils s'intitulent apostoliques, parce qu'ils ne reçoivent dans leur société ni gens mariés ni propriétaires : en cela ils se rapprocheraient de moines et de clercs nombreux dans l'Église catholique; mais ils deviennent hérétiques lorsqu'ils refusent tout espoir de salut à ceux qui retiennent les biens dont eux-mêmes se privent. » *Hær.*, XL, *P. L.*, t. XLII, col. 32. A propos de la même hérésie, saint Augustin explique la légitimité de la richesse privée dans le sens traditionnel, s'autorisant : 1° de l'histoire du jeune homme riche; 2° des recommandations de saint Paul à Timothée; 3° de la description biblique des richesses d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, toutes bénies de Dieu. *Epist.*, CLVII, *ad Hilarium*, n. 23, 25, 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 686, 687.

A propos des confiscations de terres et de villas exercées en Afrique contre les donatistes, saint Augustin reconnaît encore le droit de propriété privée; mais comme un « droit humain », déterminé par les princes et les lois, tandis que de « droit divin », selon les Écritures, tout est à Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient : Dieu fit riches et pauvres d'un même limon, et une même glèbe les supporte. C'est selon le droit humain qu'un homme dit : « Cette villa, « cette maison, ce serviteur est à moi. » Ceci est de droit humain et de droit impérial; et pourquoi? Parce que Dieu distribua les droits humains au genre humain par les empereurs et les rois. » *In Joa.*, tr. VI, n. 25, *P. L.*, t. XXXV, col. 1436-1437. Cf. *Epist.*, XCIII, c. XII, n. 50, *P. L.*, t. XXXIII, col. 345.

Ainsi, par voie d'autorité légale, l'institution de la propriété privée remonte à Dieu même, selon saint Augustin.

Ainsi, en tant qu'il se réclame de l'Évangile et se pose comme une loi de salut et de justice, le communisme est classé comme une hérésie parmi les Pères.

3° Avec les *homélistes*, la doctrine traditionnelle se maintient quant au droit de propriété; seulement, au lieu de viser des hérésies communistes, les Pères *combattent des abus de la richesse;* cette visée nouvelle entraîne le développement d'*aspects nouveaux* dans la doctrine reçue.

Saint Ambroise dirige l'exposition de son livre sur Naboth contre les *accapareurs de biens-fonds. De Nabuthe Jezraëlita, P. L.*, t. XIV, col. 731-756. Cf. I (III) Reg., XXI. « Parmi les opulentissimes, lequel ne s'efforce pas de bousculer le pauvre en dehors de son petit champ, et d'éliminer les sans-richesse des confins de sa terre?... De quel riche une propriété voisine n'enflamme-t-elle pas la cupidité? » I, 1, col. 731. Ces allusions n'ont rien que de très fondé : les historiens décrivent cet accaparement territorial qui se perpétuait au IVe siècle, dans l'aristocratie chrétienne, comme le péché héréditaire, la tare originelle du patriciat romain. Voir Ammien Marcellin, sur les Anicii, sur Sextus Petronius Probus, XXIII, 2-XXVII, 3, 11. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, *L'aristocratie chrétienne*, p. 167, 171.

Aux patriciens accapareurs, Ambroise rappelle une vérité que les anciens Pères ne signalaient pas, mais qui est bien encore d'esprit évangélique, d'essence chrétienne : la création de la terre pour la vie et *le bien de tous*, par un Dieu Père de tous. Seulement, il accentue cette revendication des fins universelles de la terre et de ses biens, jusqu'à paraître nier le droit particulier du riche : « C'est en commun et pour tous, riches et pauvres, que la terre fut créée : pourquoi donc, ô riches, vous arrogez-vous le monopole territorial? La nature ne connaît point de riches; elle n'engendre que des pauvres : nous ne naissons pas avec des vêtements, nous ne sommes point enfantés avec de l'or et de l'argent. » I, 2, col. 731. L'aumône devient en conséquence une restitution : « Ce n'est pas de ton bien que tu accordes à l'indigent, mais du sien que tu lui rends; car c'est un bien commun, donné à l'usage de tous, que tu usurpes tout seul. La terre est à tous, non aux riches. » XII, 53, col. 747. L'aumône est de la simple justice : « Il est injuste que ton semblable ne soit point aidé par son compagnon, surtout quand le Seigneur Dieu voulut que cette terre fût la commune possession de tous les hommes et leur offrît à tous ses produits; mais l'avarice a réparti les droits de possession : *avaritia possessionum jura distribuit.* » *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 22, *P. L.*, t. XV, col. 1303.

Cependant, la donation providentielle de la terre à l'humanité n'empêche pas, toujours selon saint Ambroise, *la légitimité de la possession individuelle*, ni même de *la richesse.* « Ce ne sont pas ceux qui ont des richesses, mais ceux qui ne savent pas en user, que frappe la sentence divine : Malheur à vous, riches. » *Expositio Evang. sec. Luc.*, l. V, n. 69, *P. L.*, t. XIV, col. 1654. L'état de riche et de propriétaire n'est pas mauvais en soi : « Ce ne sont pas les riches qui sont damnables, mais les richesses des pécheurs. » *In Ps. XXXVI*, 14, *P. L.*, t. XIV, col. 972.

Cette formelle réserve du droit de propriété nous oblige donc à faire la part de l'hyperbole oratoire et de la réaction extrême, dans le prédicateur et le moraliste militant qu'est saint Ambroise : son expérience de patricien et de magistrat l'a sans doute documenté d'observations assez attristantes pour motiver cette allure outrancière; mais le bon sens naturel et la modération chrétienne n'y perdent pas leurs droits. Le livre sur Naboth représente la richesse comme un présent divin : « De Dieu vous avez reçu ce que vous devez aux pauvres; à Dieu appartiennent vos dons. » c. XVI, n. 66, col. 753 : l'état de riche n'est pas en soi mauvais.

L'attitude de saint Basile est toute pareille en face des *accapareurs* de blé, de vin et d'huile qui spéculent sur la disette en Cappadoce. *Homil. dicta tempore famis et siccitatis*, n. 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 309. De même que saint Ambroise, il établit la destination providentielle des biens terrestres pour l'*avantage de tous.* Deux de ses comparaisons sont devenues célèbres chez les socia-

listes : 1° Celle du théâtre, qu'il emprunte peut-être à Chrysippe, et que Cicéron reproduit *De finibus*, III, 20 : « Qu'est-ce donc qui est à toi? D'où l'as-tu pris en l'apportant dans la vie? Tel, au théâtre, un spectateur qui s'installe sur les gradins et qui écarte les arrivants, persuadé de son droit exclusif sur ce qui est disposé pour l'avantage de tous. Voilà l'image des riches; accapareurs du bien commun, ils se hâtent d'abord de se l'approprier. » *Homil. in illud dictum Evangelii secundum Lucam*, XII, 18, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 276. — 2° Après cette comparaison citadine, une comparaison rurale, bien en couleur dans un pays d'élevage comme le plateau cappadocien; celle des brebis et des chevaux au pacage : « Ils se laissent chacun la place nécessaire; mais, nous, ce qui est commun, nous le dissimulons dans notre sein, et nous possédons tout seuls ce qui revient à beaucoup. » *Homil. dicta in tempore famis et siccitatis*, n. 8, *P. G.*, t. XXXI, col. 325. Voilà le langage communiste, ainsi que chez saint Ambroise; mais voici, comme chez lui encore, la *réserve formelle du droit de propriété* : « Ne pèse pas sur les prix en spéculant sur les besoins; n'attends pas la disette pour ouvrir tes greniers... Allons, sache varier la distribution de ta richesse; sois libéral et magnifique dans tes largesses aux indigents. » *Homil. in illud dictum*, etc., n. 3, col. 268. Tes greniers, ta richesse, tes largesses : ceci exprime bien un droit de possession; mais le droit grevé de charges d'un « mandataire de Dieu, d'un économe de ses coserviteurs ». *Ibid.*, n. 2, col. 264. Dans une belle vue de chrétien et de *gentleman*, si l'on ose dire, car saint Basile était de grande race terrienne, l'homéliste veut que les riches procurent le bien public par la circulation de leur richesse : « A mesure qu'on puise dans les réservoirs, ils coulent mieux; si on les abandonne, ils se corrompent. De même les richesses : au repos, elles demeurent inutiles; dans le mouvement et le transfert, elles fructifient pour le bien général. » N. 5, col. 272.

Rufin, le traducteur latin de ces homélies de saint Basile, fit circuler sous le nom de ce Père un texte où il est dit : *Terra communiter omnibus hominibus data est : proprium nemo dicat; quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est.* Rufin, traduction de l'homélie sur le texte de saint Luc, XII, 8, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 1752. Cette phrase n'existe pas dans le texte grec. Rufin la substitue de son cru à la comparaison du théâtre. Il est coutumier de ces remaniements. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 361, 362; Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, t. I, p. 346, 347. Rufin, d'ailleurs, ne prêche, lui aussi, le communisme que par hyperbole oratoire et réaction de moraliste : plus loin, il définit la richesse « un bienfait du créateur » et non un état de péché; il réduit l'iniquité du riche à l'exclusive jouissance d'un superflu dont beaucoup d'autres feraient leur nécessaire, n. 7, col. 1751. Quant à la parole : « le riche est un larron, » citée comme de saint Basile par E. de Laveleye et d'autres économistes de marque, je ne l'ai trouvée ni dans ce Père, ni dans la traduction de Rufin; elle contredit d'ailleurs la doctrine de l'un et de l'autre.

Saint Jean Chrysostome reconnaît la légitimité de la richesse, et par suite de la propriété privée. « Pas plus que la pauvreté, la richesse n'est mauvaise en soi; elle ne le devient que par la conduite de ses possesseurs. » *Homil.*, XV, *ad populum antiochen.*, n. 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 158. Il ne faut pas maudire la richesse, mais son usage coupable, *Homil. in I Cor.*, homil. X, n. 4, *P. G.*, t. LXI, col. 87, seulement le riche est tenu de ne pas oublier les fins universelles de sa propriété : de même que le laboureur, le pêcheur, le marin, le forgeron, le soldat, concourent au bien public par l'exercice de leur métier, le riche y doit collaborer par le déversement de son superflu. S'il ne le fait pas, c'est un organe qui se gorge de nourriture aux dépens des autres. Pour inculquer avec plus de force l'obligation de ces libéralités, Jean Chrysostome prône une sorte de communauté des biens. « N'est-ce pas là un mal de posséder tout seul les biens du Maître, de jouir tout seul des biens communs? La terre n'est-elle pas au Seigneur, avec tout ce qui la remplit, comme le dit un Psaume? Si donc nos possessions appartiennent à notre commun Maître, ne sont-elles pas aussi à nos co-serviteurs? Tous biens de maîtres sont communs; n'est-ce pas le régime des grandes maisons? Tous y reçoivent par exemple une égale ration de blé; elle sort des réserves dominicales, et la demeure du maître est pour tous. Communes également les possessions impériales, les villes, les places, les promenades appartiennent à tous : nous y avons tous droit au même titre. » *In Epist. I ad Tim.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 563-564. Néanmoins, ce droit universel des serviteurs de Dieu au partage des biens dont il est le Maître souverain ne périme pas les droits particuliers des propriétaires : « Si le riche ne convoite pas injustement, il n'est pas mauvais, pourvu que d'ailleurs il donne aux indigents; mais s'il ne donne pas, il est mauvais et rapace. » *Ibid.* Dans le langage communiste de saint Chrysostome, il faut donc tenir compte de l'hyperbole oratoire, qui enveloppe, du reste, une très chrétienne idée sur les fins sociales de la richesse individuelle. L'orateur d'Antioche ne pense pas autrement que saint Ambroise et saint Basile; ce n'est pas le communisme économique, mais le communisme de la charité, qu'il prêche à des propriétaires dont il respecte les droits.

Saint Chrysostome dépasse néanmoins les autres Pères lorsqu'il développe complaisamment sa thèse personnelle sur *la supériorité de l'appropriation collective*. On ne se querelle pas, dit-il, pour l'usage des bains, places, promenades et autres lieux publics; mais pour des maisons particulières et des capitaux. « Ces glaçantes paroles, le tien et le mien, quelles causes de luttes et d'ennuis? Supprimez-les, plus d'inimitiés ni de noises cherchées : ainsi la communauté des biens nous convient beaucoup mieux et répond mieux à la nature. » *In Epist. I ad Tim.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 564. Cette préférence trahit sans doute ses origines, quand l'orateur déclare sa méfiance pour les richesses en terres, en maisons et en capitaux; telles sont les richesses des grands spéculateurs du commerce d'Antioche, malhonnêtement acquises plus d'une fois. Chrysostome goûte en revanche la richesse pastorale de Job, d'Abraham, des grands cheiks du désert; troupeaux nomades, serviteurs nés sous les tentes du maître, or et argent reçus en cadeaux, sans extorsion ni fraude. C'est peut-être bien oublier, en ce qui concerne les contemporains de l'orateur, les rançons imposées aux voyageurs et les razzias sur les sédentaires, dont vit encore habituellement l'aristocratie des steppes; car on pourrait lui dire ce que saint Chrysostome adresse aux opulents citoyens d'Antioche : « Tu possèdes le résultat du vol, si tu n'es pas toi-même le voleur. » *Ibid.*, n. 4, col. 563. Mais cette préférence collectiviste de saint Jean Chrysostome ne l'empêche pas de reconnaître, comme tous les autres Pères, les droits de la propriété privée.

4° *Les cénobites.* — Parallèlement à la morale de la propriété, s'affirme la doctrine du *communisme ascétique*, sous la plume, notamment, des Pères qui en furent les promoteurs et les adeptes éminents. Ils s'inspirent des appels de Jésus au communisme évangélique; une tradition puisée aux sources premières vivifie leurs enseignements et leurs pratiques. Une exégèse reçue du « si tu veux être parfait » se transmet ainsi.

Saint Athanase raconte aux moines pour lesquels il écrit la vie de saint Antoine, que celui-ci, en se rappela-

lin, se sentait fortement impressionné par les récits évangéliques de la vocation des apôtres, Luc., v, 11, 28; par le fait de la vie commune à Jérusalem, Act., IV, 35; par les promesses du centuple à ceux qui abandonnent tout pour suivre le Christ. Marc., x, 30. La parole : « Si tu veux être parfait, » entendue à la messe, un dimanche, décide Antoine : il vend ses terres et il vit en ermite du travail de ses mains. *Vie de S. Antoine*, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 841, 843. C'est à ce genre de vie et sous la même inspiration qu'Antoine forme les disciples qui viennent s'installer dans son voisinage pour profiter de ses exemples et de ses leçons. *Vie*, n. 17, col. 867, 869; cf. n. 3, col. 844, 845.

Saint Basile atteste lui-même l'influence du communisme évangélique sur ses aspirations décisives à la vie monastique : « Je lus l'Évangile et je remarquai qu'il n'y avait pas de moyen plus propre d'arriver à la perfection que de vendre son bien, d'en faire part à ceux de nos frères qui sont pauvres, de se dégager de tous les soins de cette vie, en sorte que l'âme ne se laisse troubler par aucune attache aux choses présentes; et puis, je désirai trouver quelqu'un de mes frères auquel cette existence agréât, afin de traverser avec lui la mer profonde de la vie. » *Epist.*, CCXXIII, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 824.

Saint Jérôme écrit à Pammachius, jeune consulaire de la *gens Furia* qui s'est dépouillé de ses biens et fait moine à la mort de sa femme; il lui commente la parole de Jésus au jeune homme riche dans le sens où la prennent aussi saint Basile et saint Athanase. *Epist.*, LXVI, *ad Pammach.*, n. 8, *P. L.*, t. XXII, col. 643; cf. *Epist.*, XIV, *ad Heliodorum*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 350-351; *Comment. in Evang. Matth.*, XIX, *P. L.*, t. XXVI, col. 142.

Saint Augustin, de retour en Afrique après la mort de sa mère, vend tous ses biens et en donne le prix aux pauvres. *Epist.*, CCXVI, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 480; CLVIII, n. 39, col. 692. Avec ses amis, il se retire sur sa propriété de Thagaste, aliénée d'ailleurs, pour y vivre dans le communisme décrit par les Actes. Sa sœur préside à Hippone un monastère de femmes, dont Augustin règle la vie par la célèbre lettre CCXXI, col. 960, 965, connue dans l'histoire des ordres religieux sous le nom de *Règle de saint Augustin*. Elle pose le principe du communisme en termes formels et inspirés des Actes : « Ne dites pas que rien vous appartienne en propre; mais que tout soit commun entre vous; et que votre préposée distribue à chacune de vous le vivre et le vêtement — non point à parts égales, parce que vos forces ne le sont point uniformément, mais bien plutôt à chacune selon ses besoins. Ainsi, lisez-vous dans les Actes des apôtres que tout était commun entre eux et que chacun recevait à proportion de ses besoins. »

Conclusion. — Les Pères approuvent et pratiquent le communisme facultatif de la vie monastique; les Pères condamnent le communisme prétendûment universel et obligatoire des sectes hérétiques; les Pères enseignent les communications de la charité fraternelle, qui oblige les riches au partage de leur superflu, mais sans les dépouiller de leurs droits de propriété, et en visant à ce que celle-ci profite au bien de tous. — Il n'y a pas trace de ce qu'on appelle parfois le *communisme des Pères* dans cet ensemble de doctrines; ce prétendu communisme n'a pu s'imaginer que par une lecture trop confiante de textes apocryphes (le fameux texte, dit de saint Clément), par une lecture hâtive de textes découpés et isolés. Le danger de ces erreurs devrait, comme l'a très bien dit M. Henry Joly, « rendre les écrivains sérieux plus circonspects et leur donner l'idée de vérifier leurs citations. Il est regrettable, par exemple, qu'un livre tel que celui de M. Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, s. d., p. 69, note, croie pouvoir fonder toute une théorie historique de l'enseignement des Pères de l'Église sur des mots isolés ou tronqués, dont il dit seulement que tel auteur les a cités « sans indiquer les sources ». Cet auteur avait pris ses prétendues citations dans des brochures de quatrième ordre parues avant ou pendant la crise de 1848. » Henry Joly, *Le socialisme chrétien*, Paris, 1892, p. 93, note 2. Cf. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3e édit., Paris, 1904, t. I, p. 326.

VI. Les scolastiques et le communisme. — Les scolastiques nous introduisent dans un milieu doctrinal bien différent de celui des Pères : professeurs d'université ou d'école conventuelle, ils examinent, ils apprécient le communisme au point de vue du droit et de la justice, en théologiens spéculatifs; mais sans viser à réformer les abus existants de la richesse, comme les Pères homélistes; sans combattre des sectes vivantes, comme les Pères hérésiologues; sans émettre de conseils ascétiques, à la manière des Pères cénobites. C'est d'un point de vue essentiellement abstrait que les théoriciens de l'École envisagent le problème du communisme; et ce renouveau de la méthode réalisera d'abord certains progrès que ne permettait pas aux Pères le souci trop prochain du concret et de l'action.

Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot parlent chacun du communisme, afin de taxer exactement la culpabilité du vol et le droit des particuliers à posséder.

Comme théologien, saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXVI, a. 1, 2, s'en réfère d'abord à la tradition que lui représente le texte de saint Augustin contre les apostoliques : après l'avoir cité dans l'argument *sed contra*, il conclut : « C'est donc une erreur d'avancer qu'il n'est pas permis à l'homme de posséder individuellement. » Mais saint Thomas est encore un théologien philosophe, qui expose le dogme rationnellement, selon ses convenances métaphysiques. Or, le problème du communisme n'est pas seulement résolu par la tradition chrétienne; il est encore philosophique : Aristote le débat en face des utopies platoniciennes; il en propose lui-même une solution fondée sur ses observations des sociétés helléniques. Aristote, *Politique*, l. II, c. I, § 10; c. II, § 1. Commentateur d'Aristote, saint Thomas examine ses raisons et leur bien fondé. *Comment. Polit.*, l. II, lect. IV. Ce ne sont donc pas de simples convenances rationnelles qu'il développera ici en faveur de la tradition; mais de vraies preuves philosophiques. Il trouve là une vérité de l'ordre naturel que son affirmation surnaturelle par l'Évangile et par l'Église ne démantèle pas de ses moyens de démonstration.

C'est dans cette voie de la *philosophie sociale* que saint Thomas innove relativement aux Pères : ils s'occupent de la loi divine et non du droit naturel; chez eux dominent l'exégèse positive des témoignages scripturaires et le souci des applications. La théorie philosophique y demeure implicite et voilée; mais dans la *Somme* elle se dégage avec ampleur.

D'abord, elle précise le double fait d'*usage* et d'*administration* des biens extérieurs que l'état de propriétaire suppose normalement : 1° *potestas procurandi et dispensandi;* 2° *usus rerum exteriorum*. Cette distinction ne se formule pas chez les Pères; mais l'un et l'autre de ses termes s'y retrouvent alternativement examinés, surtout le second, qui intéresse le plus la conduite du riche envers les indigents. IIa IIæ, q. LXVI, a. 2.

Sous le rapport de l'*administration*, saint Thomas juge « permis et même nécessaire » que la propriété soit individuelle plutôt que collective. 1° Parce que le travail est *plus intense*, dès que chacun l'exerce pour soi; car l'amour de notre bien propre est le plus vigoureux stimulant de notre action; il met en œuvre toutes les énergies de notre nature spécifique et de notre individu. Cf. *Polit.*, l. II, lect. IV, § *Et dicit quod non potest*

de facto enarrari. 2° De même le travail est *mieux ordonné*, lorsque chacun est maître de sa propre affaire : la propriété individuelle perfectionne les *méthodes* aussi bien qu'elle excite les efforts. 3° La *paix sociale* est *mieux assurée*, dès que chacun possède cette joie de travailler et d'entreprendre pour soi. — Dans le régime de communauté, au contraire, « chacun fuit le labeur et rejette sur autrui ce qui appartient à tous ; les personnels nombreux de serviteurs en sont la preuve. » Et puis « nous voyons qu'entre co-possesseurs d'un même domaine indivis, les querelles s'élèvent plus souvent ».

Ces préférences motivées contredisent nettement celles de saint Jean Chrysostome; elles se fondent d'ailleurs sur des observations qui ne seraient pas généralement vraies chez les nomades au désert de Syrie, mais qui le sont parmi les races agricoles de l'Occident. Le régime communautaire des biens, et particulièrement du sol, ne procure le vivre et la paix que dans les pays de productions spontanées abondantes, où des travaux de simple récolte suffisent en général : c'est le régime des pasteurs de grandes steppes, et surtout des steppes riches, bien arrosées; le régime aussi des châtaigneraies du Limousin ou de la Corse; et là, ce régime est selon la justice, parce qu'il assure à tous les moyens de vivre en travaillant. Mais, partout où le sol, ou les travaux que comporte le sol exigent main-d'œuvre énergique et méthodes précises, l'indivision nuit au travail et à la paix. Les plus laborieux et les plus avisés ne veulent point partager le fruit de leurs efforts avec des incapables et des paresseux : ils réclament comme une justice la possession d'une terre, d'un outillage et d'une récolte qui valent à proportion de leurs peines. En se maintenant malgré eux, le régime collectiviste serait oppression et injustice. Les préférences de saint Thomas sont parfaitement fondées dans l'*hypothèse des travaux d'extraction et de fabrication plus intenses* où l'Europe du moyen âge primait l'Orient semi-pastoral. De nombreuses observations, devenues classiques parmi les économistes de toute école, illustrent de nos jours cette conclusion. E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, 4e édit., Paris; E. Demolins, *Les commencements de la culture en famille patriarcale*, dans *La science sociale*, 1886, t. II, p. 405; *L'établissement de la culture en famille patriarcale*, *ibid.*, 1887, t. III, p. 264; J. Moustier, *La question corse*, *ibid.*, p. 526 sq.

Devant les préférences de saint Thomas, pour la propriété individuelle, que devient la doctrine patristique de la communauté des biens, établie par le créateur à l'origine et voulue comme une fin essentielle des choses? Saint Thomas se l'objecte; car les textes des Pères sont la plupart insérés par le moine Gratien au XIIe siècle dans sa collection canonique : cette insertion témoigne de l'importance de ces textes dans les écoles du moyen âge, et en explique l'usage fréquent chez les théologiens du XIIIe siècle et des suivants. A défaut des ouvrages complets, les citations de Gratien sont en toutes les mains, grâce à la vulgarisation de son *Décret*, dist. I, c. VII; part. I, dist. VIII; part. II, causa XII, q. I, c. II. La *Somme théologique* s'objecte ainsi la doctrine communiste des Pères, à deux reprises : 1° en alléguant l'analogie du spectateur au théâtre, d'après saint Basile; cf. *Décret, loc. cit.*; 2° en citant un texte de Rufin, traduction de l'homélie de saint Basile, n. 7, qui est reçu comme de saint Ambroise. *Décret*, dist. XLVII, c. *Sicut hi.* Ces deux difficultés se résolvent par l'observation que les textes objectés parlent seulement *du communisme quant à l'usage*, et saint Thomas l'accepte; mais n'incluent pas le communisme d'occupation et d'administration, que les Pères, d'ailleurs, ont tous rejeté. IIa IIæ, q. LXVI, a. 2, ad 2um, 3um.

Le communisme partiel, dans l'usage, est de droit positif divin; puisque saint Paul le recommande expressément aux riches, en écrivant ses instructions à Timothée, a. 2, § 1 *ad tertio*. De plus il est « de droit naturel », c'est-à-dire exigé immédiatement par l'essentielle destination des biens de la terre à subvenir aux besoins des hommes, et par l'état de vacance quant à l'emploi, où se trouve de soi le superflu du riche. IIa IIæ, q. LXVI, a. 7. En tant que maître de ses biens, le riche doit procéder par lui-même à ce partage dont il a charge, une fois qu'il a pourvu au nécessaire de sa personne, de son foyer et de son rang. IIa IIæ, q. XXXII, a. 2. Ce communisme de jouissance n'est pas une véritable restitution ; c'est une dette de « justice légale », c'est-à-dire de justice envers la société : la paix publique et l'ordre général exigent que le superflu disponible des riches profite à la classe indigente. IIa IIæ, q. CXVIII, a. 4, ad 2um. Sur quoi le commentaire de Cajétan observe que cette nécessité de bien commun autorise de soi la taxation judiciaire des avares opulents; néanmoins, saint Thomas n'oublie pas que les lois ne peuvent ni tout prévoir, ni tout réaliser ; la justice sociale s'accomplit encore d'après le bon jugement et par la décision de l'honnête citoyen, εὐγνωμοσύνη, q. LXXX, art. unic., ad 4um ; cf. q. LI, a. 4. La taxation volontaire du riche par lui-même est le procédé normal de ses justes partages : *committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus*, q. LXVI, a. 7. La libéralité est une vertu de son état, qui doit intérieurement porter l'opulent citoyen à cet acte de justice extérieure. q. CXVIII, a. 3, ad 2um. La thèse patristique du communisme fraternel entre enfants du même Dieu et serviteurs du même Seigneur se précise là, et se dégage de certaines hyperboles, qui la rendaient au premier abord quelque peu ambiguë.

De plus, les Pères exhortent simplement à l'*aumône manuelle* ou aux œuvres d'*assistance* envers les *miséreux* : c'était obvie dans le régime de prolétariat mendiant qu'avaient produit le far-niente oriental et méditerranéen, l'écrasement des impôts dans la classe des curiales, l'excessif développement de la grande propriété foncière et des fortunes commerciales, la concurrence de l'industrie servile aux métiers libres. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, *Progrès de la classe ouvrière*, p. 226-229; cf. *Décadence de la classe moyenne*, p. 212.

Saint Thomas recommande aussi les *subventions en nature*, qui ne visent pas seulement le miséreux, mais la classe ouvrière gagnant sa vie, les paysans. Il retrouve le type de cet usage dans certaines prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, sur les droits de glanage, de cueillette ou de grapillage. Ia IIæ, q. CV, a. 2, § *Sed circa res possessas*, et ad 1um; cf. Lev., XIX, 9, 10; Deut., XXIV, 19. Bien que ces lois d'Israël soient moralement « lois mortes », q. CIV, elles présentent de suggestifs exemples. Suggestives également, des coutumes analogues, relevées en Grèce par Aristote, q. CV, a. 3 ; *Polit.*, l. II, lect. IV, § *Ostendit quæ bona*. Ces lois et ces usages antiques rappellent à saint Thomas des faits contemporains : le communisme de la jouissance se retrouve dans le régime médiéval de la propriété privée, sous forme d'affouages, de glandées, de vaines pâtures, consenties par les propriétaires des forêts, des landes, des terres cultivées, aux paysans du village ou de la région. Ce sont là, en Europe, de même qu'en Palestine, les survivances d'un état antérieur de communauté, dans le pays ou dans la race; mais ce communisme usager se subordonne essentiellement à l'appropriation individuelle du sol, quant aux droits de gérance et d'occupation.

Mais que devient encore, sous ce régime, la naturelle communauté que les Pères supposent à l'origine du monde? Saint Thomas se le demande, n'oubliant pas l'axiome de Gratien qui résume sans nuances les textes patristiques : *Jure naturæ sunt omnia communia om-*

nibus. Decret., part. I, dist. VIII ; IIª IIæ, q. LXVI, a. 1, obj. 1ª. La réponse à cette difficulté observe que de leur nature (avant occupation, cueillette, travail), les choses sont à tous, en ce sens qu'elles ne sont actuellement à personne ; le genre humain n'est en bloc investi par le créateur d'aucun droit collectif sur la terre, ni aucun homme individuellement, d'un privilège qui lui soit essentiel. « La communauté des biens est qualifiée de droit naturel, non pas que l'essence des choses requière la possession de tout en commun et de rien en propre ; mais parce que le droit naturel s'abstient de partager les propriétés : c'est affaire plutôt de convention humaine et de droit positif, » ad 1um. Et en effet, « de sa nature, tel et tel champ ne doit pas plus appartenir à un homme qu'à un autre ; mais si on le considère au point de vue d'une meilleure exploitation, et d'une paisible jouissance il convient mieux à un tel qu'à un tel. » IIª IIæ, q. LVII, a. 3. De là l'institution spontanée de la propriété individuelle par la *coutume générale des peuples (jure gentium)* : c'est une institution spontanément reconnue bonne par la raison naturelle et pratique ; et non pas simplement une institution devenue bonne par pure convention et de droit positif, IIª IIæ, q. LVII, a. 2, 3 ; mais, de soi, indifférente au point de vue moral. Il y entre cependant, selon les contingences, une part de convention et de droit positif, serait-il non écrit, comme cela est dans toute coutume où l'arbitrage de la raison reconnaît ce qui doit être préféré. « Ainsi la propriété individuelle ne lèse-t-elle pas le droit de nature ; elle s'y ajoute, au contraire, comme une découverte de l'esprit humain. » IIª IIæ, q. LXVI, a. 2, ad 1um.

Duns Scot propose, au lieu de cette doctrine, une *curieuse hypothèse,* dont certains textes des Pères (ou regardés comme tels) lui fournissent le sujet. Il a lu, lui aussi, dans le *Décret,* que « de droit naturel, tous les biens sont communs » ; il y a lu aussi, que, selon saint Augustin, le droit individuel de chaque propriétaire est d'origine humaine, royale, impériale. D'où, cette conclusion : le droit de propriété individuelle est un pur droit positif. Et puis, la décrétale prétendue de saint Clément dit que « l'iniquité a distingué le tien et le mien, et que tout au commencement devait être commun ». Et donc, infère Scot, avant le premier péché, qui fut celui d'Adam, le communisme était de précepte, soit naturel, soit divin. Tout fût venu en abondance à des hommes justes et modérés, qui n'eussent convoité l'abus ni l'accaparement de rien, et que la nature servait à souhait. *In IV Sent.*, dist. XV, q. II ; *Reportata parisiensia*, l. IV, dist. XV, q. IV.

C'est également l'opinion de saint Bonaventure, *In II Sent.*, dist. XLIV, q. II, a. 2, ad 4um ; et des deux maîtres de l'École franciscaine, elle passa plus ou moins aux thomistes et aux éclectiques des temps postérieurs.

Saint Antonin adhère d'une part aux raisons de saint Thomas sur les avantages de la propriété individuelle ; mais, d'autre part, il est visiblement influencé par les idées scotistes, et s'inspirant, comme il le dit, du franciscain Jean de Ripa, il ajoute que, dans l'état d'innocence originelle, mieux eût valu la communauté. La pseudo-clémentine insérée au *Décret* constitue pour saint Antonin une décisive autorité, sur laquelle il raisonne tout à fait comme Scot. *Summa theologica,* part. II, tit. I, c. XIV ; part. III, tit. III, c. II, § 1, ad 1um. Mais, avec Scot encore, saint Antonin reconnaît que la communauté paradisiaque serait plutôt nuisible au travail et à la paix de l'humanité déchue : « Personne ne voudrait s'approprier le travail et mettre les fruits en commun. »

Suarez s'en tient au même point de vue, tout en remarquant le caractère conjectural des conclusions de Scot. Il voudrait bien savoir quel était le précepte originel du communisme édénique : positif ou négatif ? ordonnant le régime communautaire ou prohibant son opposé ? Nul ne le saura jamais, conclut-il ; car on ne démontrera pas la naturelle connexion de ces deux choses : justice originelle, communauté absolue des biens. Les conjectures de Scot tendraient seulement à prouver que cet état de choses valait mieux avant le péché ; mais, depuis, le contraire est supérieur. *De legibus*, l. II, c. XIV, n. 2, 3, 13. Suarez n'insiste pas d'ailleurs : la question du communisme lui fournit un exemple au passage, pour expliquer les changements possibles de droit naturel d'après certains scolastiques.

Sylvius et Billuart, deux thomistes fidèles, proposent aussi des vues analogues. Pour Sylvius, dans l'état d'innocence, l'humanité, unique propriétaire, eût vécu sans querelles et au large dans le communisme universel ; et Billuart regarde cette hypothèse comme la plus probable. Billuart, *De jure et justitia,* diss. IV, a. 1 ; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. LXVI, a. 2, concl. 2ª.

Somme toute, en dehors de saint Thomas, les scolastiques ne traitent que très incidemment le problème du communisme ; et de plus, leur attention se dévie dans le champ des conjectures sur la communauté des biens durant l'état d'innocence. La question n'avance guère. Cajétan, qui s'abstient de ces considérations invérifiables, se borne, par contre, à de brèves apostilles sur des difficultés de texte dans la Somme. *In IIam IIæ*, q. LXVI, a. 1, 2.

Il y a contraste entre ces recherches *de possibili,* et le développement réel, la dissolution ou la réforme d'une foule de communautés propriétaires, sur le sol de toute l'Europe au moyen âge et au commencement des temps modernes. Ce sont, en France, les *compagnies, coteries, fraternités, consortises ;* en Allemagne, les *cognationes, Margschaften, Konne, Geschlechter ;* elles se retrouvent sous d'autres noms en Italie et en Espagne : autant de types variés de la communauté agricole. Il y a aussi les *communaux* des villages : des prés, des landes incultes où paissent en commun les troupeaux des habitants, et que nul, même le seigneur terrien, ne peut s'approprier. Ce sont encore les *mazades* de la France méridionale, les *crofts* de l'Écosse, les *Allmenden* suisses ou germaniques, avec jouissances indivises de pâtures et de bois, ou même portions de terres arables, périodiquement distribuées. Toutes ces formes de communauté se subordonnent ou se juxtaposent à la propriété individuelle ; elles soulèvent à proportion des problèmes de droit, que les jurisconsultes examinent au point de vue de la coutume, que les seigneurs ou communautés tranchent pratiquement au point de vue de leurs intérêts ou de leurs convoitises. Des seigneurs préfèrent une collectivité qui leur réponde solidairement du travail de leurs gens et des revenus de leurs terres ; d'autres s'adjugent les communaux. Les moralistes n'auraient-ils pas à se renseigner sur les faits spéciaux de travail et de vie locale qui peuvent justifier l'un de ces régimes plutôt que l'autre ? Cela réaliserait un développement progressif des grandes vues générales élaborées par saint Thomas ; cela mettrait en circulation des principes de justice applicables à l'état social qui se développe tous les jours, soit en bien soit en mal. Mais le sens de l'observation le cède trop à l'habitude et au goût des généralités métaphysiques ; et, tandis que les in-folios s'accumulent sur les problèmes d'ontologie, quelques petites conclusions incidentes suffisent pour les questions de propriété et de communauté. Les féodaux et les vilains qui les débattent sur le terrain ou devant les cours de parlement vivent dans un monde trop séparé des cités universitaires et des écoles claustrales où professent les scolastiques. Ceux-ci demeurent étrangers aux lentes évolutions ou aux crises de la propriété rurale, et, faute d'un sujet plus à portée, ils étudient le régime des biens dans l'état d'innocence.

Quelque *avantage* ressort quand même de cette hardie incursion au paradis perdu : une juste observation

demeure enveloppée dans l'hypothèse qu'on en rapporte. Il demeure prouvé que le communisme absolu n'est praticable que par une idéale humanité, assez exempte de convoitises ou, tout au moins, assez maîtresse de ses mouvements pour s'animer dans le travail par les motifs les plus élevés et les plus purs du bien général. De fait, le communisme strict ne se réalise pas dans l'ordre économique, il se mitige toujours de quelques droits de propriété dont jouissent les individus. La steppe est en commun pour les nomades d'une même tribu mongole; mais les hommes y possèdent chacun ses armes, son cheval, son équipement; les ménagères leur tente, leurs ustensiles, leur mobilier de famille. Dans le communisme religieux, le monastère ou l'ordre occupe et administre les biens communs ; mais la règle elle-même concède aux individus l'usage privé d'une robe, d'une cellule, de quelques livres ou de quelques outils. Encore, cet usage *dépendant* pèse-t-il lourd à la nature humaine; et des abus y font brèche dès que la ferveur du détachement et de l'union à Dieu est en baisse; telle est, historiquement, l'origine de ces « pécules », pensions mensuelles ou gains divers, que le régime dit « de la vie privée » remet aux mains des religieux dans les communautés en décadence.

Ce n'est donc pas le communisme absolu qui a naturellement favorisé les grands travaux intellectuels ou agricoles des moines, aux belles époques du monachisme; au contraire. Privés des stimulants de l'intérêt personnel et humain, les cénobites eussent dû se relâcher si, par ailleurs, les sacrifices de la pauvreté individuelle ne leur avaient préparé le cœur à un plus vif amour de Dieu et de leurs frères. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, 3. Ce mobile supérieur compensait dans leur vie l'infériorité économique d'un régime de privation et de mort, et les élevait à certains égards au-dessus des lois ordinaires de l'ordre social : ils travaillaient pour Dieu comme on ne travaille naturellement que pour son intérêt propre. A ce point de vue, il est très juste de dire que dans l'humanité telle qu'elle est, avec ses convoitises et ses faiblesses, le régime de la propriété individuelle est de beaucoup le plus naturellement favorable à un sérieux travail. Les scolastiques l'ont heureusement observé; et l'expérience du cloître, avec ses alternances de ferveur et de relâchement, n'a pas été probablement sans les aider à mieux comprendre par analogie ce qui convient à la masse des hommes. Le strict communisme « n'est applicable que dans un bagne ou dans un monastère ». Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* p. 501.

VII. Les papes modernes et le communisme. — La vulgarisation bruyante des doctrines communistes en Europe, entre 1830 et 1848, ramena violemment l'attention des théologiens sur le communisme, non plus paradisiaque, mais révolutionnaire ; et le saint-siège à son tour intervint pour engager les évêques à prémunir les fidèles contre ce nouvel entraînement.

Pie IX porte d'abord des *condamnations générales.* Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus,* du 9 novembre 1846, il énumère le communisme avec les sociétés secrètes, les sociétés bibliques, l'indifférence religieuse et la mésestime du célibat ecclésiastique parmi les erreurs modernes, dont le but est de troubler l'ordre social et l'Église : « Telle est la fin de l'exécrable doctrine, dite du communisme ; doctrine totalement contraire au droit naturel lui-même, et qui ne pourrait s'établir sans que les droits, les intérêts, les propriétés de tous et la société humaine elle-même soient de fond en comble renversées. »

La même réprobation s'exprime dans l'encyclique *Quanta cura,* du 8 décembre 1864, où le communisme et le socialisme sont qualifiés de « très funeste erreur ». Le *Syllabus* annexé à l'encyclique les catalogue aussi tous deux comme des « pestes », à côté des sociétés secrètes, bibliques ou clérico-libérales : « Ces sortes de pestes sont fréquemment réprouvées par de très graves et formelles paroles. »

Ainsi, dans l'attitude habituelle de Pie IX envers le communisme, l'indignation domine : elle donne la réplique au scandale des livres et brochures communistes, nouveautés inouïes dans le monde conservateur et religieux de l'époque, nouveautés révolutionnaires, qui font appel aux armes et qui s'affichent paradoxalement : « La propriété, c'est le vol ; » « l'ouvrier qui épargne est un traître ; » nouveautés radicales, prêchant un communisme sans nuances.

Au début de son pontificat, Léon XIII réitère fidèlement la condamnation formulée par Pie IX. Dans l'encyclique du 28 décembre 1878 sur les erreurs modernes, il représente le socialisme, le communisme et le nihilisme comme une sorte de grande secte multiforme ; et prenant les communistes à partie : « Séduits par la cupidité des biens présents, qui est la racine de tous les maux, et dont l'entraînement a détaché de la foi une foule d'égarés, ils attaquent le droit de propriété, sanctionné par le droit naturel; et, monstrueux attentat, pendant qu'ils semblent veiller aux besoins et aux désirs de tous les hommes, ils s'efforcent de ravir et de mettre en commun tout ce qu'ont acquis aux particuliers le titre légitime de l'héritage, le travail de l'esprit ou des mains, et l'épargne. »

Cette condamnation n'est cependant pas une simple redite de celles de Pie IX : elle esquisse de plus, à traits sommaires, une sorte de réfutation, où le communisme se voit opposer les titres variés d'une légitime propriété. C'est que, depuis sa période initiale et révolutionnaire, le socialisme s'est précisé ses vagues aspirations. Karl Marx l'a engagé dans la voie d'une critique armée de science; et, pendant que des professeurs d'économie politique ou des philosophes développent ses thèses, des catholiques allemands, autrichiens, français, belges, italiens, leur opposent des contre-thèses : le mouvement dit *catholique social* attire l'attention de Léon XIII et influence en quelque sorte le procédé de son intervention contre le communisme. Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale,* Paris, 1893. Nitti, *Le socialisme catholique,* Paris, 1894; P. Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* Paris, 1905. L'encyclique *Rerum novarum,* du 19 mai 1891, accentue la réaction doctrinale contre le communisme, et la *motive rationnellement* par une longue réfutation qui porte contre deux formes de ce système : 1° Contre le *communisme absolu,* § *Ad hujus sanationem mali,* sq., le pape démontre que la propriété individuelle : 1. est de *droit naturel,* pour l'*individu,* car sa nature d'homme raisonnable a besoin des biens matériels, dans un retour perpétuel de ses indigences, et se trouve apte à user de ces biens avec toute la maîtrise de la raison : 2. pour le *chef de famille,* c'est un droit d'épargner et de posséder, en vue de l'éducation de ses enfants, en vue même de leur avenir d'adultes, à cause des surprises de la mauvaise fortune; 3. pour la *paix sociale,* c'est une nécessité que la propriété ne demeure pas en commun, car ce régime ôterait tout stimulant au travail, amènerait l'égalité dans la misère et ferait peser sur tous une odieuse contrainte. 2° Au cours de cette réfutation, § *Horum tam perspicua vis est argumentorum,* Léon XIII vise de plus le *collectivisme foncier ou nationalisation du sol,* que soutinrent particulièrement Herbert Spencer, *Social statics,* et Henry George, *Progress and Poverty,* trad. franç. Cf. Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* c. XVI, a. 4, p. 489 sq. Ce régime est une mitigation du communisme : il accorde bien à chaque homme la propriété de ce qu'il extrait du sol par son travail; mais non celle du sol lui-même, l'homme ne pouvant s'approprier que le fruit de son labeur. On oublie, dans ce

raisonnement, que le travail humain féconde les terres incultes, améliore les productives, et que ces transformations leur deviennent tellement inhérentes qu'on ne pourrait priver le travailleur de posséder le sol où elles se trouvent incorporées, sans lui ôter la maîtrise de son œuvre et de sa chose. Cette observation est de Léon XIII, auquel d'ailleurs Henry George tenta de répondre dans une *Lettre ouverte au souverain pontife*, trad. franç., Bordeaux.

Il est d'ailleurs une *forme* de la propriété *collective* que Léon XIII recommande comme fondée sur le droit naturel. Celui-ci autorise les ouvriers à se grouper spontanément, pour sauvegarder leurs intérêts professionnels par l'entente collective, soit entre eux, soit en regard du patron; afin de se garantir aussi des secours mutuels en cas de chômage, maladie, accident, vieillesse, décès dans la famille, et autres crises de l'existence; conséquemment, il est juste que l'association ouvrière possède une *caisse commune*. Mais cette propriété collective demeure l'appoint de la propriété, soit individuelle, soit familiale, dont elle subventionne les détenteurs ouvriers. § *Est profecto temperatio ac disciplina prudens*, etc. Voir CORPORATIONS.

L'anti-communisme de l'Église comporte ainsi des nuances diverses, dont il importe de tenir compte pour établir le bilan des oppositions réelles et des ententes possibles entre catholicisme et socialisme. Il y a, dans ce bilan, des condamnations acquises, des accords établis, des questions pendantes.

1° *Condamnations acquises*. — D'après les Actes pontificaux de Léon XIII et de Pie IX : 1. Le communisme *strict* est condamné, et ceci renouvelle simplement, à un point de vue moderne, une très ancienne morale des Pères de l'Église. 2. D'après l'encyclique *De conditione opificum*, le collectivisme agraire est également réprouvé en tant qu'il se présente comme un principe de justice absolue, interdisant à tout individu de posséder le sol en particulier. 3. D'après la même encyclique de Léon XIII, la propriété *corporative* est *recommandée*. 4. La propriété ouvrière, soit individuelle, soit familiale, est revendiquée comme de droit naturel pour les *fruits du travail*, pour les objets de l'*épargne*, pour les réserves d'*héritage* en ligne directe. Des enseignements positifs complètent ainsi les oppositions de l'Église aux doctrines communistes.

Mais ces enseignements ne se présentent pas sous forme de définitions de foi rendues *ex cathedra*; ni ces oppositions, sous forme d'anathèmes dont serait frappée une hérésie. On l'a peut-être oublié, dans une réaction, d'ailleurs juste en principe, contre des publicistes qui méconnaissaient la compétence de la papauté en matière sociale. G. de Pascal, *L'Église et la question sociale*, Paris, p. 1, 8. Les réprobations de Pie IX et les exposés de Léon XIII sont des actes publics et doctrinaux du pontife romain; et ils résument, continuent ou mettent au point des problèmes nouveaux les enseignements traditionnels de l'Église. Encyclique *De conditione opificum*, Exorde, § *Genus hoc argumenti*. Cf. § *Confidenter ad argumentum aggredimur*.

Existe-t-il quelque *censure* canonique portée contre les communistes? Mgr Haine le pense, à cause de la constitution *Apostolicæ sedis*, promulguée par Pie IX, le 12 octobre 1869. Selon le savant prélat belge, la 4e excommunication (simplement réservée au pape) frapperait les socialistes par voie de conséquence. Elle ne vise en termes formels que ceux « donnant leur nom à la secte maçonnique, à la charbonnerie, ou autres sectes de même genre qui complotent contre l'Église ou les puissances légitimes, soit publiquement soit en secret ». Mais Léon XIII ayant écrit ce qu'on a lu plus haut contre le communisme, le socialisme et le nihilisme, ces paroles autorisent l'application de la censure aux communistes. Haine, *Theologiæ moralis elementa*, Rome et Louvain, 1899, t. IV, p. 454. D'autres prudents moralistes s'abstiennent totalement de cette assimilation. Clément Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, n. 1331, p. 864. Cette abstention nous semble juste. En dehors de sectes nommément désignées par le Saint-Office à diverses époques, comme les *Old-Fellows* ou les *Fénians*, la censure vise d'une manière générale les sectes où l'on se lie par un serment d'obéissance aveugle — c'est le genre des francs-maçons — dans un but anticatholique ou révolutionnaire; mais, tout socialiste ne présente pas ces traits de sectaire : le socialisme est un parti politique plutôt qu'une secte assermentée; et il y a des socialistes de réforme et de gouvernement, en très grand nombre, qui ne veulent pas des moyens révolutionnaires.

2° *Des accords partiels*, amenés ces dernières années par l'évolution du socialisme, atténuent sensiblement son opposition aux doctrines catholiques. Dans un complexe mouvement de bon sens pratique, d'intérêt électoral bien entendu, et de progrès scientifique, les doctrinaires et les meneurs du socialisme s'éloignent considérablement du communisme absolu et naïf des temps anciens. Ils maintiennent toujours en principe que l'appropriation collective doit l'emporter sur l'autre; mais ils concèdent celle-ci expressément, pour les *produits du travail individuel* et les objets acquis *en échange* de ces produits : meubles, tableaux, chevaux, maison bâtie par le travailleur ou à ses frais. Georges Renard, *Le régime socialiste*, 2e édit., Paris, 1901, p. 34, 35. De ce chef, les collectivistes actuels ne prêchent rien de contraire à la doctrine catholique; ils reconnaissent même comme Léon XIII le droit propre du travailleur sur la chose qui est son œuvre.

M. Georges Renard admet encore que les *objets d'usage personnel*, comme vêtements, livres et mobilier, « doivent rester propriété personnelle; » de même, les *moyens* ou *instruments* de travail qui sont proprement *ouvriers*, et non capitalistes, comme « la brouette du paysan ou l'aiguille de la ménagère ». Schæffle allait même jusqu'à reconnaître que le maintien du droit d'héritage ne lésait aucunement le principe du collectivisme; mais M. Georges Renard ne le concède que pour les objets d'usage personnel : en dehors de cette exception le travailleur n'aurait pas la capacité de léguer même les produits de son travail. *Op. cit.*, p. 34, 35. Il est quand même juste de le constater : sur plusieurs points d'enseignement et de revendication, les socialistes contemporains atténuent la rigueur de l'ancien communisme : on dit qu'ils s'*embourgeoisent*; le fait est qu'ils obéissent à un mouvement de prudent et honnête bon sens. Gayraud, *Un catholique peut-il être socialiste?* dans la *Revue du clergé français*, 1er août 1904, p. 552.

Ces atténuations du socialisme assagi ne vont pas néanmoins, sans maintenir le principe de l'appropriation collective, que M. Georges Renard déclare être la base principale du régime socialiste : il ne concède en somme le droit de propriété individuelle que pour des objets à son avis secondaires. Le sol et le sous-sol, dans les grandes entreprises de culture, de mines, de fabrication, de transports, doivent s'attribuer à la nation ou à des collectivités fermières, ainsi que les bâtiments d'exploitation et tout le matériel. Ces immenses ressources deviennent, en effet, des moyens d'oppression pour le patron capitaliste en face de l'ouvrier. De ces conclusions, les socialistes apportent une raison d'évolution historique — à discuter par les économistes — et une raison morale : il est injuste que des produits *collectivement élaborés* dans le régime du machinisme industriel soient possédés par *des individus* : le patron, ou les actionnaires qui en tiennent lieu, possèdent au détriment des producteurs, qui sont les ouvriers. G. Renard, p. 34.

3° Ici, des *questions* demeurent *pendantes*, que discu-

tent les moralistes, et que l'Église n'a point résolues par voie d'autorité. Il demeure permis de croire que les socialistes appliquent mal un principe excellent. La production de nos grands ateliers à machines n'est pas une besogne collective où tout le monde fait équivalemment la même chose, mais une *tâche hiérarchisée*. Le premier de tous les travailleurs est le patron ; il choisit les matières ouvrables, il surveille et améliore l'outillage, il recherche les débouchés, il organise la vente, et, pour tout cela, il se procure par le crédit des capitaux considérables de roulement : toutes ces opérations requièrent intelligence naturelle, savoir acquis, prudence économique, le tout activement exercé. Du fond de son bureau, le patron mène ses ouvriers, comme la pensée mène la main, et celle-ci, le simple outil. Les ouvriers travaillent comme des instruments sous la direction intelligente du patron. Il est le *principalis artifex* dont l'idée façonne tout ce que manufacturent ses ouvriers et lui donne sa valeur. Le dépouiller de son droit de propriétaire sur ses moyens de production serait aussi injuste que de spolier l'ouvrier du fruit de son travail. Ainsi, le machinisme industriel sélectionne de fait une aristocratie naturelle du travail ; et, en droit, il est juste que les chefs effectifs de cette classe possèdent ce qu'ils savent gérer et rendre productif. L'ouvrier qui élabore des matériaux à eux, selon leur idée, mérite simplement la rétribution de son travail sur des choses qui leur appartiennent. Voir SALAIRE.

Toutefois, le régime de la grande industrie postule et engendre de plus l'association ouvrière, qui, elle-même, subventionne ses membres par le moyen de leurs cotisations et de leur *caisse commune*. Cet appoint collectif aux ressources individuelles des salariés leur devient une force nécessaire et puissante en face des crises de la vie domestique ou du travail ; cette force rétablit l'égalité sur le marché du travail entre les employeurs et les employés, et la justice réclame sa présence. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade Unions,* trad. Lecour Grandmaison, Paris, 1892 ; P. de Rousiers, *La question ouvrière en Angleterre,* Paris, 1895 ; P. Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* Paris, 1902. Par suite, les métiers divers que le machinisme et le grand atelier ont transformés réclament un régime varié de propriété patronale, de propriété ouvrière, de propriété syndicale, également requis par les besoins des travailleurs et par leurs droits. Voir CORPORATIONS.

Ces exigences concordantes des faits économiques et des principes moraux permettent de croire que la morale chrétienne ne sanctionnerait pas cette spoliation du patronat, que le collectivisme actuel réclame encore. Ce serait injuste deux fois : pour le patron d'abord ; ensuite pour la classe ouvrière, elle manquerait des chefs naturels dont elle a besoin dans les ateliers, et que remplacerait — au détriment de tous — l'État, mauvais patron par essence. Voir ÉTAT, l'État patron. Sans doute, cette conclusion ne se propose ici qu'à titre d'opinion. Nul n'a le droit d'engager par avance l'Église dans un problème que discutent respectivement, selon leurs compétences, les moralistes et les sociologues. Mais, le principe de justice qui attribue le produit au producteur ne requiert-il pas les trois formes de propriété qu'on vient de distinguer, étant donnés les producteurs qui se hiérarchisent dans le grand atelier ?

Les citations qui étaient nécessaires dans le cours de cet article nous ont amené à y donner les références complètes des *sources théologiques* de la doctrine sur le communisme. On les trouvera classées par ordre de date dans les paragraphes relatifs au communisme évangélique et à l'essai de Jérusalem (*Nouveau Testament*), aux *Pères de l'Église,* aux *scolastiques,* aux papes modernes (*Actes pontificaux*).

Par suite, il a semblé préférable d'annexer parallèlement à chaque partie du sujet l'indication des *ouvrages spéciaux* de science pure, où se trouvent décrits les faits économiques, donnant [illegible] *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. cv, a. 3, ad 1um, et ad 2um ; IIª IIæ, q. [illegible], a. 2.

M.-B. SCHWALM.

COMMUNISTES, hérétiques du moyen âge. Ils figurent, sous le nom de *communelli*, dans la dernière des constitutions de Frédéric II contre les hérétiques (22 février 1239). Cf. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, Paris, 1857, t. v *a*, p. 280. Étienne de Bourbon raconte qu'un hérétique de retour de la Lombardie, où il avait séjourné pendant dix-huit ans, lui dit qu'il y avait là dix-sept confessions hétérodoxes, qui s'excommuniaient les unes les autres, et, parmi elles, les *communiati* ainsi appelés *quia communia omnia dicunt esse debere.* Cf. ses *Anecdotes historiques,* publiées par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 281. Tels sont les seuls renseignements que nous ayons sur les communistes du moyen âge. Frédéric II, qui énumère pêle-mêle dix-neuf sectes ou portions de sectes hérétiques, place les *communelli* entre les rencariens, secte probablement cathare d'après C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1859, t. II, p. 283, vaudoise d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 185, et les *warini,* secte inconnue. Étienne de Bourbon les met entre une secte manifestement vaudoise (elle professe que les femmes, tout comme les hommes, sont prêtres, à condition d'être saintes) et une secte de rebaptisants. Les communistes formèrent-ils une secte à part, ou se rattachèrent-ils aux vaudois ou aux cathares ? Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 143, en fait une secte autonome, à la fois communiste et anabaptiste (ce dernier point est inexact ; les rebaptisants dont parle Étienne de Bourbon sont présentés par lui comme différents des communistes). Alphandéry, *op. cit.*, p. 186, les considère comme un groupe vaudois et le contexte d'Étienne de Bourbon semble autoriser cette manière de voir. Mais faut-il prendre avec une rigueur absolue toutes les données fournies à Étienne par l'hérétique revenu de la Lombardie ? Et n'y aurait-il pas lieu de rattacher plutôt les communistes aux cathares ? Incontestablement les idées communistes furent en faveur chez les cathares, cf. V. Pareto, *Les systèmes socialistes,* trad. Paris, 1902, t. I, beaucoup plus que chez les vaudois. Alain (non pas de Lille, mais peut-être du Puy), *De fide catholica contra hæreticos sui temporis, P. L.,* t. CCX, col. 366, dit qu'ils affirment que *lex naturalis dictat omnia esse communia.* Et, dans la table de concordance des opinions des trois groupes cathares, albanais, bagnolais et concorézien, qui fut dressée vers le milieu du XIIIe siècle et qui nous a été conservée par le chroniqueur ferrarais Peregrinus Priscianus, apparaît comme commune aux trois groupes cette affirmation *quod Ecclesia non debeat possidere aliquid nisi in communi.* Cf. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* Stuttgart, 1845, t. I, p. 530.

F. VERNET.

1. COMNÈNE Andronic, fils d'Isaac Comnène, Sebastocrator. Né en 1113, il fut, selon Hertzberg, l'aventurier le plus célèbre de son siècle, et sa vie est un roman où la fantaisie semble s'être donné libre carrière. Au dire de Nicétas Choniates, il était très versé dans les lettres. L'Écriture sainte lui était très familière, et de ses lèvres jaillissaient souvent les paroles et les sentences de l'apôtre saint Paul. *P. G.,* t. CXXXIX, col. 580. En 1182, la faveur du peuple le fit monter sur le trône impérial de Byzance. Il s'y livra à des atrocités inouïes,

qu'il dut payer bien cher lorsque, par l'avènement au trône d'Isaac Comnène (1185), il fut dépouillé de la pourpre et livré à la fureur de la populace. Il mourut au milieu d'affreux supplices, en répétant ces mots : « Mon Dieu, aie pitié de moi! Pourquoi briser un roseau déjà plié par la tempête? » *P. G.*, t. CXXXIX, col. 712. Sous le nom d'Andronic Comnène a paru un *Dialogue contre les juifs,* un ouvrage très étendu de polémique religieuse, où l'auteur, selon Basnage, fait preuve d'une grande érudition. Il y expose et y démontre la doctrine chrétienne sur la Trinité et l'Incarnation. Il y donne les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas révélé clairement aux juifs ces deux mystères. Il rappelle aux juifs qu'ils n'ont plus de sacerdoce, et que par conséquent ils doivent se soumettre au pontife suprême qui les a rachetés. Ce dialogue est-il bien l'œuvre d'Andronic Comnène? On peut en douter. Au c. XLI, la ruine de Jérusalem est datée de l'an 5563 de la création du monde et on ajoute qu'il s'est écoulé depuis lors 1255 ans. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 869. D'après les calculs de Jean Lievens cela conduit à l'an 1327, et d'après Basnage à l'an 1310. Warthon et Le Mire attribuent ce dialogue à l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328). La question d'auteur n'est pas tranchée, mais Mgr Ehrard dit avec raison que la date de cet ouvrage doit être retardée jusqu'au commencement du XIVe siècle.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria,* Cologne, 1720, p. 598-599; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. VII, p. 730-731; t. VIII, p. 347; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis,* Leipzig, 1722, t. II, col. 1604-1606; Canisius, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive lectiones antiquæ,* Amsterdam, 1725, t. IV, p. 254-330; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 91.

A. PALMIERI.

2. COMNÈNE Jean, théologien grec du XVIIe-XVIIIe siècle, est né à Constantinople. Il fit ses études en Italie où il prit les diplômes de docteur en médecine et en philosophie. De retour en Orient, il enseigna à l'académie de Bucharest, et en 1700 visita les Lieux-Saints et le mont Athos. C'est en ce lieu qu'il prit l'habit monastique, et en 1710 il fut consacré métropolite de Drystra. Il mourut en 1719 à Bucharest. Il édita le Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος, 1701. Les historiens de la littérature néohellénique lui attribuent deux ouvrages de théologie intitulés : 1° Ἐπιχειρήματά τινα ἐκβληθέντα ἐκ τῆς θεολογικῆς περὶ μυστηρίων πραγματείας τινῶν τῶν Λατινοφρόνων ἀπὸ τῆς λατινικῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθέντα φωνήν; 2° Περὶ τοῦ διὰ τίνων ῥημάτων γίνεται ἡ τοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας μεταβολή.

Montfaucon, *Palæographia græca,* Paris, p. 440-499; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 644; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 397-399; Demetrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 169-170; Id., Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 62-63; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 345-346; Bianu et Hodos, *Bibliographia românescă veche,* Bucharest, 1900, p. 422-423; A. P. Kerameus, Ὁ τελευταῖος Κομνηνός, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, t. II, p. 667-679; *Revista theologica,* Jassy, t. III, p. 231-237.

A. PALMIERI.

3. COMNÈNE-PAPADOPOLI Nicolas, théologien et érudit grec, né dans l'île de Candie le 5 janvier 1651. Il entra au collège grec de Saint-Athanase en 1665, et en 1670, ayant achevé ses humanités, il fut admis dans la Compagnie de Jésus. Il y resta jusqu'à 1686, époque à laquelle ses supérieurs l'obligèrent à se retirer. Le grand-duc de Toscane, Cosme III, lui témoigna beaucoup de bienveillance, et le nomma abbé de Saint-Zanobi in Mugello. Quelque temps après il devint recteur du collège de Capo-d'Istria et en 1668 professeur de droit canon à l'université de Padoue. Il quitta l'enseignement en 1738 et il mourut le 20 janvier 1740. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *De græcis schismaticis ad S. unionem adducendis commentarius in forma epistolari enarratum,* 1692, publié par Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis,* t. II, p. 937-959; il y expose les causes du schisme et les moyens de rétablir l'union; 2° *Adversus hæreticam epistolam Johannis Hockstoni responsio,* Venise, 1703; Jean Hockston, missionnaire anglican à Constantinople, l'avait vivement attaqué au sujet de ses *Prænotiones;* 3° *Historia gymnasii patavini,* 2 vol., Padoue, 1726; cette histoire fournit beaucoup de renseignements sur les théologiens qui ont fréquenté l'université de Padoue, mais la critique de Papadopoli laisse beaucoup à désirer; 4° *Prænotiones mystagogicæ ex jure canonico sive responsa sex, in quibus una proponitur commune Ecclesiæ utriusque græcæ et latinæ suffragium de iis quæ omnino præmittenda sunt ordinibus sacris, atque obiter et Græcia adversus calumniatores defenditur, et præcipue photianorum ineptiæ refelluntur,* Padoue, 1697; le but de Papadopoli est de montrer que les Églises grecque et latine n'ont point d'opposition irréductible ni dans leurs croyances dogmatiques ni dans leur liturgie; il réfute les deux théologiens grecs les plus célèbres des XVIe et XVIIe siècles, Maxime Margounios, évêque de Cythère (XVIe siècle), et Georges Coressius de Chios (XVIIe siècle). Cet ouvrage de polémique doit être lu et consulté avec une extrême réserve. Papadopoli n'a pas été consciencieux et loyal; il cite fréquemment sous le nom d'auteurs connus des ouvrages qui n'ont jamais existé. Toutefois, l'ouvrage n'est pas sans mérite et complète sur plusieurs points les travaux d'Allatius et d'Arcudius.

Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle,* t. III, p. 410-423; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. III, col. 1232; Facciolati, *Fasti gymnasii patavini,* Padoue, 1757, p. 84-85; Colle, *Storia scientifica letteraria dello studio di Padova dalla sua fondazione sino all'anno 1405,* Padoue, 1824, t. I, p. VIII-XII; Vendoti, Προσθήκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Μελετίου Ἀθηνῶν, Vienne, 1795, p. 230; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1871, p. 498-500; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 474-476; Michaud, *Biographie universelle,* t. XXXII, p. 90-91; Nilles, *op. cit.,* Inspruck, 1885, t. I, p. 12-14, 18-23, 101-103, 360-361; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1214.

A. PALMIERI.

COMOUTOS Antoine, théologien grec, né à Zante. En 1724, le franciscain Pozzo di Borgo, sur l'invitation de l'évêque latin de Zante, publiait une thèse théologique pour défendre contre les écrivains grecs orthodoxes l'enseignement latin concernant les azymes. Comoutos lui répondit par l'ouvrage suivant : *Il Maestro disingannato, ossia Risposta all'Apologia del molto Reverendo Padre Antonio Pozzo di Borgo, et in cui sostiene conformarsi meglio all' Istituzione di Jesu Cristo il rito dei Latini consegrando la santissima Eucaristia in pane azimo,* Amsterdam, 1736.

Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 599-600; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 176.

A. PALMIERI.

COMPAGNIES MAUVAISES, — I. Notion. II. Obligation de les éviter. III. Mesures à prendre pour les empêcher.

I. NOTION. — Par compagnie on entend une réunion de personnes assemblées pour le plaisir d'être ensemble Une mauvaise compagnie est une réunion de personnes qui se portent mutuellement au mal, par la parole, par l'exemple. Rien de plus fréquent que les mauvaises compagnies. Elles sont un danger pour tous les âges de la vie, spécialement pour l'enfance et la jeunesse. Elles peuvent se rencontrer partout, elles se présentent avec une infinie variété de circonstances. Mais il y a des risques plus directs de rencontrer de mauvaises compagnies, dans certaines maisons d'éducation, à la caserne, au cabaret, à l'usine et à l'atelier, dans certains cercles ou patronages, dans certaines sociétés de tir ou de gymnastique, sur les promenades publiques, dans les soirées, dans les veillées ou assemblées nocturnes

où se réunit la jeunesse de la campagne, etc. Ces réunions peuvent être plus ou moins une occasion de péché, puisqu'on y trouve souvent des excitations au mal.

II. Obligation de les éviter. — La fuite des mauvaises compagnies s'impose comme un devoir rigoureux. La sainte Écriture, surtout dans les livres sapientiaux, fait à cet égard les recommandations les plus pressantes. *Ne delecteris in semitis impiorum, nec tibi placeat malorum via. Fuge ab ea, nec transeas per illam; declina et desere eam.* Prov., IV, 14, 15. *Amicus stultorum similis efficietur.* Prov., XIII, 20. *Cum fatuis consilium non habeas.* Eccli., VIII, 20. Voir encore Prov., I, 10-16; XXIV, 21; Eccli., XII, 13; XIII, 1; Ps. CV, 35; I Cor., V, 9-13. Le danger des mauvaises compagnies avait été remarqué par les païens eux-mêmes. Saint Paul, I Cor., XV, 33, cite un vers de Ménandre : Φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί; « les mauvaises compagnies (et non les conversations, *colloquia*, comme a traduit la Vulgate) corrompent les bonnes mœurs. »

D'ailleurs, ces préceptes et maximes des saints Livres sont en parfaite conformité avec la droite raison. Les mauvaises compagnies constituent une occasion de péché, plus ou moins dangereuse, selon les circonstances. Celui qui les fréquente s'expose non seulement à subir, mais encore à donner de mauvais exemples. Il existe entre compagnons vicieux une solidarité dans le mal : chacun contribue pour sa part à l'œuvre de perversion. On est donc tenu de fuir les mauvaises compagnies comme on est tenu de fuir l'occasion du péché, et d'éviter ce qui peut être pour le prochain un sujet de scandale. Il en résulte que celui qui ne rencontrerait pas pour son propre compte dans une mauvaise compagnie une occasion prochaine de pécher, serait néanmoins obligé, pour l'exemple, de s'en éloigner. En participant à certaines réunions, en se rendant dans certaines sociétés, on peut donner aux autres la pensée de les fréquenter. Qu'une personne, dont l'exemple peut être suivi par d'autres, soit assidue à des réunions impies ou licencieuses, plusieurs ne manqueront pas de se prévaloir de sa conduite et l'imiteront sans scrupule.

Mais, outre ces motifs généraux, il y a des raisons plus spéciales que l'on peut faire valoir contre la fréquentation des mauvaises compagnies.

L'homme est naturellement porté à imiter ses pareils. D'où vient le vieil axiome latin : *Magis movent exempla quam verba,* et les proverbes français : « Qui se ressemble s'assemble. — Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. » Or, il est d'expérience que la séduction du vice est ordinairement plus puissante que l'attrait de la vertu. Saint Jérôme l'a remarqué : *Proclivis est malorum imitatio, et quorum virtutes assequi nequeas, cito imiteris vitia.* *Epist.*, CVII, *ad Lætam*, *P. L.*, t. XXII, col. 872. Le danger d'imiter les vices de ceux dont on fréquente la société augmente en raison de l'intimité dans laquelle on vit avec eux. Dans une société d'amis, dit saint Alphonse, un seul scandaleux suffit pour corrompre tous les autres. *Sermons abrégés,* Tournai, 1877, p. 464.

Les mauvaises compagnies fournissent encore aux méchants des prétextes de justifier leur coupable conduite. Ceux qui s'adonnent à l'ivrognerie, au vol, au libertinage aiment à se joindre à des compagnons qui se livrent aux mêmes désordres. Il s'établit souvent entre eux une criminelle émulation et ils se glorifient des excès dont ils devraient rougir : *O nimis inimica amicitia! cum dicitur : Eamus, faciamus; pudet non esse impudentem.* S. Augustin, *Conf.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 682.

Celui qui fréquente des hommes impies ou vicieux s'expose donc à perdre la foi et les bonnes mœurs. Sans doute, selon la remarque de saint Paul, I Cor., V, 10, il y a des relations avec les méchants que l'on ne peut éviter. Quelques unes sont même imposées par la justice ou la charité, mais il est nécessaire de s'interdire celles qui ne sont point légitimées par un motif sérieux. Comme le dit très bien Bourdaloue : « Hors des termes de la nécessité et de la justice, quand les choses sont dans la liberté de notre choix, chercher les impies et entretenir avec eux des habitudes volontaires, des amitiés mondaines et profanes, des familiarités dont le prétexte est le seul plaisir et que nulle raison ne justifie, je dis que c'est aller directement contre les ordres de Dieu. » *Sermon sur la société des justes avec les pécheurs.*

III. Mesures à prendre pour les empêcher. — On peut lutter avec succès contre les mauvaises compagnies, soit directement, soit indirectement : directement, par voie d'autorité ou de persuasion, en interdisant les réunions dangereuses ou en cherchant à en détourner par de sages conseils; indirectement, en prémunissant au moyen d'une solide instruction religieuse et d'une sérieuse formation morale contre la séduction des mauvaises compagnies, et en créant des œuvres de préservation et de patronage où ceux qui le désirent trouvent une bonne société.

1° Les évêques ont le devoir non seulement d'encourager les associations honnêtes et chrétiennes, mais aussi de s'enquérir des compagnies mauvaises qui se rencontrent le plus fréquemment dans leur diocèse, pour obvier aux dangers qu'elles font courir, et, au besoin, les interdire, s'ils le peuvent efficacement.

2° Les curés doivent exercer une active surveillance dans leur paroisse, se renseigner sur ce qui se passe dans les ateliers, les cabarets, les promenades publiques, et autres lieux de réunion, s'efforcer de remédier au mal constaté, d'abord par de sages exhortations et, s'il le faut, en rappelant aux maîtres et aux parents leurs devoirs. Pour parer au danger des mauvaises fréquentations, ils introduiront et favoriseront, dans leurs paroisses, les œuvres de préservation et de patronage. Selon la juste remarque de Berardi, *Casus conscientiæ*, fasc. 5, casus VII, p. 80, les anciennes confréries sont toujours utiles, mais à l'heure présente elles ne suffisent plus. Il est nécessaire d'y adjoindre des œuvres plus modernes, telles que cercles, patronages, mutualités. Dans les villes surtout, les personnes qui ne s'agrègent pas aux associations catholiques sont presque toutes entraînées par le courant qui mène à l'impiété ou à l'indifférence religieuse. Il est à souhaiter qu'il y ait des œuvres de préservation pour chaque catégorie de fidèles, pour les femmes et les jeunes filles, aussi bien que pour les hommes et les jeunes gens.

3° Les confesseurs interrogeront leurs pénitents sur les compagnies fréquentées, et ils appliqueront les règles de conduite qui conviennent aux occasionnaires. Voir Occasion de péché.

4° Les directeurs ou supérieurs de maisons d'éducation ne toléreront pas les amitiés particulières. Ils expulseront les sujets vicieux qui seraient pour d'autres une cause de perdition. Saint Alphonse dit que l'évêque doit congédier avec fermeté les séminaristes incorrigibles et scandaleux dont un seul suffirait à pervertir tous les autres. *Œuvres ascétiques*, trad. Dujardin, t. XVIII, p. 206, *Réflexions utiles aux évêques*.

5° Les parents détourneront avec soin leurs enfants de la fréquentation des mauvaises compagnies; ils les feront entrer dans les patronages ou cercles catholiques, et leur interdiront de s'affilier aux sociétés qui, sous le couvert d'une apparente neutralité, propagent trop souvent l'indifférence religieuse et l'impiété.

6° Le devoir des magistrats est de veiller à l'observation des règlements de police qui assurent la bonne tenue des débits de boissons et des établissements meublés; d'interdire les cortèges, les représentations, les divertissements, où la foi et les bonnes mœurs

seraient attaquées; de favoriser la vertu, et s'ils ne peuvent supprimer complètement le vice, de le forcer du moins à ne pas s'étaler effrontément.

Bourdaloue, *Œuvres complètes*, Paris, 1846, t. II, p. 656; Paul Ségneri, *Sermons*, Paris, 1860, t. II, sermon LXXI; Houdry, *La bibliothèque des prédicateurs*, Paris, 1870, t. I; Lejeune, *Œuvres*, serm. CCCXLXII, Paris, 1852, t. XII, p. 228-244; S. Alphonse de Liguori, *Sermons abrégés*, serm. XLII, *Œuvres complètes*, trad. Dujardin, t. XVII, Tournai, 1877, p. 459-467.

L. DESBRUS.

1. COMPENSATION OCCULTE. — I. Définition. II. Légitimité morale moyennant certaines conditions.

I. DÉFINITION. — C'est l'acte par lequel en cas d'impossibilité de recourir à aucun autre moyen de réparation ou de dédommagement l'on retient en secret sur les biens de l'injuste détenteur ou damnificateur ce qui est nécessaire pour réparer le droit lésé. — 1° Par le fait que l'on agit uniquement par sa propre autorité, la compensation occulte se distingue : 1. de la compensation légale déterminée par la loi ou par une décision judiciaire préalablement sollicitée; 2. de la compensation arbitrale fixée par un arbitre préalablement choisi et accepté. Nous n'avons à parler ici ni de l'une ni de l'autre. — 2° La compensation occulte ne peut être un acte de la vertu de justice, puisque cette vertu ne peut être strictement observée que vis-à-vis d'une autre personne, *cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LVIII, a. 2. C'est un acte provenant de la charité envers soi-même, acte par lequel on veut son propre bien de manière à n'enfreindre aucun précepte posé par d'autres vertus. — 3° Cet acte de charité envers soi-même doit strictement respecter tous les droits que la justice commutative oblige à ne point violer dans le prochain. A cette fin : 1. il est requis que le droit que l'on veut actuellement réparer soit suffisamment certain. Une certitude absolue est-elle strictement requise ou une sérieuse probabilité peut-elle suffire? En principe, une sérieuse probabilité sur la légitimité de son droit dans tel fait matériellement certain peut suffire; c'est en ce sens que l'on admet communément qu'avec le droit de se compenser peut exister chez autrui le droit de se pourvoir devant les tribunaux, pourvu que l'on soit résolu à se soumettre à la juste décision judiciaire. Cependant comme l'illusion est très facile et très fréquente en une matière où les intérêts sont directement en jeu, l'on devra pratiquement ne point agir d'après une simple probabilité sans l'avis d'un confesseur ou directeur prudent. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 939. — 2. Il est requis que le droit que l'on réclame soit actuellement exigible. C'est le principe qui règle le payement de toute dette. Cependant, suivant quelques théologiens, dans le grave danger de n'être point payé dans l'avenir, il est permis, tout autre moyen faisant défaut, de se compenser dès maintenant, en défalquant sur la somme due le *damnum emergens* et le *lucrum cessans* que cause au détenteur actuel ce payement anticipé. Lugo, *De justitia et jure*, disp. XVI, n. 93; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 504. — 3. Il est requis que l'on n'excède jamais la stricte limite de son droit, puisque ce serait un vol. Ce droit doit être apprécié, non d'après des opinions particulières peu fondées, mais d'après des raisons objectivement certaines et considérées comme telles par quelque arbitre judicieux et prudent. — 4. Enfin il est requis que le débiteur ne soit pas exposé au danger de payer deux fois. A cette fin l'on est en principe tenu d'avertir l'injuste détenteur ou damnificateur ou de lui passer condonation, pourvu toutefois qu'en agissant ainsi l'on ne s'expose point à de trop graves inconvénients. Car l'on ne serait point à ce prix obligé d'éviter au prochain une perte qui ne provient que de sa propre malice et qui est d'ailleurs très hypothétique d'après ses dispositions bien connues. — Par l'observation de ces quatre conditions qu'exige la justice commutative, la compensation occulte se rapproche de la vertu de justice, en ce qu'elle ne doit point violer l'égalité requise entre le droit injustement lésé et sa légitime réparation.

3° Cet acte de charité envers soi-même doit encore ne point violer la justice légale surtout d'une manière notablement préjudiciable au bien commun de la société. Se rendre justice à soi-même, sauf quand il est impossible de recourir aux pouvoirs publics, est un grave désordre qui peut facilement conduire à beaucoup d'abus par la contagion de l'exemple, par la déconsidération des pouvoirs publics ou par le désir de se venger. Par soumission à l'autorité légitime et pour éviter à la société des maux considérables, l'on doit donc ne recourir à la compensation occulte que quand tout autre moyen de réparation fait défaut. Cependant, comme il n'y aurait aucune injustice stricte à violer ce devoir de justice légale, on ne serait point tenu à restitution. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXVI, a. 5, ad 3um.

4° La compensation occulte doit ne point violer la charité par quelque scandale dont on reste l'auteur vraiment responsable. C'est une conséquence de la souveraine obligation de fuir le scandale. Cependant quand on a accompli le nécessaire pour écarter le scandale, si l'on a quelque grave raison pour agir, l'on n'est point tenu de s'abstenir, toute la responsabilité incombant dès lors réellement à ceux qui veulent se scandaliser.

II. LÉGITIMITÉ MORALE MOYENNANT CERTAINES CONDITIONS. — 1° *Conditions de cette légitimité.* — Elles ressortent de la définition que nous venons d'expliquer : conditions requises par la justice commutative, par la justice légale et par la charité. Malgré quelques légères divergences d'application, elles sont en principe communément acceptées par les théologiens.

2° *Preuves de cette légitimité.* — 1. *Preuve rationnelle déduite du droit individuel injustement lésé.* — Le droit individuel persévérant malgré la continuation de l'injustice autorise à se dédommager du tort ressenti, pourvu que l'on ne viole d'aucune manière la justice commutative, la justice légale ou la charité. C'est une conséquence nécessaire de l'inviolabilité du droit individuel toujours souverainement respectable dans toute société bien organisée. Or la compensation secrète accomplie dans les conditions indiquées n'est opposée à aucune de ces vertus. — *a*) Elle n'est point opposée à la justice commutative. Pour que cette vertu soit violée, il faut ou que le dédommagement excède la limite du droit ou qu'il soit cause d'un tort positif en imposant à l'auteur de l'injustice une double restitution. Double injustice strictement écartée par les conditions déjà indiquées. — *b*) Elle n'est point opposée à la justice légale. Cette vertu exige seulement que l'on se conforme aux justes décisions portées par l'autorité publique ou que l'on s'abstienne, par amour pour le bien commun, d'actes même justes quand ils pourraient gravement troubler l'ordre public. Ce double devoir ne peut exister dans la circonstance, puisque toute décision judiciaire est supposée irréalisable, et que l'on exige l'absence de tout danger ou inconvénient grave pour la société. — *c*) Cette compensation n'est point opposée à la charité. Pour que cette vertu obligeât à renoncer au droit individuel, il faudrait que le bien commun à défendre ou à sauvegarder fût très important et qu'il n'y eût point pour soi-même un trop grave inconvénient. Double circonstance strictement écartée par les conditions indiquées.

2. *Preuve d'autorité, déduite de l'enseignement commun des théologiens.* — Saint Thomas traite incidemment un cas de compensation occulte où quelqu'un s'empare secrètement de son propre bien en dépôt chez

autrui. Il déclare qu'en agissant ainsi on pèche contre la justice légale, parce que l'on n'observe point l'ordre public pour l'exercice de la justice, mais que ne blessant point la justice commutative en s'appropriant son bien l'on n'est nullement tenu à restitution. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXVI, a. 5, ad 3um. Bien que saint Thomas ne le dise point formellement, l'on est en droit de conclure de son raisonnement qu'il n'admet le péché de violation de la justice légale que dans le cas supposé habituel d'un facile recours à l'autorité judiciaire. C'est ce qu'indiquent les paroles : *dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso*, l'omission coupable du devoir imposé par la justice légale suppose évidemment que sa réalisation est possible. Cette courte réponse de saint Thomas est reproduite par les quelques théologiens qui s'occupent de cette question, comme Gabriel Biel. *In IV Sent.*, dist. XV, q. III.

Cajétan († 1534) s'exprime plus nettement. Régulièrement, dit-il, il n'est point permis de prendre secrètement son propre bien retenu chez le voleur, parce que l'on agit contre l'ordre établi dans la société. Mais au cas où, par l'injustice du détenteur ou du juge, ou par défaut de preuve, ou à cause de quelque grave dommage éventuel, l'on ne peut par la voie judiciaire recouvrer son bien, il est permis de prendre secrètement au débiteur ce qui est nécessaire pour se dédommager, pourvu que ce soit sans scandale, sans danger et sans offense de personne. L'on ne contredit point l'ordre établi, puisque l'on ne va point contre sa fin qui est de rendre à chacun ce qui lui est dû et de conserver la paix commune. Comme condition requise, Cajétan demande seulement que l'injuste détenteur du bien que l'on s'approprie soit averti qu'il n'est plus tenu à restituer, au cas où il voudrait un jour accomplir son devoir. *In IIam IIæ*, q. LXVI, a. 5.

Dominique Soto donne une réponse plus complète. Il est permis de recouvrer par sa propre autorité le bien auquel on a strictement droit, moyennant trois conditions : certitude absolue de la dette, stricte impossibilité de la recouvrer par les moyens juridiques et certitude que l'on n'exposera point le débiteur au danger de payer deux fois. *De justitia et jure*, l. V, q. III, a. 3, Venise, 1589, p. 435 sq. Soto observe d'ailleurs que l'absence de la seconde condition rendant l'acte illicite, mais non injuste, n'entraîne point l'obligation de restituer. L'enseignement de Soto est communément suivi par les théologiens subséquents : Azpicuelta († 1587), *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, c. XVII, n. 112 sq., Rome, 1590; Molina († 1600), *De justitia et jure*, l. III, part. II, disp. DCXC sq., Cologne, 1614, p. 59 sq.; Vasquez († 1604), *Opuscula moralia, De restitutione*, c. V, p. I, dub. X, Anvers, 1621, p. 96 sq.; Lessius († 1623), *De justitia et jure*, l. II, c. XII, dub. X, Paris, 1606, p. 131 sq.; Bonacina († 1631), *De restitutione in genere*, disp. I, q. IX, p. II, n. 10 sq., Lyon, 1697, t. II, p. 415 sq.; Laymann († 1635), *Theologia moralis*, l. III, tr. II, c. IX, n. 9 sq., Lyon, 1654, p. 300, 312; Lugo († 1660), *De justitia et jure*, disp. XVI, sect. V, Venise, 1751, t. I, p. 269 sq.; Viva († 1710), *Damnatæ theses, in prop. XXXVII ab Innocentio XI damnatam*, Pavie, 1709, part. II, p. 85 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, *De restitutione*, c. I, n. 304 sq., Venise, 1728, t. III, p. 140 sq.; Lacroix († 1714), *Theologia moralis*, l. III, n. 959 sq., Paris, 1867, t. II, p. 94 sq.; Billuart († 1757), *Summa sancti Thomæ, De jure et justitia*, diss. XI, a. 7, Paris, 1886, t. VI, p. 299 sq.; S. Alphonse de Liguori († 1787), *Theologia moralis*, l. III, n. 521 sq.; Scavini, *Theologia moralis universa*, 4e édit., Novare, 1850, t. II, p. 470 sq.; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n. 620 sq., et toutes les éditions dépendantes de Gury; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 258 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, n. 916 sq.; Konings, *Theologia moralis sancti Alphonsi*, t. I, p. 703 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 958; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 4e édit., Rome, 1896, t. II, n. 255; Muller, *Theologia moralis*, 7e édit., Vienne, 1894, t. II, p. 410 sq.; Haine, *Theologiæ moralis elementa*, 4e édit., Louvain, 1899, t. II, p. 91 sq.; Aertnys, *Theologia moralis, De septimo præcepto decalogi*, n. 298 sq., 5e édit., Paderborn, 1898, p. 286 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., t. II, p. 23 sq.; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 504 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 4e édit., Innsbruck, 1904, t. II, p. 420 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, Paris, 1904, t. III, p. 197 sq.

Nous sommes donc en face d'un enseignement moral constant et unanime parmi les théologiens catholiques pendant plusieurs siècles, malgré quelques divergences d'application pratique. Un tel enseignement moral, surtout dans des matières d'une pratique assez fréquente, n'aurait pu être toléré par l'Église s'il était entaché d'erreur. Or jamais l'Église ne lui a infligé la moindre réprobation. Elle a seulement réprouvé l'exagération laxiste formulée dans la proposition 37e condamnée par Innocent XI le 2 mars 1679 : *Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam quam majorem judicant salario quod recipiunt*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1054. En limitant ainsi sa condamnation dont le sens exact sera précisé à l'article INNOCENT XI (*Propositions condamnées par*), le saint-siège laissait suffisamment entendre que l'on ne peut révoquer en doute la légitimité morale de la compensation occulte affranchie de toute condition ou circonstance répréhensible. Si ce principe doit être considéré comme une vérité théologiquement indiscutable, il doit en être de même de certaines applications que l'on en peut faire aux cas d'insuffisance de salaire, de non-réparation des torts causés à la réputation, d'injuste condamnation judiciaire basée sur de faux renseignements, etc. Ces applications particulières seront étudiées à leur endroit respectif.

Voir les auteurs cités au cours de cet article, et le *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. III, col. 700 sq.

E. DUBLANCHY.

2. COMPENSATION (PROBABILISME A). Le probabilisme à compensation est un système théologique imaginé vers le milieu du XIXe siècle et présenté par quelques moralistes comme donnant une solution nouvelle, logique et sûre, du problème de l'obligation que peuvent imposer les lois douteuses. — I. Histoire. II. Exposé. III. Critique.

I. HISTOIRE. — C'est dans le *Tractatus de actibus humanis*, in-12, Montpellier, 1862, œuvre posthume d'un prêtre de Saint-Sulpice, Laloux, professeur de théologie morale au séminaire de Paris († 1853), que l'on trouve la première formule du nouveau système. Cependant, dès le XVIIe siècle, le P. Louis de Schilder, S. J., avait proposé des théories analogues dans son traité *De principiis conscientiæ efformandæ*, 1664. Dans la 9e édition de son *Compendium philosophiæ*, Paris, 1870-1871, un autre sulpicien, M. Manier, se déclara partisan du probabilisme à compensation de son collègue Laloux. Ce nouveau système théologique sur le probabilisme fut exposé et critiqué dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1870, t. XXI, p. 289-304; 1872, t. XXV, p. 383-390. En 1874, un dominicain, le R. P. Potton, sans connaître le traité de Laloux, reprend et développe la même doctrine, *De theoria probabilitatis dissertatio theologica*, Paris, signalée par M. Didiot, *Revue des sciences ecclésiastiques*, juillet 1874, t. XXX, p. 95-96. Le P. Bellocq, S. J., *ibid.*, 1875, t. XXXI, p. 1-25, 167-192, attaqua le système, mais en réfutant surtout M. Laloux. Le P. Potton, qui était visé indirectement, répliqua dans une brochure : *De la théorie du probabilisme*, Poitiers,

1875. M. Didiot intervint dans la polémique par une *Epistola theologica,* adressée au P. Potton et datée du 20 mai 1875. *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. XXXI, p. 438-454. Le P. Potton répliqua par une *Responsio theologica,* du 8 août suivant. *Ibid.,* t. XXXII, p. 160-179. Il eut un nouvel adversaire contre qui il se défendit : *Le probabilisme à compensation, réponse à M. l'abbé Écalle, archiprêtre d'Arcis sur-Aube,* Bar-le-Duc, 1878 (extrait des *Annales du monde religieux*). Ce sont les idées du R. P. Potton, le principal défenseur de cette théorie, que nous exposerons ici.

II. Exposé. — Selon le R. P. Potton, le probabilisme tel qu'on l'entend habituellement est inadmissible. Aux objections formulées contre l'axiome : *Lex dubia lex nulla,* par l'auteur anonyme de l'*Appendix de probabilismo,* publié dans le *Cursus completus theologiæ,* de Migne, t. XI, col. 1497-1500, le R. P. Potton ajoute les quatre critiques suivantes : 1° Si l'axiome : *lex dubia, lex nulla* est vrai, il doit l'être partout ; or les probabilistes eux-mêmes le jugent inapplicable en certains cas et s'en servent seulement lorsqu'il est question *de licito vel illicito.* L'axiome est donc faux. 2° Juger de l'obligation d'une loi douteuse uniquement d'après son degré plus ou moins élevé de probabilité, lui concéder ou lui refuser le pouvoir d'obliger selon qu'elle atteint ou non un degré de probabilité arbitrairement fixé, le même pour tous les cas, est une façon de procéder que rien ne justifie; d'une part, il n'existe aucune règle certaine pour apprécier avec précision les degrés de probabilité; d'autre part, on ne peut expliquer comment une loi, obligatoire parce qu'elle a tel degré de probabilité, cesse de l'être dès qu'elle ne l'atteint plus. Comment expliquer par exemple qu'une loi douteuse oblige si elle a 50 p. 100 ou 60 p. 100 de probabilité et devient nulle si elle n'a plus que 49 ou 59 p. 100 de probabilité? 3° Si le principe du probabilisme est vrai, comment peut-il conduire aux solutions les plus opposées? Or il est admis par tous les théologiens non rigoristes, depuis les probabilioristes jusqu'aux laxistes. 4° Enfin toute transgression, même purement matérielle, d'une loi est un mal. Or la loi naturelle nous oblige à éviter non seulement le mal certainement existant, mais même le mal probablement existant. Tout le monde admet, en effet, qu'il n'est point permis d'agir avec une conscience douteuse. Si donc il n'est pas prouvé qu'une loi est inexistante ou abrogée, il faut l'observer : c'est le parti le plus sévère, mais c'est le seul parti sûr. *De theoria probabilitatis,* part. II, c. IX.

Avec le système de compensation, tous ces inconvénients disparaissent. Au principe dangereux et non prouvé : *Lex dubia, lex nulla,* on substitue le prudent axiome : *In dubiis, tutius est eligendum,* sainement compris et sagement appliqué. Mais, dira-t-on, d'où vient cette obligation de prendre le parti le plus sûr? De ce qui vient d'être dit au précédent paragraphe. Dans la violation d'une loi quelconque il y a un mal réel, mal moral ou péché si l'agent sait et veut librement ce qu'il fait, mal au moins matériel dans le cas contraire. Toute loi, en effet, a pour but le bien : si, de fait, elle est observée ou transgressée, son but est atteint ou manqué; et s'il est manqué, c'est un mal dont quelqu'un pâtira. Or il n'est pas permis de s'exposer sans raison suffisante à provoquer ce mal, pas plus qu'il n'est permis au chasseur de s'exposer par imprudence à tuer un homme, pas plus qu'il n'est permis au prêtre d'exposer un sacrement au péril de nullité en employant une matière douteuse sous prétexte qu'elle est peut-être suffisante. En toutes ces circonstances, il faut prendre le parti le plus sûr.

C'est à la vérité le principe du tutiorisme rigide : une remarque fort simple, dont les rigoristes n'ont point tenu compte, suffit pour atténuer en pratique la sévérité du principe sans rien sacrifier du principe lui-même. Il serait absurde d'assimiler en tout la loi douteuse à la loi certaine : l'obligation qu'impose celle-là est évidemment de moindre valeur. A une loi certaine correspond une obligation parfaite; à une loi douteuse, une obligation imparfaite. Pour échapper à l'obligation d'une loi douteuse, il faudra toujours des motifs, moins graves pourtant que si la loi était certaine : ces motifs nécessaires devront être proportionnés à l'importance et la probabilité de la loi et varieront selon les circonstances. Il faudra tenir compte des inconvénients résultant soit de l'observation, soit de l'inobservation de la loi. Si les premiers égalent ou dépassent les seconds, il est permis, par épikie, de négliger la loi douteuse. Mais s'il n'existe aucune raison de se dispenser, ou s'il n'y a pas de proportion entre les avantages que présente l'accomplissement du précepte et les inconvénients résultant de la transgression, si, en un mot, ils ne se compensent pas les uns par les autres, que l'on prenne le parti le plus sûr; c'est le devoir. *De theoria probabilitatis,* part. II, c. II.

En pratique, le P. Potton accepte les conclusions des équiprobabilistes, parce que : 1° généralement, quand les raisons pour ou contre la loi sont à peu près d'égale valeur, il y aurait autant d'inconvénients à la faire observer qu'à en dispenser; 2° le système équiprobabiliste évite à la fois les excès du tutiorisme rigide et les principes dangereux et suspects du probabilisme ordinaire; 3° les théories équiprobabilistes s'adaptent sans peine au système de compensation; on les comprend mieux, on peut en faire une application plus précise et plus sûre, quand on les interprète selon les idées développées plus haut.

III. Critique. — La nouvelle théorie n'eut que peu de succès; elle ne compte aucun défenseur parmi les théologiens contemporains. Au point de vue purement spéculatif, on lui reproche de mener logiquement au tutiorisme. Car s'il est vrai que la loi douteuse oblige, en l'absence de toute cause de dispense, il faut obéir à la loi, si peu probable qu'elle soit, et à moins de raisons qui dispensent de prendre le parti le plus sûr, il n'est pas permis de suivre l'opinion bénigne, même *probabilissima;* or le soutenir, c'est admettre la 3e des propositions condamnées par Alexandre VIII : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* On arrive aux mêmes conclusions rigoristes en affirmant l'obligation stricte d'éviter tout mal même simplement matériel dès que l'existence de ce mal est probable. De plus, il est difficile de concevoir cette obligation imparfaite correspondant à une loi douteuse, c'est-à-dire imparfaitement connue, comme l'obligation parfaite correspond à la loi certaine, c'est-à-dire parfaitement connue. Une obligation peut être grave ou légère : mais cette obligation imparfaite, cette demi-obligation, que peut-elle être? Ainsi raisonnent Gury, *Casus conscientiæ,* cas. VII; Montrouzier, S. J., *Étude sur le probabilisme,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1870, t. XXI, p. 289-304, et l'auteur d'un article publié dans la même *Revue,* en 1872, t. XXV, p. 383-390, sous ce titre : *Un nouveau système touchant la probabilité.* En pratique, le P. Potton se range parmi les équiprobabilistes; mais les raisons qui le décident sont indépendantes de son système : avec les mêmes principes on pourrait prendre place parmi les rigoristes, les probabilioristes, les probabilistes ou les laxistes : tout dépend de la nature, de la rigueur ou de la faiblesse des raisons qu'on exigera pour dispenser d'une loi douteuse. Le probabilisme de compensation ne fournit donc pas de réponse définitive à la question qu'il prétend résoudre.

En outre des auteurs cités dans l'article, voir Bouquillon, *Theologia fundamentalis,* Paris, 1890, l. III, part. II, sect. III, c. II, n. 297 ; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis,* Paris, 1905, t. II, n. 415-417 ; L. Bertrand, *Bibliothèque*

subjective, Paris, 18.., t. II, p. 211-215 ... Manero.

V. Oblet.

COMPÉTENTE (Science). — I. Obligation générale de la science pour les clercs. II. Caractère de la science qui leur est nécessaire. III. Connaissances requises pour l'admission aux divers ordres ou aux divers degrés de la hiérarchie. IV. Comment cesse l'irrégularité encourue *ex defectu scientiæ?*

I. Obligation générale de la science pour les clercs. — De tout temps, l'Église s'est efforcée de promouvoir avec grande sollicitude la culture intellectuelle des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Le droit divin impose d'ailleurs au clerc l'obligation d'acquérir la science nécessaire pour l'accomplissement de ses devoirs et pour la sauvegarde de la dignité de son état. *Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus.* Mal., II, 7. *Quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi.* Ose., IV, 6. Comment supposer, en effet, que l'ignorance des devoirs de la vie chrétienne puisse être tolérée dans les personnes chargées d'instruire les autres.

Aussi l'Église considère comme indignes de recevoir les ordres sacrés, les ecclésiastiques dépourvus de connaissances nécessaires. Le droit canonique a établi, de ce chef, la peine d'irrégularité, *irregularitas ex defectu scientiæ;* comme il a fulminé aussi des sanctions contre les prélats qui admettent aux ordres des sujets incapables. Selon l'énergique expression de l'Ancien Testament, ils seraient coupables d'offrir sur les autels du Seigneur, en violation de la loi, des *bêtes aveugles. Cæcum animal offert qui ordinat indoctum loco docti, magistrumque facit, qui vix discipulus esse poterat.* C. 2, dist. XLIX. L'Église qui écarte de sa hiérarchie tous ceux qui sont atteints d'un défaut extérieur, de nature à compromettre la dignité du sacerdoce, ne saurait se montrer moins susceptible, quand il s'agit de perfection intellectuelle ou morale. De là des dispositions canoniques nombreuses, variées, afin d'assurer la prééminence du clergé. *Illiteratos nullus præsumat ad clericatus ordinem promovere, quia litteris carens sacris, non potest esse aptus officiis.* Decret., part. I, dist. XXXVI, c. 1. Le 5e canon de la dist. LI du même décret signale également les *inscii litterarum,* dans l'énumération de ceux qu'il faut éloigner des ordres sacrés.

Le concile de Trente, sess. XXIII, c. XIV, *De reform.*, prescrit un examen destiné à faire apprécier la capacité des sujets qui doivent être admis aux ordres. *Ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac ad administranda sacramenta, diligenti examine præcedente, idonei comprobentur.* Les considérants, qui justifiaient ces décisions, n'ont fait qu'acquérir une plus grande importance de nos jours; la place occupée par le souci de l'instruction étant devenue plus considérable que jamais, dans les préoccupations du public. A plus forte raison même que dans les siècles passés, pourra-t-on répéter : *Vilissimus computandus est, nisi præcellat scientia et sanctitate, qui est honore præstantior.* Can. 45, causa I, q. I. *Si sacerdos est, sciat legem Domini; si ignorat legem, ipse se arguit non esse Domini sacerdotem. Sacerdotis enim est scire legem et ad interrogationem respondere de lege.* S. Jérôme, *In Agg.*, II, 11, *P. L.*, t. XXV, col. 1406.

II. Caractère de la science nécessaire aux prêtres. — 1° S'il y a des connaissances dont l'acquisition est indispensable aux ecclésiastiques, il y en a d'autres qui ne sauraient guère présenter d'utilité aux ministres sacrés. Des circonstances exceptionnelles peuvent autoriser des prêtres à se livrer à certaines études purement profanes; mais la plus grande prudence, une sévère discrétion doivent présider à ces travaux. Déjà l'ancienne législation ecclésiastique avait prévu les situations de ce genre; elle réglementa la matière, traça de sages limites. Ainsi, d'après les dispositions générales du droit commun, les évêques eux-mêmes devaient s'abstenir de lire les ouvrages des auteurs païens. Ils ne pouvaient prendre connaissance des écrits des hérétiques que sous l'empire de la nécessité ou des circonstances. *Episcopus gentilium libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate aut tempore.* C. 1, dist. XXXVII. Une autre recommandation de saint Jérôme, dont le droit ecclésiastique a fait une prescription, mérite d'être rappelée. La multitude innombrable d'ouvrages mondains jetés en pâture à la curiosité d'un public avide de sensations romanesques, peut avoir son fâcheux contre-coup sur le choix des lectures des ecclésiastiques. Sous prétexte de connaissances littéraires bonnes à acquérir, ou bien avec l'intention de prémunir les fidèles contre le danger résultant de ces études, ils pourraient se jeter eux-mêmes dans le péril. C'est ce que remarquait saint Jérôme. *Epist.*, XXI, *ad Damas.*, n. 13, *P. L.*, t. XXII, col. 386 : *Sacerdotes Dei, omissis Evangeliis et prophetis, videmus comœdias legere, amatoria Bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium, et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis.*

Afin d'obvier à ces inconvénients, la prohibition suivante fut insérée dans le *Corpus juris : Ideo prohibetur christianus figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Non enim solum thura offerendo, dæmonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo.* C. 15, dist. XXXVII. Après des modifications diverses, les prescriptions concernant ce point de vue spécial ont été codifiées et précisées par Léon XIII, dans les décrets généraux promulgués à la suite de la constitution *Officiorum ac munerum*, du 27 janvier 1897. L'art. 2, tit. I, c. I, se rapporte à notre sujet, en ce sens qu'il édicte défense absolue de prendre connaissance des livres qui y sont indiqués : *Libri apostatarum, hæreticorum, schismaticorum et quorumcumque scriptorum, hæresim vel schisma propagantes, aut ipsa religionis fundamenta utcumque evertentes, omnino prohibentur.* Ce texte est plus précis que celui de l'ancienne législation cité plus haut. Les art. 9 et 10 réglementent également des points visés par les anciennes Décrétales. Les défenses qui y sont intimées concernent les ecclésiastiques comme les autres fidèles : *Libri qui res lascivas seu obscenas ex professo tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed et morum, qui hujusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur.* Art. 9. *Libri autem, sive antiquorum sive recentiorum, quos classicos vocant, si hac ipsa turpitudinis labe infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos officii aut magisterii ratio excusat : nulla tamen ratione pueris vel adolescentibus nisi solerti cura expurgati, tradendi aut prælegendi erunt.* Art. 10.

Nous aurons à indiquer plus loin, d'une façon précise, la mesure que les ecclésiastiques doivent observer dans l'étude des sciences profanes, d'après les règlements généraux.

2° Après avoir indiqué ce dont les ecclésiastiques doivent s'abstenir, signalons ce qui doit être l'objet de leur constante occupation.

1. Ils doivent se familiariser avec l'étude de la sainte Écriture et les règles d'une saine interprétation. Le droit ancien formulait cette prescription : *Ignorantia, mater cunctorum errorum, maxime in sacerdotibus Dei vitanda est qui docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere sanctas Scripturas frequenter admonet Paulus apostolus dicens ad Timotheum : ATTENDE LECTIONI, EXHORTATIONI ET DOCTRINÆ, ET SEMPER PERMANE IN HIS. Sciant igitur sacerdotes Scripturas sanctas.* Dist. XXXVIII, c. 1.

2. Les clercs doivent connaître la théologie selon les aspects principaux sous lesquels elle se présente : la théologie naturelle ou philosophique, basée sur les principes de la raison; la théologie révélée, ou celle qui emprunte ses données à la parole de Dieu; elle s'appelle *dogmatique,* si elle explique les rapports de la foi et de la raison, et développe ce que le chrétien doit croire; *morale,* lorsqu'elle a pour objet de diriger la conduite des fidèles, en prescrivant le devoir au nom de la loi divine, ordonnant de faire le bien et d'éviter le mal; *mystique,* lorsqu'elle a pour but, non seulement de faire éviter le mal, mais bien d'engager le fidèle dans les voies de la perfection.

Si les maîtres ès sciences profanes imposent à leurs disciples de longs exercices, des recherches de nuit et de jour, pour se perfectionner dans les lettres et les arts, combien plus les ecclésiastiques ne doivent-ils pas travailler à approfondir la science sacrée, l'aliment des âmes! Une vie n'est pas de trop pour cela. Après une existence consacrée à l'étude des vérités révélées, saint Augustin répondait à ceux qui lui disaient : « Nous voudrions savoir ce qui manque à votre instruction? — Je puis énumérer plus facilement ce que je sais que ce que je désire savoir : *facilius possum enumerare quæ habeo, quam quæ habere desidero.* »

3. Les prescriptions de l'Église obligent le clerc à s'attacher à la connaissance du droit canonique et de l'histoire ecclésiastique. *Nulli sacerdotum liceat canones ignorare nec quicquam facere quod Patrum possit regulis obviare. Quæ enim a nobis res digne servabitur, si decretalium norma constitutorum, pro aliquorum libitu, licentia populis permissa frangatur?* Can. 4, dist. XXXVIII. Comment connaître, en effet, les prérogatives de l'Église, ses immunités d'ordre divin, sans étudier les caractères qui la distinguent des autres pouvoirs terrestres? Comment apprécier son pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, sans avoir examiné sa constitution, ses lois, l'histoire de ses rapports, à l'extérieur avec les divers gouvernements, à l'intérieur avec les fidèles; en un mot, sans avoir des notions suffisantes sur son droit public et privé?

4. A la suite de ces connaissances essentielles aux ecclésiastiques, il en existe d'autres, d'un ordre secondaire, qu'on pourrait appeler les auxiliaires des sciences sacrées; telles que l'histoire, la philosophie, les humanités, la rhétorique, la grammaire, les sciences exactes, les sciences naturelles, etc. L'Église encourage l'acquisition des connaissances de ce genre, mais dans une certaine mesure, pour les ecclésiastiques.

En règle générale, elle n'admet pas que ces derniers s'adonnent *exclusivement* à ces sortes d'études, aptes à détourner de celles qui doivent faire l'objet constant des préoccupations du prêtre. Les canons anciens s'expriment avec énergie sur ce point. Les louanges à Jupiter s'allient mal avec la louange du Christ. Can. *Quam multa,* 5, dist. LXXXVI. Ce serait une honte pour l'Église que l'obole de la veuve ne profitât qu'aux grammairiens et aux rhéteurs, et que les deniers du temple reçussent une destination vulgaire. Can. *Quando presbyteri,* 2, dist. XXXVIII. *Nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus et noctibus in dialectica arte torquetur? qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat et ultra profundum terrarum et abyssi, in quoddam inane demergitur.* C. 3, dist. VII. Conformément aux paroles du législateur ancien, l'évêque n'a point reçu mission d'enseigner les règles du langage et de la littérature, mais de conduire son troupeau et de l'instruire dans la parole de Dieu. Can. *Quam multe,* 5, dist. LXXXVI.

Toutefois, l'Église n'a jamais cessé d'encourager l'acquisition de ces sciences secondaires, comme pouvant servir à la défense de la vérité et à une plus brillante exposition des dogmes divins. *Si quis artem grammaticam noverit vel dialecticam, ut rationem recte loquendi habeat, et inter falsa et vera judicet, non improbamus.* § 1. *Geometria quoque et arithmetica et musica habent in sua scientia veritatem, sed non est scientia illa, scientia pietatis est, nosse legem, intelligere prophetas, Evangelio credere, apostolos non ignorare.* § 2. *Grammaticorum autem doctrina etiam potest proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta.* C. x, dist. XXXVII.

Ces études ont toujours été tenues en estime par les autorités ecclésiastiques, tellement qu'Honorius III déposa un évêque convaincu d'ignorance grammaticale. Le jugement de déposition était fondé sur la notoriété de son insuffisance littéraire. *Per evidentiam facti, usque adeo de illiteratura et insufficientia sua constet.* C. *Quamvis,* 15, x. Voilà aussi pourquoi le concile de Trente fit aux évêques une obligation d'ouvrir des séminaires pour l'instruction des jeunes gens qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Il déclare, sess. XXIII, c. XVIII, que les aspirants au sacerdoce, soumis à un régime spécial, doivent y étudier la grammaire, le chant, le comput ecclésiastique et toutes les autres sciences qui pourront leur être utile. Moïse et Daniel s'initiaient aux mystères d'Égypte et de la Chaldée pour y puiser ce qui pouvait servir à l'avantage du peuple d'Israël. Ainsi les jeunes lévites doivent se familiariser avec les sciences profanes, afin de les utiliser pour le bien des âmes.

Dans la *Lettre aux archevêques, évêques et au clergé de France,* du 8 septembre 1899, Léon XIII délimite très clairement le cercle des études propres à parcourir par les aspirants. « Moins que jamais, à notre époque, les élèves de nos grands et petits séminaires ne sauraient demeurer étrangers à l'étude des sciences physiques et naturelles. Il convient donc qu'ils y soient appliqués, mais avec mesure et dans de sages proportions. Il n'est donc nullement nécessaire que dans les cours de sciences annexés à l'étude de la philosophie les professeurs se croient obligés d'exposer en détail les applications presque innombrables des sciences physiques et naturelles aux diverses branches de l'industrie humaine. Il suffit que leurs élèves en connaissent avec précision les grands principes et les conclusions sommaires, afin d'être en état de résoudre les objections que les incrédules tirent de ces sciences contre les enseignements de la révélation. » Quelques pages plus haut, le pontife avait déjà tracé les lignes suivantes qui caractérisent bien la situation actuelle : « Nous n'ignorons pas, vénérables frères, que dans une certaine mesure vous êtes obligés de compter avec les programmes de l'État et les conditions mises par lui à l'obtention des grades universitaires, puisque, dans un certain nombre de cas, ces grades sont exigés des prêtres employés soit à la direction des collèges libres, placés sous la tutelle des évêques et des congrégations religieuses, soit à l'enseignement supérieur dans les facultés catholiques que vous avez si louablement fondées. Il est d'ailleurs d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres, ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'État forme pour ses lycées et ses universités.

« Toutefois, et après avoir fait à cette exigence des programmes la part qu'imposent les circonstances, il faut que les études des aspirants au sacerdoce demeurent fidèles aux méthodes traditionnelles des siècles passés... En effet, c'est le propre des belles-lettres, quand elles sont enseignées par des maîtres chrétiens et habiles, de développer rapidement, dans l'âme des jeunes gens, les germes de la vie intellectuelle et morale, en même temps qu'elles contribuent à donner au jugement de la rectitude et de l'ampleur, et au langage de l'élégance et de la distinction. »

Mais l'Église ne s'est pas contentée de préconiser la science d'une façon indéterminée, de l'imposer aux clercs d'une manière générale. Elle a prescrit à chaque ordre hiérarchique le *minimum* de ce qui était exigé pour être admis à faire partie de la milice sacrée, obligeant très sévèrement les évêques à ne pas imposer les mains sans examen.

III. CONNAISSANCES REQUISES POUR L'ADMISSION A CHAQUE ORDRE EN PARTICULIER. — Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXIV, a. 3, q. II, énonce un principe qui justifie parfaitement le procédé pratique adopté par l'Église, à savoir, que le candidat à un ordre doit avoir, au moins, la science suffisante pour exercer la fonction qui y est annexée. *In quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit ordinatio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quæ sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis : ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et non quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit.* Cette limite *minima* peut être utilement dépassée; au moins elle doit être nécessairement atteinte.

1° *Pour la réception de la tonsure.* — Le concile de Trente, sess. XXIII, c. IV, *De reform.*, exige de ceux qui sollicitent l'initiation à la première tonsure, la connaissance des éléments de la foi chrétienne, avec la science de la lecture et de l'écriture. *Prima tonsura non initientur qui... fidei rudimenta edocti non fuerint, quique legere et scribere nesciant.*

Cette disposition du concile de Trente remédiait à la situation antérieure et était adaptée à la nouvelle organisation des études cléricales que le concile avait adoptée. Les séminaires n'existaient pas. Les candidats pour les fonctions ecclésiastiques se présentaient, même pour les ordres mineurs, avec un certificat de leur curé et du maître qui les avaient initiés aux éléments de la science sacrée. *Ad minores ordines promovendi, bonum a parocho et a magistro scholæ in qua educantur testimonium habeant.* Sess. XXIII, c. V, *De reform.* Ce système présentait des inconvénients sérieux. Aussi les Pères du concile inaugurèrent un régime nouveau. Ils prescrivirent aux évêques d'ériger des maisons spéciales pour l'éducation et l'instruction des enfants destinés au service de l'Église. Ces collèges devaient être les pépinières du sacerdoce, *ministrorum perpetuum seminarium.* Sess. XXXIII, c. XVIII, *De reform.* Ces futurs lévites devaient avoir au moins douze ans: à leur entrée dans le séminaire, ils devaient aussitôt recevoir la tonsure et l'habit clérical. Dans ces conditions et pour un âge si tendre, l'Église usait de véritable prudence, et n'exigeait de ces candidats que l'instruction rudimentaire suffisante pour servir de base à des études plus développées.

Le Ve concile de Milan, tenu par saint Charles Borromée, exigeait en application des dispositions du concile de Trente, pour l'admission à la tonsure, la connaissance des éléments de la doctrine révélée, la science de la lecture et de l'écriture. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* concil. V, part. III, tit. *De examinandi ratione,* Lyon, 1683, t. I, p. 214.

C'est pourquoi les conditions de l'instruction des aspirants au sacerdoce ayant été modifiées, en France notamment, par la distinction des petits et des grands séminaires, le minimum de connaissances requises pour la réception de la première tonsure est notablement relevé. La tonsure n'étant conférée, chez nous, qu'à la première ou la seconde année de séjour au grand séminaire, les aspirants ont reçu, au préalable, la formation littéraire et philosophique, prélude nécessaire de l'étude de la théologie. Dans plusieurs diocèses, en application du concile de Trente, les futurs clercs subissent un examen sur la lettre et le sens du catéchisme diocésain. Le concile de Trente autorisant les évêques à prendre telles autres dispositions qu'ils jugeraient opportunes.

2° *Pour les ordres mineurs.* — Le concile de Trente, sess. XXIII, c. XI, *De reform.*, a porté le décret suivant: *Minores ordines iis qui saltem linguam latinam intelligant conferantur.* Ces ordres, qui sont une participation du sacerdoce, ne devaient pas, dès lors, être donnés qu'aux clercs qui, se destinant au ministère sacré, avaient déjà appris la langue latine, dont l'intelligence était indispensable pour commencer l'étude de la théologie.

Le Ve concile de Milan, *loc. cit.*, énumérant les qualités exigées des candidats par les Pères de Trente, déclare que ceux qui sollicitent leur promotion aux ordres mineurs, doivent connaître les premières règles de la grammaire et comprendre le latin. Les fonctions assignées aux quatre ordres mineurs supposent en ceux qui doivent les exercer ce minimum de connaissance. L'intelligence de la langue latine est indispensable au lecteur qui a la charge de lire dans les assemblées publiques, à haute et intelligible voix, les saintes Écritures, à l'exorciste, pour lire les exorcismes dans le livre que l'évêque lui remet à l'ordination. Autrefois les minorés étaient chargés d'inscrire sur les registres les noms de ceux qui recevaient les sacrements de baptême et de confirmation; ils préparaient la matière de la sainte eucharistie et servaient à l'autel.

On s'est demandé si l'évêque pourrait conférer les ordres mineurs à un sujet qui actuellement ne comprendrait pas le latin, pourvu qu'on fût moralement certain qu'il ne tarderait pas à le savoir à bref délai. Certains auteurs penchent pour l'affirmative, se fondant sur le texte du concile : *Minores ordines iis qui saltem latinam linguam intelligant, per temporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire magis videatur, conferantur.* L'évêque pourrait donc, selon eux, conférer les ordres mineurs à son gré et tenir compte des circonstances. Mais cet argument n'a pas paru convaincant. En effet, l'incise qui laisse liberté d'action au prélat se rapporte grammaticalement aux interstices de l'ordination, et non à la science du latin, qui est absolument requise. Il semble donc, sauf raison d'urgence, qu'il faudrait ajourner l'ordination d'un candidat qui ne saurait pas suffisamment le latin. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, n. 790.

3° *Pour le sous-diaconat et le diaconat.* — Ceux qui aspirent à ces ordres majeurs doivent, sous le rapport de la science, être instruits dans les lettres humaines et en tout ce qui concerne l'exercice de ces ordres. *Subdiaconi et diaconi ordinentur... litteris et iis quæ ad ordinem exercendum pertinent instructi.* Concile de Trente, sess. XXIII, c. XIII.

Il est inutile d'insister sur l'obligation d'avoir acquis les connaissances littéraires suffisantes, mais il importe d'indiquer celles qu'exigent les fonctions de chacun de ces deux ordres.

1. *Pour le sous-diacre.* — Commentant ce décret général, le Ve concile de Milan, *loc. cit.*, déclare que les aspirants au sous-diaconat doivent connaître la différence qui existe entre les ordres mineurs et majeurs ; la nature du vœu de continence annexé au sous-diaconat; la doctrine des sacrements, au moins d'une façon générale ; la manière de réciter l'office divin.

Au sujet de la récitation de l'office divin, imposée à ceux qui sont admis aux ordres majeurs, les théologiens ont discuté le point suivant : L'aspirant qui ne sait pas réciter son bréviaire, ou suivre l'ordre des diverses parties de son office, peut-il être licitement élevé au sous-diaconat ? Quelques auteurs donnent une réponse négative, parce que le texte du concile de Trente exige que le candidat connaisse ce qui se rapporte à l'exercice de l'ordre reçu. Néanmoins, saint Alphonse de Liguori,

Theologia moralis, l. VI, tr. V, c. II, *De sacr. ord.*, n. 790, se prononce pour l'affirmative, moyennant deux conditions : *a*) qu'il y ait probabilité que prochainement, le sous-diacre en question acquière la science suffisante; *b*) qu'en attendant, il se fasse assister par un confrère. Ce cas pouvait se produire autrefois; aujourd'hui il est chimérique, avec le système de la vie des séminaires, des examens multiples et du contrôle incessant exercé sur les aspirants.

2. *Pour le diacre.* — L'examen que le Ve concile de Milan, *loc. cit.*, ordonnait de faire subir au diacre, suppose une connaissance un peu plus complète que celle qui est exigée des sous-diacres. On y ajoute la préparation pratique à la prédication, afin que le candidat se rende apte à ce ministère. Le diacre peut être appelé, en effet, par la nature de ses fonctions, à administrer certains sacrements, à conférer le baptême, à distribuer la sainte communion, à prêcher l'Évangile et à instruire les catéchumènes. Il doit avoir la science nécessaire à l'exercice convenable de ce ministère.

4° *Pour le sacerdoce.* — *Ad presbyteratus ordinem assumantur qui... ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac administranda sacramenta, diligenti examine præcedente, idonei comprobentur.* Concile de Trente, sess. XXIII, c. XIV, *De reform.* Les aspirants immédiats au sacerdoce doivent donc fournir des preuves de capacité, sur les vérités nécessaires au salut, contenues dans le symbole des apôtres et le décalogue. Dans le haut moyen âge les canons des synodes et les capitulaires des rois imposaient aux prêtres l'obligation de savoir les vérités nécessaires au salut pour en instruire les fidèles. Voir t. II, col. 1897-1899. Ils exigeaient aussi d'eux les connaissances nécessaires à l'administration des sacrements. Les prêtres doivent donc être instruits de la nature du saint sacrifice de la messe, de ses effets et de ses diverses parties essentielles, intégrantes, accessoires. On les interrogera sur le symbolisme des ornements sacrés; sur les éléments indispensables au sacrifice; sur les lieux et les heures où on peut l'offrir; les doutes pouvant surgir à ce sujet et la manière de les résoudre. La doctrine concernant les sacrements du baptême et de l'extrême-onction, la manière de les administrer doivent leur être familières. Ils doivent encore avoir la compétence nécessaire dans les questions variées qui concernent le mariage, sa nature, ses empêchements et la procédure à suivre pour solliciter la dispense de ces empêchements.

Pour le sacrement de pénitence, il y a lieu d'établir avec l'ensemble des auteurs, les distinctions suivantes :

1. Tout prêtre doit, à l'époque de son ordination, connaître suffisamment la théologie morale de façon à pouvoir résoudre les cas les plus faciles qui peuvent se présenter; si les circonstances l'obligeaient à entendre quelques personnes en confession : *Circa sacramentum confessionis, aliquam peritiam habeat,* dit saint Charles Borromée dans le Ve concile de Milan, *loc. cit.* Les théologiens déclarent indignes d'ordination, les sujets dépourvus de cette science élémentaire.

On objecte bien, il est vrai, que des prêtres ne veulent se faire ordonner que pour offrir le saint sacrifice, réciter le bréviaire, prier et chanter les louanges de Dieu, sans prétendre administrer les sacrements, ni instruire ni diriger les fidèles. Le droit ecclésiastique n'admet pas ce partage d'attributions. Le prêtre peut être obligé par charité ou par nécessité d'administrer les sacrements. Il faut qu'il puisse le faire convenablement. L'Église exige donc de lui les connaissances nécessaires, même s'il ne se destine pas directement au saint ministère.

Elle n'use d'indulgence sous ce rapport que pour les religieux cloîtrés pour toujours dans les monastères, qui, par suite de leur situation, n'auront jamais occasion d'administrer le sacrement de pénitence. Elle tolère qu'ils n'aient pas la science requise pour ce ministère extraordinaire.

C'est pourquoi saint Alphonse de Liguori affirme que personne ne pourrait, en conscience, recevoir le sacerdoce, s'il ne connaissait les principes généraux de solution des difficultés communes qui peuvent surgir auprès du lit d'un moribond; par exemple, tout prêtre doit savoir s'il peut absoudre à l'article ou dans le danger de mort; en présence d'un autre confesseur; absolument ou conditionnellement; comment il doit agir en présence des cas réservés et des censures? *Theol. moralis,* l. VI, tr. V, c. II, n. 791.

2. Les prêtres qui se destinent au ministère actif doivent avoir acquis des connaissances plus étendues en théologie dogmatique et morale et dans les sciences ecclésiastiques connexes. Avant l'ordination, on exige d'eux l'acquisition sous ce rapport de notions plus complètes que de ceux qui ne seront pas employés au service des fidèles. *Aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum* (*supra corpus Christi verum*) *sicut religiosi... et talibus sufficit si tantum de scientia habeant, quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad... actum supra corpus Christi mysticum, unde scientia legis in eis esse debet, non quidem, ut sciant difficiles quæstiones legis..., sed ut sciant quæ populus debet reddere et observare de lege.* S. Thomas, *Sum. theol.,* III^æ *Suppl.,* q. XXXVI, a. 2, ad 1um.

L'Église romaine a toujours veillé à l'observation exacte de la discipline du concile de Trente. Innocent XIII, obviant à des abus qui s'étaient introduits en Espagne, renouvela les décisions relatives à la science compétente des ordinands. Const. *Apostolici ministerii* du 13 mai 1723, n. 5, *Bullarium romanum,* Turin, 1871, t. XXI, p. 932-933.

Les évêques, ministres de l'ordination, peuvent demander à leurs clercs, avant l'ordination, une science supérieure au strict minimum. Ils ont le droit d'élargir le programme des examens qui précèdent l'ordination, pour que les prêtres soient plus aptes à remplir auprès de leurs ouailles leur ministère. La science requise peut ainsi varier selon les époques et les milieux. Ainsi, à Rome, les études des aspirants aux divers ordres sont sériées proportionnellement à l'ordre à recevoir. Le sous-diacre doit avoir étudié la théologie morale ou scolastique, ou du moins le droit canonique pendant un an, le diacre pendant deux ans, le prêtre pendant trois ans. Notification du cardinal-vicaire du 2 décembre 1740. Cette mesure a été généralisée pour tous les ordinands réguliers de l'Église universelle. S. C. des Évêques et Réguliers, 4 novembre 1892, n. 6. Voir Gasparri, *De sacra ordinatione,* n. 562, 588, Paris, 1893, t. I, p. 365, 387. Par un *motu proprio* du 16 juillet 1905, Pie X a réglé les conditions des examens que doivent subir à Rome tous les ordinands, séculiers ou réguliers, sans excepter ceux de la Compagnie de Jésus. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1905, t. XCII, p. 378-380. Dans plusieurs diocèses, on a publié des traités des matières que les ordinands doivent savoir avant la réception des ordres. Voir A. Togni, *Instructio pro S. Ecclesiæ ministris doctrinæ specimen daturis,* in-8°, Rome, 1830, souvent rééditée et servant à Rome pour l'examen des ordinands; F. de Leo, *Rerum ab ordinandis cognoscendarum specimen* (publié par ordre du cardinal San Felice, archevêque de Naples), Naples, 1895.

5° *Pour l'épiscopat.* — *Quicumque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus... scientia... polleat, ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere; ideoque antea in universitates studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academiæ testimonio idoneus ad alios docendos osten-

datur. Quod si regulares fuerint, a superioribus sacræ religionis similem fidem habeant. Concile de Trente, sess. XXII, c. II, *De reform.*

Ces paroles sont le commentaire et l'application du texte de saint Paul : *Oportet ergo episcopum esse... doctorem*, I Tim., III, 2 ; *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere.* Tit., I, 9. L'évêque doit donc être riche en doctrine et capable d'instruire les fidèles qui lui sont confiés. Sinon, dit le droit, les fautes des inférieurs lui seront imputées ; il sera responsable de leur ignorance. Il ne lui suffit pas de prêcher d'exemple, dit saint Jean Chrysostome. *In I Tim.*, homil. II, *P. G.*, t. LXII, col. 673. Il est nécessaire qu'il brille par la parole et la doctrine.

Mais à quel degré de connaissance doit-il être parvenu ? On distingue trois degrés de science : 1. la science *éminente*, qui, sans recherche laborieuse, élucide promptement les questions difficiles ; 2. la science *moyenne*, qui résout les difficultés, en y mettant du temps et de la réflexion ; 3. la science *suffisante*, qui permet d'accomplir le devoir, suivant les circonstances de temps et de personnes. *Quanquam et desideranda sit eminens scientia in pastore, in eo tamen sit competens toleranda... quia imperfectum scientiæ potest supplere perfectio caritatis. Nisi cum pridem*, § *Pro defectu et renunciatione.* Fagnan, *In decretal.*, l. I, part. I, *De sum. Trinit. et fide cath.*, c. *Firmiter*, n. 23, après avoir déterminé le degré de science requis pour les ordres inférieurs à l'épiscopat, déclare que les évêques doivent avoir une connaissance doctrinale supérieure : *Prælati ecclesiarum quicumque curam animarum habentes debent excedere hanc fidei mensuram..., debent alios excedere in hujusmodi cognitione, quia tenentur de his articulis (symbolorum) rationem reddere omni poscenti... circa prædicta opponere et respondere et hæreticos persequi et confutare.* Le motif général de cette supériorité de science requise dans l'évêque est emprunté par ce canoniste à saint Thomas : *Quia sicuti superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis.*

Aussi l'Église fait-elle subir des examens sérieux aux sujets élus à l'épiscopat. Pour ceux qui sont présentés par le gouvernement par suite de conventions particulières, le saint-siège s'est réservé le droit de procéder aux enquêtes, et d'obtenir les garanties indispensables, par tels moyens qu'il jugerait efficaces. Grégoire XIV, const. *Onus apostolicæ*, du 15 mai 1591, § 9, a réglé la procédure à suivre dans l'examen doctrinal des candidats à l'épiscopat : *Quia circa doctrinam plures fraudes committi solent, et sæpe contingit, ut nonnulli scientia vacui, de solo doctoris titulo aut privilegio glorientur, volumus ut de eorum etiam doctrina diligenter inquiratur, qui vel doctoratus aut licentiæ titulis et privilegiis gaudent, vel etiam a publicis academiis testimonium habuerunt quod idonei essent ad alios docendos, nisi forte aliquorum insignis doctrina ex publica eorum functione notoria esset. Bullarium romanum*, Turin, 1865, t. IX, p. 422-423. Urbain VIII a confirmé et complété les décrets de Grégoire XIV, dans une instruction de 1627, qui aujourd'hui encore sert de base à l'enquête préparatoire des actes du consistoire, pour la promotion des évêques. Voici les garanties exigées au sujet de la doctrine du candidat. *Si forte promovendus nullum habet gradum in sacra theologia, vel in jure canonico, necesse est, ut præter probationem aliunde habendam circa ejus doctrinam... pro parte promovendi exhibeatur publicum alicujus academiæ testimonium, quo idoneus esse declaratur ad alios docendos quæ populum christianum scire oportet. Bullarium romanum*, Turin, 1868, t. XIII, p. 584. Clément VIII avait institué, pour l'Italie et les îles adjacentes, une congrégation spéciale, dite *Congrégation de l'examen des évêques*, pour appliquer les décrets du concile de Trente à ce sujet. Bien qu'aucune déclaration officielle n'ait dissous cette congrégation, les troubles politiques des derniers temps en avaient rendu le fonctionnement très difficile ; aussi les nouveaux évêques n'étaient plus soumis à son examen. Léon XIII a rétabli l'enquête préalable en vue de préposer les sujets les plus dignes aux sièges épiscopaux de l'Italie. Santi, *Prælectiones juris canonici*, 3e édit., par Leitner, 1898.

6° *Pour le vicaire capitulaire.* — Les règles de l'Église ont aussi prévu le cas des vacances des sièges épiscopaux. Le concile de Trente veut que le vicaire capitulaire possède le titre de docteur ou de licencié en droit canonique, ou au moins qu'il ait donné les preuves de sa capacité : *qui saltem in jure canonico sit doctor vel licenciatus, vel alias quantum fieri potuerit idoneus.* Sess. XXIV, c. XVI, *De reform.* Des décisions réitérées des Congrégations romaines requièrent pour le vicaire capitulaire les grades en droit canonique et non en théologie ; parce que l'administration des diocèses demande beaucoup plus la science du droit que celle de la théologie. Et ce n'est pas un diplôme d'honneur obtenu par grâce ou privilège, mais bien un témoignage notoire d'une université canoniquement érigée qu'il doit produire. *In Elesina*, 21 février 1682 ; *In Ovieden.*, 24 mars 1627. Interrogée même pour savoir si un sujet, par ailleurs apte, pouvait être choisi, nonobstant la présence de chanoines docteurs, la S. C. du Concile répondit négativement. *Existentibus doctoribus vel licentiatis in capitulo*, NECESSARIO *unum ex illis in vicarium esse eligendum ; alioquin, deputationem ad metropolitanum devolvi.* Décision du 14 février 1594, citée par Garcia, *De beneficiis*, t. I, c. VII, n. 9-11.

Le concile de Trente demande aussi, que, si faire se peut, *ubi id commode fieri potest*, les dignités et au moins la moitié des canonicats des cathédrales et des grandes collégiales soient conférées aux docteurs ou licenciés en théologie ou en droit canonique. Sess. XXIV, c. XII. *De reform.*

IV. COMMENT CESSE L'IRRÉGULARITÉ ENCOURUE POUR DÉFAUT DE SCIENCE. — Par le fait seul de la connaissance *suffisante* acquise par le sujet, l'irrégularité cesse. *Si quis propter litteraturæ defectum, locum regiminis auctoritate apostolica deserendo, ad otium se contulerit monacale, ac per exercitium lectionis, scientiæ, repererit margaritam, procul dubio poterit denuo vocatus a Domino, cathedram reascendere pastoralem. De renunciatione*, l. I, tit. IX, c. XV.

L'irrégularité disparait également, si l'incapable descend d'une charge supérieure à une fonction inférieure pour l'exercice de laquelle il possède les connaissances suffisantes.

Les auteurs sont en désaccord sur la question du pouvoir de dispenser de l'irrégularité *ex defectu scientiæ*. Les uns, n'envisageant que la théorie, disent que le souverain pontife, pouvant dispenser dans tous les cas de *droit positif*, peut user de son pouvoir dans celui-ci, qui est de droit ecclésiastique. Les autres, avec beaucoup plus de raison, ce semble, contestent ce motif. Ils établissent, par tous les témoignages que nous avons cités précédemment, que la science suffisante est requise dans l'ecclésiastique, de droit naturel et divin. Par conséquent, concluent-ils, une dispense proprement dite ne saurait intervenir dans l'espèce. D'ailleurs, on ne trouve aucune trace d'autorisation, accordée à un clerc, d'occuper une fonction dont il ignore les devoirs ; à moins qu'il ne soit question d'un délai bienveillamment octroyé à un candidat capable d'acquérir rapidement les connaissances nécessaires.

Le droit commun ne relate non plus aucun article,

aucun canon, aucun décret qui autorise la promotion d'un sujet incapable. En tout état de cause, les conditions stipulées dans les ajournements, ou dispenses momentanées, sont en général les suivantes : que le défaut de science ne provienne pas de l'incapacité radicale du sujet ; que ce dernier puisse se préparer en un temps donné ; qu'il supplée, dans une certaine mesure, à sa médiocrité intellectuelle, par une solide piété ; enfin que la pénurie des sujets oblige l'évêque à user de ménagement.

Lettre encyclique de S. S. le pape Léon XIII aux archevêques, évêques et au clergé de France, 8 septembre 1899 ; Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. XXIV, *De sacris electionibus et ordinationibus,* part. I, sect. II, c. III, § 6, p. 12 ; Philips, *Droit ecclésiastique,* Paris, 1850, t. I, p. 330 ; André, *Cours pratique de droit canon,* 3e édit., 1860, vo *Science ;* Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* édit. André, Bar-le-Duc, t. IV, part. II, l. I, c. LXXXVIII-XCI ; Bouix, *De episcopo,* Paris, 1859, p. 215-220 ; *Analecta juris pontificii,* 14e série, Paris, 1875, col. 475 ; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 556-563, Paris, 1893, t. I, p. 362-366 ; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 231-234.

B. Dolhagaray.

COMPLICITÉ. — I. Définition. II. Caractère du *peccatum turpe.* III. Nullité d'absolution et censure encourue. IV. Cas exceptionnels.

Afin d'écarter du sacré tribunal de la pénitence toute occasion de turpitude, de mépris pour les sacrements, afin d'éliminer les outrages qui de ce chef atteindraient la sainte Église, dit Benoît XIV, constitution *Sacramentum pænitentiæ,* du 1er juin 1741, *Bullarium Benedicti XIV,* Prato, t. II, n. 20, p. 64, il a fallu compléter et sanctionner la procédure concernant les complices *in peccato turpi.*

Avant les dispositions promulguées par cet illustre pontife, la discipline était loin d'être uniforme sur ce point si grave. Les discussions entre théologiens étaient vives : les uns, contestant non seulement la *licéité,* mais aussi la *validité* de l'absolution conférée au complice ; les autres admettant, au contraire, et la *validité* et la *licéité* de l'acte sacramentel, en l'absence de toute décision souveraine, de toute règle universelle prohibitive. Les évêques commencèrent, chacun dans son diocèse, à prendre des ordonnances appropriées ; puis ils s'adressèrent au saint-siège le priant d'établir à ce sujet une réglementation générale. C'est à la suite de ces instances que Benoît XIV publia les deux célèbres constitutions qui forment la base des règles à suivre dans les cas de complicité *in peccato turpi.*

I. Définition. — 1o Entendue dans ce sens déterminé, la complicité est la perpétration, mutuellement consentie, d'actes luxurieux, entre confesseur et pénitent. L'absolution qu'un prêtre donnerait à son complice serait nulle et lui-même resterait frappé d'excommunication majeure, spécialement réservée au souverain pontife. Const. *Apostolicæ sedis,* part. I, n. 10.

La complicité, visée dans le cas actuel, ne concerne donc que les actes graves *contra sextum decalogi præceptum.* Le droit commun sanctionne seulement l'absolution donnée par le complice de l'impureté. Le droit particulier peut également frapper de nullité l'absolution d'autres fautes graves, non charnelles, commises de complicité, et même porter excommunication contre le prêtre qui absoudrait son associé. Souvent, les règlements des diocèses et divers statuts synodaux ont interdit ou interdisent encore à tout prêtre, sous peine de nullité d'absolution et sous menace de censure, de conférer l'absolution au pénitent qui aurait commis une faute grave quelconque de complicité avec lui. Le motif de cette disposition sévère se déduit de la nécessité, où se trouve le pénitent, de faire l'aveu de ses fautes avec une confusion salutaire. Ce qui ne paraît guère réalisable, lorsque la confession a lieu auprès de celui qui est solidaire de cette même faute. Voir Ferraris, *Bibliotheca,* vo *Complex,* n. 4.

2o Pour que la complicité existe, il faut qu'il y ait eu manifestation mutuelle des sentiments libidinieux. Ainsi la complicité est flagrante dans les familiarités externes, telles que caresses, attouchements, conversations illicites, regards mutuels et significatifs. Il peut se produire des mouvements de concupiscence externes mais *secrets.* Tant qu'ils ne se manifestent pas, tant qu'ils restent ignorés de l'autre personne, ils ne rentrent pas dans le cadre de la complicité définie, attendu que l'accord, requis à cet effet, fait défaut. Peu importe que les deux personnes soient coupables, dans leur *for intérieur,* de pensées, de désirs mauvais ; pour constituer le crime de complicité, il faut une manifestation externe, mutuelle ; ce que les théologiens appellent *conspiratio.*

Il peut arriver que des colloques gravement inconvenants s'engagent devant un ecclésiastique. Si ce dernier s'oubliait jusqu'à s'y associer, ou bien donnait des signes extérieurs d'assentiment à ces entretiens, nul doute qu'il serait dans un cas de complicité formelle ; s'il ne manifestait pas extérieurement une approbation, un assentiment quelconque, la situation ne serait plus la même ; il pourrait, le cas échéant, écouter en confession, et donner l'absolution. Il ne se trouverait pas sous le coup des prohibitions visant les complices.

3o Si le prêtre commettait un attentat de cette nature sur une personne endormie, assoupie par la boisson, ou subissant violence, ou si c'était la réciproque qui se produisit, les éléments de complicité feraient aussi défaut. Comme il appert, dans l'espèce, il y aurait absence de consentement. Par suite, le prêtre pourrait, sans encourir la censure, exercer, dans ce cas, son ministère.

4o Si quelqu'un subissait violence, sans protester en silence, il faudrait examiner le cas à un double point de vue juridique. Au point de vue du *for externe,* la présomption n'est pas favorable à la personne qui ne résiste pas, selon la mesure de ses moyens. La raison en est péremptoire. Pour échapper aux conséquences du crime et éluder la loi, les coupables n'auraient qu'à s'entendre pour garder le silence, conserver l'attitude passive ; grâce à l'hypothèse de la présomption légale, favorable en ce cas, la faute échapperait à la répression canonique. Aussi, comme dans l'ancienne Loi, la femme qui ne se défendait pas, *præsumebatur stupro consensisse ;* ainsi, dans la législation canonique, la présomption de complicité est admise, de droit, dans les circonstances de ce genre.

Mais au *for interne,* c'est-à-dire dans la confession sacramentelle, la situation peut changer, les aveux du pénitent font loi. Il se peut, en toute rigueur, qu'une personne troublée, terrorisée, n'ose pas manifester sa répugnance et opposer une résistance active. Dans cette occurrence possible, le refus de consentement peut exister intérieurement et écarter ainsi le caractère de complicité. Partant, l'absolution pourrait être concédée, sans que le confesseur coupable encourût les rigueurs de la loi ecclésiastique. Toutefois, nous ne pouvons manquer de le faire remarquer, si cette solution est conforme à la rigueur des principes, le cas lui-même est plutôt théorique. L'absence d'adhésion suffisante semble peu probable, dans une matière si délicate. Un examen circonstancié, approfondi, s'impose, avant de donner une solution définitive à une difficulté aussi épineuse.

5o D'après les constitutions pontificales, le péché de complicité se réalise dans les fautes commises avec les personnes de n'importe quel sexe. Vu la généralité des termes employés par le législateur, on ne saurait élever un doute à ce sujet ; la doctrine des auteurs est constante.

Lors même que le délit eût été commis avant l'ordination, le confesseur ne pourrait user de son pouvoir d'absolution en faveur du complice antérieur, pour le même motif.

On s'est demandé si la loi urgeait également, si le complice était un impubère ? Car il est de principe général que les impubères ne sont pas soumis à la réserve des péchés, et le cas est réservé, par rapport au confesseur indiqué. L'enseignement des auteurs n'hésite pas à étendre même à cette circonstance la prohibition parce que les constitutions pontificales n'établissent aucune restriction.

II. CARACTÈRE DU *PECCATUM TURPE*. — 1° Par le péché honteux formant l'élément nécessaire de la *complicité*, on entend toute faute contre la sainte vertu, grave, externe, commise par mutuelle entente. Il n'importe que ce péché soit sacrilège simplement, ou qu'il implique l'adultère, l'inceste, la sodomie, etc. Il forme l'objet précis réglementé par cette législation spéciale, s'il réunit les quatre conditions indiquées : 1. S'il est contre la sainte vertu ; 2. s'il est mutuellement consenti ; 3. s'il constitue une faute grave; car il est de doctrine courante que les fautes légères ne sauraient constituer matière d'excommunication. En outre, d'après saint Alphonse de Liguori, les sanctions de la présente loi ne trouveraient pas leur application, s'il y avait doute sérieux que le pénitent eût péché gravement, lors même que la culpabilité du confesseur serait établie. *Theologia moralis*, Malines, t. VI, n. 554. 4. Le péché doit être *externe*. L'Église ne porte pas en effet de jugement pour les faits internes, elle ne fulmine de censures que pour des fautes graves au for interne et externe. Les crimes purement internes ne peuvent servir de base à la complicité requise.

2° La loi comprend même les actes incomplets, ceux qui ne constituent qu'un commencement d'exécution ; parce qu'ils ont leur malice intrinsèque caractéristique. *Hic comprehenduntur tactus, etiam mediati, circa verenda aut vicinas partes, circa pectus mulierum ; oscula, præsertim, more insoluto, vel moroso, vel repetitis vicibus impressa; scripturæ amatoriæ libidinis incentivæ; aspectus libidinosi, turpem amorem foventes utrinque et voluntarie interna externantes.*

3° Les théologiens discutaient autrefois, pour savoir si les entretiens déshonnêtes suffisaient à provoquer les sévérités de la constitution de Benoît XIV. De graves auteurs soutenaient l'opinion négative. Mais aujourd'hui le saint-siège s'est prononcé pour l'affirmative. Voici la déclaration faite le 28 mai 1873 à l'évêque d'Orléans par le Saint-Office : *An prohibitio absolvendi complicem in materia turpi restringi debeat ad tactus; an vero comprehendat omnia peccata gravia contra castitatem exterius commissa etiam illa quæ in meris adspectibus consisterent? Iidem eminentissimi Domini, omnibus mature perpensis, responderi mandarunt : Comprehendi nedum tactus, verum etiam omnia peccata gravia et exterius commissa contra castitatem ; etiam illa quæ consistunt in meris colloquiis et adspectibus qui complicitatem important.* Il résulte de cette décision, comme de la doctrine commune, que s'il s'agit d'un fait ne présentant pas de gravité, et n'entraînant pas de complaisance mutuelle, il ne ferait pas partie des actes visés par les constitutions pontificales. Ainsi le fait d'embrasser quelqu'un, en passant, même par légèreté, de lui toucher la main par étourderie, de lui faire une caresse légère, n'entraînerait pas les conséquences redoutables édictées par les souverains pontifes.

4° Si les propos inconvenants tenus avaient pour objet d'attirer au mal une tierce personne, les sanctions ecclésiastiques devraient recevoir leur application. Même dans le cas où cette infâme négociation n'aurait pas eu de résultat, il est certain que des entretiens malhonnêtes ont été engagés entre l'ecclésiastique et l'entremetteuse. Par conséquent, il ne saurait absoudre cette dernière. Si la négociation a été effective, le prêtre ne pourra absoudre ni l'une ni l'autre de ces personnes. La raison en est évidente.

III. ABSOLUTION. — 1° D'après les lois de l'Église, un prêtre ne saurait donner l'absolution à son complice *in materia turpi*, si ce n'est à l'article de la mort, et encore alors, en l'absence de tout prêtre, fût-il même pas approuvé pour les confessions, à cause de scandale et de déshonneur pour lui. Benoît XIV, const. *Sacramentum pænitentiæ*, promulgue en ces termes la défense absolue d'absoudre son complice : *Auctoritate apostolica et nostræ potestatis plenitudine interdicimus et prohibemus, ne aliquis eorum, extra casum extremæ necessitatis, nimirum in ipsius mortis articulo, et deficiente tunc quocumque alio sacerdote, qui confessarii munus obire possit, confessionem sacramentalem personæ complicis in peccato turpi atque inhonesto, contra sextum decalogi præceptum commisso, excipere audeat, sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate et jurisdictione ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendam.* Dans sa concision, cette ordonnance était sévère. Elle provoqua des explications et des anxiétés de conscience. Le souverain pontife crut devoir compléter et élargir un peu cette première décision. Dans une seconde constitution, *Apostolici muneris*, il déclara qu'à l'article de la mort, le prêtre pourrait absoudre son complice, si, du fait de son abstention et de l'appel d'un autre prêtre, pouvait surgir un scandale ou une infamie personnelle. *Si casus urgentis qualitas et concurrentes circumstantiæ quæ vitari non possunt, ejusmodi fuerint, ut alius sacerdos ad audiendam constitutæ in dicto articulo personæ confessionem vocari, aut accedere, sine gravi aliqua exoritura infamia vel scandalo nequeat, tunc alium sacerdotem perinde haberi censerique posse, ac si revera abesset atque deficeret, ac proinde in eo rerum statu, non prohiberi socio criminis sacerdoti, absolutionem pænitenti ab eo quoque crimine impertiri.*

De ces textes on peut déduire que trois conditions sont exigées pour que le prêtre puisse absoudre son complice : 1. Que le pénitent se trouve à l'article de mort; 2. qu'on ne puisse trouver un prêtre quelconque, pour suppléer le confesseur complice ; 3. que nonobstant la présence d'un prêtre quelconque, on ne puisse écarter le confesseur coupable sans scandale ou grave déshonneur pour lui.

2° Ces clauses pontificales ont besoin d'être expliquées.

1. *Il faut que le pénitent complice se trouve à l'article de la mort.* — Pie IX a maintenu ces conditions qui sont solidaires, sous peine d'excommunication réservée spécialement. *Absolventes complicem in peccato turpi etiam in mortis articulo, si alius...* Const. *Apostolicæ sedis*, a. 10. Il n'est pas nécessaire qu'on ait la certitude morale de la mort imminente ; un péril grave, la crainte sérieuse du dénouement fatal suffisent à rendre l'absolution valide et licite. C'est là, dit saint Alphonse de Liguori, l'opinion générale des auteurs. *Verius et communius admissum. Theol. moralis*, l. VI, tr. I, *De pænitentia*, n. 561. Pour ce cas particulier, ils placent sur le même rang le danger et l'article de mort, bien qu'objectivement ces termes désignent deux situations différentes. Rigoureusement parlant, l'*article* de la mort suppose la certitude de la mort instante ; le *danger* indique seulement la probabilité de la fin.

Les constitutions de Benoît XIV et de Pie IX doivent donc être interprétées largement, conformément à la règle générale, énoncée par le concile de Trente : *ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis.* Sess. XIV, *De pænitentia*, c. VII. Les théologiens de Salamanque traduisent le sentiment général des auteurs, lorsqu'ils disent : *Resolvimus dicendo posse confessarium complicem in peccato luxuriæ absolvere valide et licite, tam in periculo quam in arti-*

culo mortis. Salmanticenses, *Appendix ad tr. VI*, c. VI, n. 260.

En application de ce principe on conclut que le prêtre peut absoudre son complice sur un champ de bataille, même sur le chemin qui y conduit; pendant une navigation, lorsque le pénitent, atteint de maladie dangereuse, risque de succomber, sans pouvoir recourir à un autre prêtre; lorsque dans un accès de fièvre le malade risque de perdre la raison; dans un enfantement laborieux, surtout s'il est le premier ou si dans les cas antérieurs la mère a couru risque de vie; dans le cas de captivité, dans un pays où l'on ne trouve pas de prêtre.

2. Toutefois, il est à remarquer que les constitutions pontificales ont ajouté à la condition de l'article de la mort les deux autres circonstances, l'impossibilité d'appeler un autre prêtre, et la crainte d'encourir un grave déshonneur. Ces trois circonstances ne doivent pas être disjointes; elles doivent coïncider, pour que le cas prévu par les règles ecclésiastiques se réalise et que le prêtre puisse absoudre son complice. En effet, la constitution de Pie IX, comme d'ailleurs celle de Benoît XIV, ajoute que le prêtre, même à l'article de la mort, ne pourra absoudre son complice, que si un autre prêtre, même non approuvé, ne peut sans scandale et grave infamie, recevoir la confession du moribond: *si alius sacerdos, licet non approbatus ad confessiones, sine aliqua gravi exoritura infamia et scandalo, possit excipere morientis confessionem*. Par conséquent, si, à l'article de la mort, un simple prêtre pouvait être appelé, le prêtre qui absoudrait son complice tomberait sous le coup de l'excommunication.

3. Un seul fait servirait donc de circonstance atténuante en permettant d'user du privilège concédé par le souverain pontife; ce serait le scandale et le déshonneur qu'il y aurait pour ce prêtre à ne pas administrer le sacrement de pénitence. Il est difficile de formuler une règle précise qui détermine les cas de scandale et d'infamie qui pourraient autoriser un confesseur à absoudre le pénitent complice. Par ailleurs, les illusions sont faciles; lorsqu'on doit être juge en sa propre cause, on est porté à se créer des craintes chimériques de déshonneur et de confusion. Voilà pourquoi Benoît XIV, prévoyant des tergiversations, formule ces graves avertissements dans sa constitution *Apostolici muneris: Sciat autem complex ejusmodi sacerdos et serio animadvertat fore se reipsa coram Deo qui irrideri non potest, reum gravis adversus prædictam nostram constitutionem inobedientiæ, latisque in ea pœnis obnoxium, si prædictæ infamiæ aut scandali pericula sibi ultro ipsi confingat, ubi non sunt*. Il ne se contente pas de mettre les intéressés en garde contre le péril de l'hallucination; leur déclarant que dans le cas où ils se forgeraient des craintes fictives ils encourraient les censures édictées par lui; il remarque que la nature des circonstances peut faire prévoir la réalité du scandale et de la déconsidération de l'ecclésiastique; mais alors il exige que pour obvier à cette difficulté, on appelle à l'avance un autre confesseur. *Quod si idem sacerdos, aut quovis modo sese nulla gravi necessitate compulsus ingesserit, aut ubi infamiæ vel scandali periculum timetur, si alterius sacerdotis opera requirenda sit, ipse ad id periculum avertendum de industria neglexerit, atque ita personæ in dicto crimine complicis, eoque in articulo, ut præfertur, constitutæ, sacramentalem confessionem excipere, ab eoque crimine absolutionem largiri nulla, sicut præsumitur, necessitate cogente præsumpserit, sacerdos ipse violatæ, ausu ejusmodi temerario, legis pœnas nequaquam effugiet... majorem excommunicationem incurret*.

Il résulte de là que le prêtre tombe sous les censures en administrant le sacrement de pénitence à un complice, lorsque, d'abord, sans nécessité grave, il s'ingère spontanément dans semblable affaire; puis, lorsque, prévoyant le péril de scandale, il néglige à dessein d'appeler un autre confesseur. Dans l'intérêt du pénitent l'absolution sera valide, mais le confesseur aura encouru l'excommunication.

3° Les principes généraux ainsi exposés serviront à l'examen des cas divers, réglés par des décisions authentiques ou solutionnés par les auteurs.

IV. Cas exceptionnels d'absolution. — 1° *D'après le droit*. — Les constitutions pontificales, citées plus haut, ont maintenu la règle classique de l'absolution pour l'article de la mort, tout en déterminant les conditions nécessaires à sa licéité. C'est l'application générale du principe énoncé par le concile de Trente, qui lève toutes les réserves à l'heure de la mort, afin de ne pas compromettre le salut éternel des âmes. Mais certaines autres circonstances ont aussi provoqué des déclarations du saint-siège. Examinons-les successivement.

1. Le confesseur évite-t-il l'excommunication en feignant d'absoudre son complice? Il n'y a pas longtemps encore, l'opinion la plus commune admettait qu'en agissant ainsi, le confesseur échappait à la censure. En s'abstenant de prononcer la formule sacramentelle, et, en récitant par exemple une prière sur le pénitent, l'application de la loi était éludée. Les partisans de ce sentiment prétendaient que les constitutions apostoliques interdisaient, sous peine de censure, l'absolution proprement dite; par conséquent, en n'absolvant pas, on évitait l'excommunication. Nonobstant une déclaration de la Pénitencerie, *non vitari excommunicationem per fictionem absolutionis*, saint Alphonse de Lignori crut pouvoir admettre cette opinion, pour le motif indiqué. *Loc. cit.*, n. 556. Les auteurs signalaient deux procédés au moyen desquels il était possible de feindre l'absolution: *a*) en ne donnant pas cette absolution; on se garde de prononcer la formule sacramentelle, et le pénitent, qui de bonne foi se croit en règle, n'est, au fond, nullement délié; *b*) en faisant omettre au pénitent le péché de complicité, le confesseur donnait l'absolution des autres fautes déclarées. Le moindre défaut de ces procédés est de constituer une criminelle déloyauté. Il était encore plus difficile de les concilier avec l'obligation imposée au confesseur de déclarer au pénitent qu'il doit s'adresser à un autre prêtre pour recevoir l'absolution de ce péché.

Aussi, à la date du 1[er] mars 1878, la Sacrée Pénitencerie, interrogée sur ces diverses pratiques, les condamna par la décision suivante: *Utrum confessarius qui suum vel suam complicem in peccato turpi, ad mentem bullæ Apostolicæ sedis, simulaverat absolvisse, recitando v. g. orationem quamdam, vel alia verba pronuntiando, aut etiam tacendo, ita ut videretur tamen per signa vel per manuum gestus, revera pænitentem a peccatis relaxare, incurret excommunicationem specialiter S. pontifici reservatam, de qua agitur in præfata bulla? S. Pænitentiaria, mature perpensis expositis dubiis, super iisdem respondit: confessarios simulantes absolutionem complicis in peccato turpi non effugere excommunicationem reservatam in bulla S.S. Benedicti XIV, Sacramentum pænitentiæ*.

Le 10 décembre 1883, l'évêque de Périgueux recourut au Saint-Siège pour lui soumettre le doute suivant: *Omnes ejusdem (Apostolicæ sedis) constitutionis commentatores docent, illum confessarium excommunicationi non subjici, qui complicem in peccato turpi absolvere fingit, sed reipsa non absolvit. Contrarium tamen declararit S. Pænitentiaria die prima martii 1878. An potest orator permittere ut in suo seminario doceatur præfata commentatorum sententia responso S. Pænitentiariæ opposita? Negative; facto verbo cum SS. quoad utrumque*. — Le doute ne saurait exister désormais sur ce point. L'enseignement général doit être ramené au point indiqué par ces dé-

clarations, confirmée encore par une nouvelle décision du 19 février 1896.

2. *Comment agir si le pénitent déguise lui-même le péché de complicité ?* — Il faut ici examiner les diverses circonstances de fait qui peuvent se produire.

Ou bien, le pénitent a été poussé *directement* par le confesseur à omettre cette déclaration ; par exemple, si ce dernier lui insinuait l'inutilité de cet aveu puisqu'il connaissait la faute commise ; ou bien, le confesseur a induit le pénitent à cette réticence, *indirectement*, en s'efforçant de lui faire accroire que ce péché n'en était pas un, du moins n'avait pas assez de gravité pour qu'il y eût lieu d'en concevoir des inquiétudes; ou bien, le pénitent a célé sa faute de bonne foi, sans avoir subi aucune suggestion. Dans les deux premiers cas, c'est-à-dire, lorsque sous la pression *directe* ou *indirecte* du confesseur le pénitent a recélé le péché de complicité, le prêtre complice, qui donne ou feint de donner l'absolution avant que cette faute ait été déclarée à un autre confesseur, encourt l'excommunication majeure. *Excommunicationem reservatam in bulla Sacramentum pænitentiæ, non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur bona aut mala fide, sed ideo ita egerit, quia ad id confessarius pænitentem induxit, sive directe sive indirecte.* Ajoutons que le prêtre qui absout son complice, même par ignorance crasse ou affectée, encourt l'excommunication d'après une déclaration spéciale du Saint-Office, 13 janvier 1892, ad 3um.

Dans le cas où le complice tairait spontanément cette faute, le confesseur est dans l'obligation stricte de demander au pénitent si l'absolution lui en a été donnée déjà. S'il reste le moindre doute, il doit être éclairé. Si le confesseur néglige cette interrogation et absout le coupable, les auteurs discutaient pour savoir s'il encourait la censure, bien que le pénitent n'eût pas avoué le péché commis en complicité. Les uns l'affirmaient, parce que, disaient-ils, ce n'est pas seulement le *péché* de complicité, mais la *personne complice* elle-même qui est soustraite à la juridiction du confesseur. Ils en appelaient à la bulle *Sacramentum pænitentiæ* de Benoît XIV : *Prohibemus ne aliquis (sacerdos), extra casum necessitatis..., confessionem sacramentalem personæ complicis in peccato turpi... excipere audeat.* Ils appliquaient à toute confession faite par le complice la nullité radicale et la censure afférente, promulguées par Benoît XIV. D'autres théologiens cependant, dont le nombre et l'autorité ne le cédaient en rien aux précédents, soutenaient que les décisions de Benoît XIV ne comportaient pas cette extension. Pourvu que le péché de complicité n'ait pas été omis en confession, à l'instigation du confesseur, s'il l'est par le fait exclusif du pénitent, le confesseur, en conférant l'absolution, n'encourt pas la censure fulminée seulement contre celui qui essaie de délier du crime de complicité. D'après eux, tous les textes des constitutions pontificales devaient recevoir cette interprétation. Sans doute, le pénitent, en omettant la déclaration requise, et le confesseur, en octroyant l'absolution, commettaient un acte sacrilège; mais ce confesseur ne se trouvait pas dans le cas prévu d'excommunication. Le saint-siège, consulté à ce sujet, a donné raison à ces derniers par l'organe de la Sacrée Pénitencerie à la date du 16 mai 1877 :

An incurrat censuras in absolvente complicem in peccato turpi latas, qui complicem quidem absolvit, sed complicem qui complicitatis peccatum in confessione non declaravit? Ratio dubitandi esse videtur, quia talis sacerdos, etiamsi complex sacrilege hujus peccati confessionem omitteret, et ipse culpabiliter ab interrogando abstineret, non tamen absolvit ab hujusmodi complicitatis culpa, utpote non declarata, nec subjecta clavibus. S. Pænitentiaria respondit : Pr[illegible] jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem qua- [illegible]

Il résulte de cette déclaration que trois obligations doivent être imposées au confesseur coupable : *a* de quitter les fonctions de confesseur, *b* de s'abstenir absolument d'entendre en confession son complice, *c* de donner avis au complice, le cas échéant, de pourvoir à sa conscience en s'adressant à un autre confesseur.

3. *L'interdiction d'entendre désormais le complice au sacré tribunal est-elle sous peine d'invalidité d'absolution?* — Il s'agit ici, évidemment, d'un pénitent qui a déjà reçu l'absolution de sa faute, en s'adressant à un autre prêtre. On est unanime à affirmer que le confesseur en question n'encourt pas la censure en absolvant le pénitent. Par ailleurs, on se fonde sur les déclarations précédentes pour établir la suprême indécence qu'il y a, pour un confesseur, à admettre un ancien complice au sacrement de pénitence. Mais il s'agit d'examiner la validité et la licéité de pareille absolution. Il existe à ce sujet trois opinions opposées.

Les uns admettent la validité de cette absolution, non seulement pour les fautes ordinaires, mais encore pour celle de complicité. Ils s'appuient sur les raisons suivantes. Le péché de complicité ayant été régulièrement pardonné, il ne constitue plus matière nécessaire de la confession. En outre, le motif de manque de dispositions présumé des complices, qui justifiait la défense d'absolution, n'existe plus, puisque ce péché a été remis par un autre confesseur.

D'autres théologiens admettent la *validité* de l'absolution, pour les péchés autres que celui de complicité. Pour ce dernier, ils admettent la licéité et la validité de l'absolution dans les cas de *nécessité* prévus, mais pas en dehors. Faisons observer toutefois que le péché de complicité, une fois remis, n'est plus matière nécessaire du sacrement. Par suite, le cas de *nécessité* de sa confession devient chimérique. Pour établir cette conclusion, ils se fondent sur la généralité des paroles de Benoît XIV, qui déclare sans distinction aucune : ***Absolutio, si quam impertierit (complex), nulla autem irrita omninosit... ut nec in vim cujusque jubilæi aut etiam bullæ quæ appellatur cruciatæ sanctæ, aut etiam cujuslibet instituti, confessionem dicti complicis hujusmodi quisquam valeat excipere eique absolutionem elargiri.*** Const. *Sacramentum pænitentiæ.* § 4, 5. Ainsi, d'après cette argumentation, le motif du premier sentiment disparaît; parce que, nonobstant la rémission antérieure, le caractère de complicité subsiste toujours dans cette faute; et Benoît XIV déclare que jamais cette faute ne peut être remise par le prêtre qui y a participé. Quant à l'argument déduit du motif de la loi, qui serait de prévenir l'indisposition présumée des complices, c'est une affirmation gratuite. Il est certain que le législateur énonce encore d'autres graves motifs, comme il résulte des considérants énoncés; puis, l'indisposition présumée peut se représenter certainement dans les confessions ultérieures de ces complices, où le sérieux et la dignité du sacrement peuvent être facilement compromis.

La troisième opinion nie radicalement la validité et la licéité de toute absolution donnée par le prêtre complice. Le motif principal est que les constitutions pontificales refusent toute juridiction à ce confesseur.

Mais on répond que, d'après l'enseignement général et le décret de la Pénitencerie du 16 mai 1877, la juridiction pour absoudre du péché de complicité est seule enlevée au confesseur.

Il semble donc, d'après la doctrine commune, que l'absolution des péchés ordinaires est valide dans l'espèce; que l'aveu réitéré du péché de complicité peut être considéré comme ne faisant pas partie du sacrement. D'autant que, d'après la jurisprudence constante de la cour de Rome, lorsque les souverains pontifes veulent annuler un acte, ils le déclarent formellement. Et quand il s'agit de pénalité, comme ici, il n'est pas juste de supposer *nul* un acte simplement *défendu*.

Il semble d'ailleurs que la S. C. de l'Inquisition ait résolu le cas par sa déclaration du 29 mai 1867. *Liberum esse confessario absolvere personam complicem quæ a peccato complicitatis inhonesto absoluta jam fuit per alium confessarium : dandum tamen semper esse consilium confessario, de quo agitur, ut nisi cogat necessitas, se abstineat ab excipiendis personæ complicis, licet jam a peccato complicitatis absolutæ, sacris confessionibus.* Tous les points discutés plus haut par les théologiens sont précisés dans cette réponse. Ajoutons que les statuts synodaux qui interdisent définitivement au prêtre d'écouter en confession un complice, régulièrement absous de cette faute spéciale, ne sont pas approuvés par Rome; pas plus que les articles des ordonnances épiscopales, qui réservent à l'évêque toutes les fautes graves *contra sextum* des ecclésiastiques. *In Consentina*, 2 décembre 1679; *In Mirepicens.*, S. C. Concilii, an. 1677.

4. Le saint-siège a introduit un adoucissement à cette législation, à une date relativement récente. Il a permis qu'en certaine circonstance, le confesseur qui aurait eu le malheur d'absoudre son complice, peut être provisoirement relevé de la censure encourue. Voici le sommaire des faits exposés par l'évêque de Mende, qui a provoqué cette déclaration de la S. C. de l'Inquisition, le 16 juin 1877. Le prélat rappelle que, d'après un décret de l'Inquisition du 23 juin 1866, tout confesseur peut directement absoudre des censures réservées même *speciali modo* au souverain pontife, dans les cas véritablement urgents, où l'absolution ne saurait être différée sans grave scandale et déshonneur, sauf recours ultérieur au saint-siège. Mais, lors même que ces craintes n'existeraient nullement, un simple prêtre pourrait-il relever directement de la censure un confesseur ayant absous son complice? 1° Si ce dernier trouve très dur de rester sous le coup d'une si grave faute, durant les démarches à faire à Rome; 2° s'il admet les clauses usitées en pareil cas, et l'obligation de recourir par lettre au saint-siège, dans l'intervalle d'un mois, *sub pœna reincidentiæ in eadem censura.* La S. C. répondit : *Affirmative, facto verbo cum S.S.*

Lors du jubilé de 1900, par une dérogation aux règles anciennes, Léon XIII autorisa les simples confesseurs à absoudre les prêtres qui avaient donné l'absolution à leurs complices, pourvu que cette tentative n'eût été perpétrée que *deux fois.* Si elle avait été renouvelée au delà, les règles générales reprenaient leur empire.

5. Beaucoup de théologiens croyaient autrefois que les évêques pouvaient relever de l'excommunication les confesseurs ayant absous leur complice, lorsque le cas était *occulte.* Ils s'appuyaient sur le texte du concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.*, qui confère ce privilège général aux évêques, pour les cas occultes. *Licet episcopis... in quibuscumque casibus occultis etiam sedi apostolicæ reservatis, delinquentes... absolvere.* Mais une série de déclarations officielles ont restreint la portée de ce privilège et enlevé toute probabilité à ce sentiment. Le 18 juillet 1860, la question suivante fut posée à la S. C. de l'Inquisition : *Utrum habeat episcopus in sua diœcesi extra Italiam, facultatem sive per se sive per delegatum, absolvendi ab excommunicatione occulta, quam confessarius contraxit absolvendo extra articulum mortis complicem in crimine turpi? Negative; et dentur decreta S. C. Concilii Tridentini decretorum interpretis, quorum unum sub anno 1589, videlicet, reservationes casuum de novo post concilium non comprehenduntur in c.* VI, sess. XXIV, *De reform., et alterum sub anno 1596, nempe nosse debet episcopus facultatem absolvendi sibi tributam decreto concilii Tridentini,* sess. XXIV, *non extendi ad casus qui novis summorum pontificum constitutionibus post concilium Tridentinum fuerint sedi apostolicæ reservati.*

La constitution *Apostolicæ sedis* a également maintenu cette réserve en termes formels : *Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina synodo episcopis concessam,* sess. XXIV, *in quibuscumque censuris apostolicæ sedi hac nostra constitutione reservatis, iis tantum exceptis quas eidem apostolicæ sedi speciali modo reservatas declaravimus.* Aussi ce cas est-il *très spécialement* réservé, même dans les indults concédés aux évêques et aux missionnaires. La déclaration de la S. C. de l'Inquisition du 4 avril 1871 porte que le pouvoir général d'absoudre des cas, *speciali modo* réservés, ne comprend pas celui de relever le confesseur censuré pour absolution du complice.

2° *D'après les commentateurs et les interprétations doctrinales.* — 1. Plusieurs théologiens admettent qu'un confesseur ayant commencé à entendre la confession d'un complice dangereusement malade peut parfaire le sacrement et donner une absolution valide et licite, lors même que le péril de mort viendrait à disparaître. Leur argumentation repose sur un principe emprunté aux règles générales du droit. En effet, lorsqu'un juge entame une procédure, l'acte de contestation du litige lui fait attribuer toute l'affaire jusqu'au jugement définitif. Or, la confession sacramentelle est un jugement; par suite, commencer la confession, c'est se rendre compétent jusqu'à l'acte final de l'absolution.

D'autres, au contraire, s'appuyant sur le texte des constitutions apostoliques, disent qu'il n'est permis à un prêtre de donner l'absolution à un complice, que dans l'extrême nécessité et au défaut d'un autre prêtre. D'après eux, l'application du principe de droit invoqué est de pur arbitraire. En effet, d'après l'exposé du cas, le danger de mort *a disparu* après le début de la confession. Or, selon les règles qui régissent la matière, dès ce moment les intéressés tombent sous le coup du principe absolu, interdisant l'absolution du complice, en dehors de la nécessité extrême. De plus, en dehors de cette nécessité, il y a obligation pour le confesseur d'avertir le pénitent qu'il ne peut aucunement l'absoudre. Par conséquent, continuer à vouloir délier un complice, lorsque le danger de mort a disparu, à l'aide d'un principe hypothétique, c'est violer tous les principes directifs de la conscience. Il serait bien plus juste de faire appel à la pratique usitée, lorsque, dans une confession ainsi commencée, on découvre un cas réservé. En ce moment, on interrompt la confession commencée, ou, du moins, on surseoit à l'absolution, afin de se munir des pouvoirs requis pour compléter le sacrement.

Une troisième opinion essaie de concilier ces systèmes opposés. Elle commence par constater que bien rarement se présente un cas de péril extrême réel, existant au début d'une confession, nécessairement sommaire en la circonstance, péril extrême disparaissant en ce très court intervalle du commencement et de la fin de la confession. C'est là une situation chimérique qu'une loi ne peut guère prévoir. Qui peut préciser ces circonstances? Il faut par suite raisonner conformé-

ment aux données générales. Ou bien le prêtre, considérant le sérieux danger du complice et l'impossibilité de recourir à un autre confesseur, commence la confession; ou bien, le confesseur a attendu à dessein le dernier moment, sans appeler un autre prêtre qu'il pouvait faire venir sans inconvénient; ou enfin, il se met à confesser nonobstant la présence de ce dernier. Dans la première hypothèse, si le danger réel s'est subitement présenté, sans qu'on ait pu le prévoir, il semble que le confesseur est en droit de compléter la confession commencée. En effet, il a pu entamer légitimement la confession, à raison de l'extrême nécessité. Dans l'hypothèse aléatoire d'une cessation de danger extrême, il peut mener à terme cette confession qu'il a commencée de plein droit. Il serait en effet très onéreux pour lui de suspendre l'acte sacramentel au milieu des incertitudes de l'état du malade; cette suspension serait encore plus onéreuse et très dangereuse pour le patient, qui ne se trouve pas à l'abri d'un retour offensif de la crise mortelle. Les lois positives n'obligent pas avec autant d'inconvénients. Que si, au contraire, le prêtre a agi malicieusement en attendant le moment suprême, ou en administrant la pénitence en présence d'un autre confesseur, il encourt la censure, et la confession est invalide dans l'*hypothèse de la disparition du danger extrême.* Car si le danger était constant, malgré le stratagème du confesseur qui resterait excommunié, l'absolution octroyée au malade serait valide. La sanction maintenue contre le confesseur s'explique, par l'axiome juridique : *nemini fraus patrocinari debet.* Le privilège établi en faveur du moribond se justifie, par la règle générale, qu'à l'heure de la mort l'Église ne maintient aucune réserve, afin de ne pas exposer les âmes à la mort éternelle. *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. LXV, p. 195.

2. Mais le complice lui-même peut user de ruse et mettre le confesseur dans l'embarras. Il peut attendre le dernier moment, appeler le prêtre complice sous prétexte de recevoir l'extrême-onction ou même le viatique, et demander en présence d'autres personnes à se confesser.

Il est certain que si le confesseur a pu prévoir cette tactique, il doit la déjouer sous les peines les plus graves, déjà énumérées. S'il a été surpris, à raison de la publicité de la demande, il ne peut pas reculer sans provoquer des soupçons dans l'esprit des assistants et du public. Aussi, il se trouvera dans le cas exceptionnel de crainte de déshonneur; l'absolution qu'il donnera sera valide et licite. Toutefois, son premier devoir, dans le secret de la confession, sera de prévenir le pénitent, qu'il s'est rendu coupable de faute grave par sa supercherie, qu'il doit s'en repentir et demander pardon à Dieu. Ce cas peut se présenter quelquefois à l'occasion d'une jeune personne, ou d'une femme mariée que la honte pousse à ces extrémités. Il faut aussi avoir égard à ces redoutables situations.

3. Le prêtre étranger appelé ne peut refuser régulièrement, sous peine grave, de recevoir les confidences sacramentelles d'une mourante. Mais, si ce confesseur se récusait, le complice doit essayer d'en procurer un autre à la personne intéressée à mettre sa conscience en repos. Si pareille démarche n'était pas réalisable sans soulever des suspicions, il pourrait alors agir, comme si le prêtre étranger faisait défaut. Les canonistes admettent couramment ce procédé, avec les théologiens de Salamanque. *Si præsens sit* (*alius sacerdos*) *et nolit absolvere idem est ac si non esset copia confessoris... si sacerdos vocatus accedere recusat ad audiendam confessionem personæ prædictæ, poterit sacerdos complex absolutionem illi impendere.*

A plus forte raison, le confesseur peut absoudre son complice mourant, s'il se trouve en face d'un autre prêtre, qu'il sait pertinemment coupable de ce même péché avec lui. En droit strict, tous deux devraient se récuser. Mais la faute inconnue du premier confesseur serait dévoilée, avec préjudice de son honneur et sans aucune utilité pour le mourant. Dans cette situation, le premier confesseur se trouve dans le cas de nécessité exceptionnelle prévue par le droit ecclésiastique.

Les commentateurs admettent que le confesseur complice peut agir de même, si le mourant se refuse à ouvrir sa conscience à un autre prêtre. Ils recommandent à qui de droit d'agir fortement auprès du pénitent, pour le faire changer d'avis, en invoquant la gravité de la situation. Néanmoins, si tous les efforts échouent, au lieu de laisser cette âme comparaître en cet état devant le tribunal de Dieu, le confesseur peut se croire autorisé à user de son ministère.

4. Une situation différente peut aussi se présenter pour la personne complice. C'est lorsque celle-ci, non plus à l'article de la mort, mais jouissant de sa santé, prévoit que de longtemps elle ne pourrait recourir à un prêtre étranger. Le cas est possible en pays de mission. Plusieurs solutions ont été présentées par les théologiens.

Les uns veulent qu'à raison des facilités de communications qui existent aujourd'hui entre les diverses parties du monde, on prenne le temps de recourir à Rome. Alors tout est sauvegardé. Si le recours est ou impossible ou doit être d'une durée trop considérable, on pourrait se réclamer de l'enseignement du P. Ballerini qui déclare que le confesseur peut absoudre une personne placée dans cette situation angoissante. Gury-Ballerini, *De pænitentia,* n. 587, 3e édit., Rome, 1875. Jamais, dit-il dans une note, il n'a pu entrer dans l'intention de l'Église de priver des sacrements une personne, durant de longues années, l'exposant ainsi aux surprises de la mort qui à toute heure menace les humains. Or c'est ce qui arriverait si une personne devait, pendant plusieurs années, attendre le passage d'un prêtre étranger. Les souverains pontifes n'ont pas eu pour but de faire tourner au détriment des âmes des précautions destinées à sauvegarder la dignité et la sainteté des sacrements. Suivant l'enseignement commun, le pénitent, empêché pendant six mois d'être relevé d'un cas réservé, peut être absous par un simple prêtre. Le saint-siège accorde l'autorisation d'absoudre d'un cas spécialement réservé, lorsque la durée des négociations avec Rome imposerait au suppliant un délai pénible. — L'Église autorise les catholiques qui vivent parmi les schismatiques, à s'adresser aux prêtres de la région pour se faire absoudre de leurs péchés. A combien plus forte raison, permettra-t-on à une âme, bourrelée de remords, désireuse de changer de conduite, de se faire relever par le prêtre en question, si elle est exposée à une attente douloureuse et indéfinie? Enfin, le précepte de la communion pascale oblige tous les fidèles. Pendant de longues années, malgré la présence du prêtre résident, cette personne devra-t-elle s'abstenir de remplir son devoir, au grand étonnement, au grand scandale de la population? Le précepte de ne pas se confesser au complice doit-il l'emporter dans l'espèce sur le précepte de faire les Pâques? Ne se trouve-t-on pas dans le cas du déshonneur qui peut rejaillir sur le ministre du sacrement?

D'autres commentateurs résolvent autrement la difficulté. Lorsque, en dehors du péril de mort, il faut craindre le scandale ou l'infamie, le confesseur peut entendre l'aveu de son complice; mais il lui déclarera formellement qu'il ne peut ni ne veut l'absoudre du péché commis en commun, qu'il lui donnera l'absolution des autres fautes, mais qu'il sera obligé de déclarer la faute de complicité au premier confesseur qu'il rencontrera. Ils appuient cette décision sur la réponse de la S. Pénitencerie du 16 mai 1877 : *Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem, quatenus confessarius*

illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessarius complex fuit. Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici,* l. V, 1899, p. 226.

5. Les constitutions apostoliques n'autorisent pas le confesseur à absoudre le complice, si l'on peut trouver un autre prêtre, et à moins qu'en l'appelant on ne risque de provoquer scandale ou infamie.

a) La question du prêtre étranger qu'on doit appeler a déjà été étudiée sous divers aspects. Il reste à voir ce qu'il faudrait faire, si le prêtre, appelé pour suppléer le confesseur complice, était lui-même interdit, suspens ou excommunié. Si la censure qui lie ce prêtre était secrète, ou du moins connue de peu de personnes, il faudrait recourir à son ministère. Car alors le motif du déshonneur qui pourrait frapper le confesseur complice, n'existe pas. Le public ignore la situation de ce prêtre auquel les règles de l'Église obligent de faire appel. Au contraire, si la censure qui lie ce prêtre est notoire, il y aurait scandale, suspicion publique à écarter le confesseur ordinaire, pour lui substituer celui que l'opinion considère comme incapable. Si les constitutions pontificales veulent que le complice s'efface même devant un *simple* prêtre, c'est que ce dernier n'est pas *approuvé,* tandis que l'autre a été privé de son pouvoir. On ne pourrait donc pas faire valoir l'objection du texte de la loi, à raison de la différence des situations du simple prêtre et du prêtre interdit.

b) Quant au motif de scandale ou d'infamie, il doit naître de ce que l'éloignement du confesseur serait attribué à un péché de complicité, le rendant incapable d'administrer le sacrement de pénitence au malade. Il faut que ce danger provienne *du public.* Ainsi, la crainte de se compromettre auprès d'un ecclésiastique plus jeune ne suffit pas à autoriser un confesseur à absoudre le complice. Ce jeune prêtre sera seul à connaître le fait; et de plus, il est lié par le secret sacramentel. D'ailleurs, pour éviter cet inconvénient, le pénitent n'aurait qu'à appeler lui-même le prêtre étranger, pendant que le confesseur ordinaire s'éloigne sous prétexte d'un voyage urgent.

La situation se compliquerait davantage si, par exemple, le péché de complicité avait été commis avec la parente d'un confrère, dans une paroisse où les autres prêtres ne peuvent que très difficilement aborder. La personne en question pourrait à la rigueur s'adresser à son parent prêtre, mais que faire si le confesseur coupable l'en dissuade absolument? Le motif de l'humiliation à subir auprès d'un confrère ne saurait être invoqué par le confesseur complice, pour présumer qu'il a droit de hasarder une absolution. La prétendue émotion que causerait dans le public une confession insolite faite au prêtre parent, par sa parente, ne saurait compter. D'ailleurs, en choisissant une heure convenable, toute curiosité maligne sera déjouée. Avec la facilité des communications qui existent aujourd'hui, on ne saurait guère invoquer l'impossibilité de s'adresser à un étranger, d'autant que la loi ecclésiastique impose la rigoureuse obligation de l'appeler. Le moyen de couper court à toutes ces difficultés serait de s'adresser au saint-siège, afin de se munir de la permission d'absoudre le complice.

Un autre cas particulier peut se présenter. Deux confesseurs concluent une entente criminelle pour absoudre mutuellement leur complice; encourent-ils la censure présente? Si les personnes complices connaissent le pacte, il est hors de doute que les confesseurs sont atteints. En effet, les confidences de ce genre, au lieu d'être sacramentelles, sont coupables. Le pénitent et son directeur s'encouragent au mal, par la perspective d'une facile rémission. Si le pacte odieux est ignoré des pénitentes, nonobstant le sacrilège commis par les confesseurs, la censure n'a pas son application, car l'excommunication atteint celui qui absout *son propre complice.* Aussi ces ecclésiastiques ne pourraient pas se délier mutuellement; mais ils évitent l'excommunication en donnant l'absolution aux autres complices.

6. La situation du confesseur absolvant le pénitent qui *omet* le péché de complicité a été définie plus haut. Que penser du confesseur qui absout son complice, à la suite d'une déclaration complète, parce qu'il suppose que ce complice n'a pas cru pécher en matière grave? L'obligation du confesseur d'éclairer sur ce point est très grave, d'après l'enseignement unanime des auteurs. Ne le faisant pas, ce prêtre manque à tous ses devoirs. Dès lors que l'aveu du pénitent est formel, le confesseur reconnaîtra, mieux que le pénitent encore, quelle est la nature de ce péché. S'il y trouve la gravité de matière requise, l'advertance suffisante et le consentement, il ne peut donner l'absolution sous peine d'encourir l'excommunication. La seule opinion du pénitent ne suffit pas à former la conscience du confesseur. Si, après analyse exacte de tous les éléments du cas, le doute du confesseur persiste, alors il peut user de son droit, qu'une prohibition certaine peut seule lui enlever.

7. Le confesseur peut se trouver au tribunal sacré en présence d'un pénitent qu'il reconnaît certainement comme son complice; qu'il ne reconnaît que d'une manière douteuse; qu'il a absous sans réflexion; sans se douter qu'il a affaire à lui.

a) *S'il reconnaît son complice,* il commencera, afin d'éviter tout embarras, par lui rappeler la nécessité de s'adresser à un autre confesseur. Si l'avis n'est pas bien reçu, il s'informera si le péché commis a été absous par un autre prêtre. Dans le cas d'une réponse affirmative, il pourra entendre la confession, en recommandant au pénitent d'omettre le péché de complicité. Si le pénitent déclare ne s'être adressé à aucun autre prêtre, le confesseur examinera la nature de la faute commune; et si, d'après un examen sérieux des circonstances, il croit en conscience que la faute n'est pas grave, mais constitue une simple imprudence, il achèvera la confession à l'ordinaire. La persistance du doute ne permet pas en effet d'appliquer ici les mesures indiquées par les constitutions pontificales. Si le pénitent déclare qu'il a considéré les actes, les paroles, les familiarités comme gravement répréhensibles, le confesseur essaiera de se souvenir s'il y a eu consentement externe du pénitent; au besoin, il fortifiera ses conclusions personnelles par des interrogations appropriées, car il ne suffit pas que les actes coupables aient été accomplis par un seul coupable, il faut qu'il y ait eu réciprocité. S'il n'y a eu aucune approbation ou complaisance manifestées de la part du pénitent, il ne saurait y avoir non plus complicité, et les prohibitions légales ne seront pas appliquées. S'il y a eu consentement manifeste, le confesseur doit, sans hésiter, renvoyer le pénitent à un autre prêtre.

b) *Si le confesseur conçoit des doutes sur la qualité du pénitent,* ce qui pourrait se produire une veille de fête où le concours des fidèles est considérable autour des confessionnaux, il doit, d'urgence, résoudre ce doute. Si le doute cesse par la reconnaissance certaine du complice, le prêtre ne peut pas entendre ce pénitent. Si le doute persistait, il faudrait appliquer les principes exposés par les théologiens au sujet de la juridiction *douteuse.* Au temps pascal, si le pénitent ne s'est pas confessé depuis longtemps et s'il n'y avait pas d'autres prêtres pour entendre les pénitents, le confesseur pourrait donner l'absolution, d'après le sentiment général des auteurs.

c) Si le confesseur a prononcé la formule d'absolution sur son complice, *sans l'avoir reconnu comme tel, sans avoir même soupçonné son identité,* il est certain qu'il n'a pas encouru l'excommunication. Il ne

se trouve pas, en effet, dans les conditions de mauvaise foi requises pour être passible de la censure.

Toutefois, les commentateurs se partagent, quand il s'agit de décider si pareille absolution est valide, quoique le pénitent fût de bonne foi et bien disposé. Si on doit s'en tenir à la lettre de la loi promulguée par Benoît XIV, const. *Sacramentum pœnitentiæ*, il faut, avec nombre de théologiens, conclure à la nullité absolue de l'acte sacramentel. *Sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendam, adeo quidem ut absolutio, si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tanquam impertita a sacerdote qui jurisdictione ac facultate ad valide absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per præsentes has nostras adimere intendimus.* La déclaration de nullité est radicale, l'incapacité du confesseur formellement dénoncée. Ce nonobstant, d'autres auteurs se prononcent pour la validité, à raison de la bonne foi des intéressés et du danger du salut des âmes, dans le cas contraire. Les uns, comme les docteurs de Salamanque, tiennent que le confesseur, dans ce cas, absout directement des fautes ordinaires, et indirectement de la prévarication commune. D'autres n'admettent l'incapacité légale que pour le cas de mauvaise foi, de témérité présomptueuse. Car, selon la constitution de Benoît XIV, il s'agit de sévir contre ceux qui abusent criminellement du sacrement : *qui, dæmonis, potius quam Dei ministri... animas in profundum iniquitatis barathrum nefarie submergunt.* Ces termes, pas plus que ces expressions du même document, *qui secus facere ausus fuerit... qui excipere (complicis confessionem) audeat,* ne peuvent convenir à celui qui absoudrait le complice par inadvertance.

8. Comme sanction des règles établies en la matière, un confesseur ordinaire, non muni de pouvoirs spéciaux, ne peut absoudre le confesseur qui a violé ces interdictions rigoureuses. Naturellement, il ne s'agit pas de l'article de la mort, où toute réserve cesse. Il n'est pas question non plus de cette situation spéciale du confesseur, en instance d'absolution auprès du saint-siège, et provisoirement relevé conformément à la décision citée précédemment. La difficulté d'application de cet interdit se présente, lorsqu'il s'agit d'un curé ou d'un vicaire que les nécessités du ministère appellent au confessionnal. Atteint par la censure pour absolution de complice, peut-il, à raison de cette urgence, de la crainte de scandale ou de diffamation, être relevé de l'excommunication encourue? Plusieurs commentateurs le nient, parce que, devant les défenses formelles du saint-siège, il doit s'exciter à la contrition parfaite, et se mettre ainsi en état d'exercer son ministère, en attendant de s'adresser à Rome. Toutefois, d'après un sentiment que saint Alphonse de Liguori trouve *plus probable,* un simple prêtre peut alors l'absoudre indirectement, à l'effet de conférer ou de recevoir les sacrements. *Theol. moralis, De eucharistia,* l. VI, n. 265, q. III. Il s'agit en effet, ici encore, d'une nécessité très grave devant laquelle les règles générales fléchissent. Si, après s'être excité à la contrition parfaite, l'excommunié peut, dans une circonstance exceptionnelle, recevoir la sainte eucharistie, pourquoi, en vertu du même principe, ne pourra-t-il pas bénéficier de l'absolution sacramentelle? Il devra ensuite recourir au saint-siège, ou à l'ordinaire si ce dernier est muni d'indults spéciaux.

Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici,* 3ᵉ édit., Ratisbonne, 1899, l. V, *Appendix in l. V Decretalium*; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* vᵒ *Complex peccati*; Bucceroni, *Comment. in const. Sacramentum pœnitentiæ*; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. V, Malines, t. VI; Sabetti, *Compendium theologiæ moralis,* 16ᵉ édit., Ratisbonne, 1902; *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. LXIV; *Nouvelle revue théologique,* Tournay, t. I, III, X, XI, XIII, XIV, XXII; Pennachi, *Commentaria in constitutionem Apostolicæ sedis,* appendix IV, t. I, p. [illegible]; *Acta sanctæ sedis,* t. IX, X, appendix IX; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 5ᵉ édit. t. II, VII *De censuris* § 10.

B. Dolhagaray.

COMPRÉHENSIVE (Science). La science ou connaissance d'un objet donné est dite *compréhensive* par opposition à celle qui se trouve seulement *appréhensive.* Le mot s'applique à l'idée ou concept, comme à la science proprement dite. — I. Notion générale. II. Caractère spécifique. III. Espèces multiples selon les divers sujets. IV. Significations diverses. V. Différents sujets.

I. Notion générale. — Quand par l'acte de science ou de connaissance, un sujet doué d'intelligence, tout en atteignant réellement son objet, ne l'embrasse pas cependant tout entier, il le saisit incomplètement, partiellement; il l'appréhende sous certains rapports seulement. Une telle science ou connaissance est purement *appréhensive.* La psychologie, qui observe l'homme en tant qu'âme spirituelle, la physiologie, qui l'étudie comme corps vivant, l'anatomie, qui expose sa structure, sont des sciences appréhensives, car aucune d'elles n'enveloppe l'homme tout entier. Elles sont telles encore, parce que ni l'une ni l'autre, si parfaite soit-elle, n'arrive à embrasser tout entier même l'objet spécial de ses recherches.

Au contraire, quand le sujet connaissant saisit l'objet dans tout son être et quand il épuise son intelligibilité, il l'enveloppe complètement et le comprend totalement. Une telle science ou connaissance, à la différence de la précédente, est vraiment *compréhensive,* selon une image empruntée au monde matériel et sensible. Là, en effet, deux quantités étant données, si l'une mesure ou embrasse l'autre selon toutes ses dimensions et dans toute son étendue, nous disons qu'elle l'enveloppe, la contient ou la comprend.

II. Caractère spécifique. — C'est donc l'objet entièrement connu qui donne à la science compréhensive son caractère spécifique. Sans doute, puisqu'il s'agit de connaissance, l'analyse peut distinguer deux éléments nécessaires. L'un est objectif : il faut que l'objet soit saisi dans toute son étendue intelligible; l'autre est subjectif : il faut que la faculté connaissante offre une vigueur, une intensité de pénétration proportionnée à cette intelligibilité objective. L'idée seule de compréhension emporte ces deux éléments. Mais ce serait abuser de la distinction que de proposer la science compréhensive *ratione extensionis* et la science compréhensive *ratione intensionis.* L'intensité proportionnelle de l'intelligence est bien la condition *sine qua non* de la compréhension, mais celle-ci se détermine et se mesure à l'objet seul, en tant qu'il est ou n'est pas embrassé de façon adéquate. Un objet se trouve compris, écrivait saint Augustin, quand rien de lui n'échappe à la connaissance : *Totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem. Epist.,* CXLV, c. IX, *P. L.,* t. XXXIII, col. 606. Précisant sa pensée en ce sens, Suarez conclut de même : *Si cognitio habet eam perfectionem et claritatem quæ sufficit ad cognoscendum objectum ex parte ejus exacte et perfecte..., talis cognitio est vera comprehensio. In IIIᵃᵐ,* q. X, a. 4, disp. XXVI, sect. I, n. 11. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIᵃ, q. X, a. 2; q. XII, a. 8; *Cont. gent.,* l. III, c. LV, LVI.

Il suit de là que la nature ou le mode de la connaissance ne touche aucunement au caractère spécifique de la science compréhensive. Que la science soit d'intuition ou d'abstraction; qu'elle soit acquise ou infuse, divine, angélique ou humaine, elle est compréhensive, pourvu qu'elle saisisse intégralement son objet, bien qu'à sa manière.

III. Espèces multiples selon les divers sujets. — Il importe cependant de l'observer : il peut y avoir, il y

a d'un même objet des sciences compréhensives très distinctes, plus parfaites en elles-mêmes les unes que les autres, suivant la diversité et la perfection intrinsèque des sujets connaissants. Par exemple, la science que Dieu a d'un ange, celle que cet ange a de lui-même, sont toutes deux compréhensives. Entre l'une et l'autre, cependant, il y a distinction, non seulement spécifique, mais transcendante, infinie. Dieu comprend parfaitement la nature angélique, mais à la lumière de son intelligence infinie; l'ange aussi comprend sa nature, mais à la lumière infiniment moins brillante de son esprit fini. Ces différences toutefois découlent, non de la compréhension elle-même, mais uniquement des sujets connaissants, dont les facultés scientifiques peuvent être et sont plus parfaites les unes que les autres, dans leur essence et leur clarté spécifique. C'est encore la pensée de Suarez, qui la fait ressortir dans un exemple bien approprié : *Comprehensio ejusdem angeli inferioris perfectior est in supremo angelo quam in alio intermedio. licet nullam rationem, modum, aut habitudinem terminumve ejus cognoscat unus, non vero alius, in particulari et cum omni distinctione seu specificatione ex parte objecti. Dico tamen, quando cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte objecti, illum alium modum in quo est excessus, non fundari in objecto, neque ut terminante, neque ut efficiente vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, et ideo diversitatem illam nihil ad comprehensionem referre. Loc. cit.*, n. 15. Cf. n. 12.

IV. Significations diverses. — Par la science compréhensive, l'objet se trouve perçu dans toute son intelligibilité. Mais cette intelligibilité même peut diversement s'entendre, et prêter ainsi fondement à des significations très différentes de la compréhension ou science compréhensive.

1° L'on peut restreindre cette intelligibilité à l'objet tel qu'il existe absolument, en lui-même, avec sa nature et ses éléments constitutifs, avec les propriétés ou attributs qui en dérivent, c'est-à-dire ses puissances actives et passives. Cette extension restreinte de l'intelligibilité ne saurait suffire à la science compréhensive. L'objet ainsi pénétré n'est pas compris dans toute son étendue intelligible, laquelle se prolonge bien au delà de son être concret.

De vrai, cet objet se trouve intelligible de façon beaucoup plus vaste. Il peut et doit être connu, non seulement en lui-même, mais aussi dans tous les rapports naturels et réels qui le complètent dans son individualité propre. Ainsi est-il intelligible dans ses rapports réels à l'ordre général de l'univers, dans ses rapports réels passés, présents ou futurs avec les causes multiples qui ont agi, agissent et agiront certainement sur lui d'une manière quelconque, et aussi avec tous les effets divers qui ont suivi, suivent et suivront, immédiatement ou médiatement, l'exercice de son activité. On ne peut méconnaître que la science de toutes ces relations importe à la pénétration d'un objet dans la mesure même où celles-ci constituent un élément de son existence concrète et un temps de son histoire. Et dans ces conditions, la connaissance d'un objet donné serait déjà largement compréhensive.

Elle peut l'être davantage encore, si elle enveloppe les rapports simplement possibles, qui n'ont été et ne seront jamais existants, soit avec l'ordre général du monde réel, soit avec les causes et les effets en contact possible avec cet objet dans le même monde. Il faut bien avouer que la science de ces relations simplement possibles avec le monde réel importe à la connaissance de l'objet, dans la mesure même où elle révèle l'intensité ou l'extension de ses puissances actives et passives. A ce degré, et au point de vue de l'être naturel, la compréhension serait totale, la science adéquate et compréhensive. C'est là, semble-t-il, tout ce que l'École entend, lorsqu'elle définit la compréhension avec Suarez : *De ratione comprehensionis est ut sit cognitio tam clara et intensa quantum necesse est ad exacte cognoscendas et penetrandas in objecto omnes habitudines et connexiones, quas ex natura sua habet et habere potest cum omnibus rebus a quibus ipsum pendet, et quæ ab ipso pendere possunt. Loc. cit.*, n. 9.

2° L'on peut s'élever toujours et requérir pour la compréhension que l'objet soit, de plus, saisi dans tous ses rapports avec l'ordre général de tous les mondes possibles, avec toutes les causes et tous les effets en contact possible avec lui dans ces mondes qui ne sont pas et ne seront jamais. Mais pousser jusqu'à ce point les exigences serait peut-être sortir de la question présente, je veux dire de l'intelligence d'un objet donné, pour entrer dans le domaine de la toute-puissance de Dieu et de son exemplarisme inépuisable. Pour la compréhension d'un objet, il semble bien suffire qu'il soit perçu tout entier, et dans le cadre où il se trouve naturellement placé, avec la série déterminée des rapports qui en découlent. C'est bien là épuiser sa nature et son être intelligible. Le surplus appartient moins à l'objet qu'à la puissance infinie de Dieu.

3° Le fait de la révélation et l'institution de l'ordre surnaturel nous ont appris que l'intelligibilité d'un objet peut grandir encore, et franchir les limites de la nature. Cet objet peut, s'il plaît à Dieu, revêtir des perfections d'ordre préternaturel ou même surnaturel, et, par ce fait divin, acquérir une intelligibilité nouvelle et proportionnée à son élévation. Ces données divinement surajoutées rentrent-elles dans le domaine de la science compréhensive?

Il est à remarquer que ces perfections d'ordre supérieur, si elles supposent dans le sujet appelé à les recevoir une puissance passive et obédientielle, ne découlent cependant pas de sa propre nature et de ses forces, mais de la seule puissance de Dieu. Par suite, l'on peut conclure, ici comme précédemment, que l'intelligibilité de ces perfections regarde moins l'objet que la puissance divine. La science compréhensive, simplement et proprement dite, semble bien devoir être limitée à la nature de l'objet donné avec toutes les conséquences réelles ou possibles qu'elle emporte dans le monde présent. C'est aussi le sentiment de Suarez : *Satis est enim exhaurire naturam ejus* (*creaturæ*). *Nam cognoscere quæ per potentiam obedientialem fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, præsertim quoad ea quæ naturalia ei sunt. Loc. cit.*, n. 10.

V. Différents sujets. — 1° Sous tous rapports, Dieu a la science compréhensive de son être absolu et infini, et aussi de tous les êtres participés et finis qui sont sortis ou peuvent sortir de sa puissance. Dans l'éternelle et ineffable vision qui est lui-même, il se pénètre et s'étreint tout entier jusqu'à l'infini de sa nature et de ses personnes. Par sa triple science, science de simple intelligence, science de vision, science moyenne, il atteint, enveloppe, épuise tous les êtres, dans les profondeurs de leur nature comme dans toute l'étendue de leurs relations, dans leurs causes comme dans leurs effets, dans leurs principes comme dans leurs conséquences si éloignées qu'elles soient, dans l'ordre réel comme dans tous les ordres possibles, dans le monde de la simple nature comme dans tous ceux de la nature élevée aux perfections préternaturelles ou surnaturelles.

Cette science compréhensive et absolue de la divinité et de tout ce qui en peut procéder ou procède au dehors, est commune aux trois personnes de la Trinité sainte. Mais la théologie doit l'approprier au Verbe, qui, procédant par voie d'intelligence, est l'image et l'expression adéquate et personnelle de la personne et de la

nature du Père. C'est d'ailleurs pour la même raison que nous attribuons au Verbe toutes les idées divines et tous les *fiat* divins.

2° Les anges, l'avons répété, étant de purs esprits, se trouvent, selon le langage de l'École, intelligibles en acte. Ils se connaissent donc, chacun, sa nature tout entière, par intuition ou perception directe. A cet égard, leur science est compréhensive. Va-t-elle jusqu'à la connaissance totale et actuelle de tous les rapports qui dérivent de la nature? La chose, pour complexe qu'elle paraisse, peut n'être pas impossible en soi. Car l'objet ainsi entendu demeure bien fini. En fait, les éléments de détermination nous font défaut. Les anges supérieurs ont aussi, par leurs idées infuses, la compréhension des anges inférieurs. Elle s'arrête toutefois aux *secreta cordis*, dont Dieu seul est l'inévitable témoin. Enfin, les anges comprennent ou peuvent comprendre les natures inférieures, car ils en ont, avec leur nature même, des concepts infus, propres ou suréminents.

3° Ce qui concerne l'ordre surnaturel, de soi, échappe au regard de l'intelligence créée, quelle qu'elle soit. Pour entrer dans ce domaine, il faut que les facultés naturelles soient élevées à de nouvelles perfections par la puissance divine. Dès qu'elles sont pourvues de ces pouvoirs nouveaux et tout gratuits, jusqu'où s'étend leur champ d'action? Il ne semble pas impossible qu'une intelligence ainsi élevée puisse pénétrer à fond et sans réserve une créature posée dans l'ordre surnaturel, car alors même cette créature, malgré ses privilèges éminents, ne demeure pas moins finie et, par suite, proportionnée à l'activité intellectuelle d'une autre créature finie, mais élevée aussi. Les théologiens traitent la question dans toute son ampleur à propos de la connaissance des anges. Voir t. I, col. 1232-1235.

4° Pour l'homme, à rester dans l'ordre naturel, l'on peut rappeler avec raison ce mot très juste, qu'il ne connaît le tout de rien. En effet, il ne saisit aucun objet en lui-même, dans toute son intégrité et dans tous ses éléments essentiels. Moins encore il les embrasse dans toute la multiplicité de leurs rapports. A elle seule, cette constatation devrait suffire à rendre la science humaine toujours modeste, si profonde ou étendue qu'elle puisse se dire sur un objet donné.

Pour ce qui regarde l'ordre surnaturel, les théologiens admettent que les bienheureux peuvent arriver à la vision compréhensive, en Dieu, de certains objets. Mais si grandi que soit l'homme glorifié, il n'a pas et ne saurait avoir la vision compréhensive de Dieu lui-même. Sans doute, la théologie lui a donné le nom de *comprehensor*, parce qu'il a enfin atteint le Dieu fidèlement poursuivi, non parce qu'il le saisirait adéquatement, par ses facultés toujours finies malgré leur bienheureuse élévation. Il voit certes l'Être infini face à face, et comme il est infiniment simple, l'on peut dire en ce sens qu'il le perçoit entier, *totum*, comme disent les théologiens, mais l'on ne saurait dire qu'il le perçoit adéquatement, *totaliter*, parce qu'il ne le voit pas infiniment. Le défaut de compréhension vient ici, non de l'objet qui se communique directement et tout entier, mais du sujet qui est incapable de le comprendre jamais.

Voir ABSTRAITE (*Connaissance*), t. I, col. 280-282; DIEU, son incompréhensibilité; INTUITIVE (*Vision*), JÉSUS-CHRIST, sa science; les logiciens, quand ils traitent de la division des concepts, de l'idée appréhensive ou compréhensive, Liberatore, *Institutiones philosophicæ*, *Logica*, c. I, a. 3, n. 11, Prato, 1881, t. I, p. 24; T. Pesch, *Institutiones logicales*, l. II, c. I, sect. I, n. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 248; les théologiens, quand ils exposent l'incompréhensibilité de Dieu, la science du Christ, la connaissance angélique, la vision béatifique et leur extension.

H. QUILLIET.

CONCEPTION IMMACULÉE DE MARIE. Voir IMMACULÉE CONCEPTION.

CONCILES. — I. Acceptions diverses et notion propre du nom. II. Origine historique des conciles. III. Division. IV. Conciles œcuméniques, leur définition. V. Leur composition. VI. Leur convocation. VII. Leur présidence. VIII. Leur confirmation. IX. Leur autorité. X. Valeur doctrinale des canons et des chapitres. XI. Unanimité morale. XII. Nécessité des conciles œcuméniques. XIII. Série chronologique des conciles œcuméniques.

I. ACCEPTIONS DIVERSES ET NOTION PROPRE DU NOM. — Les anciens auteurs ecclésiastiques, canonistes et historiens, emploient, à peu près indifféremment, les deux mots *concilium* et *synodus* pour désigner toute réunion ou assemblée délibérante. *Synodus* se rencontre déjà dans Pline, l. XXXV, c. IX, sect. XXXV, avec la même signification. Parfois, c'est le lieu ordinaire de ces réunions qui est appelé soit *synodus* soit *concilium*; puis, par une extension assez naturelle, les églises, les temples, où les fidèles s'assemblent pour l'exercice du culte public, sont aussi nommés *concilia*. Ainsi s'explique cette disposition de Constantin le Grand, loi 4 du *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, *De episcopis et clericis*: *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicæ venerabilique concilio, decedens, bonorum quod optavit relinquere.* Saint Jérôme, dans une lettre à Héliodore, n. 12, *P. L.*, t. XXII, col. 597, loue Népotien de ce que *basilicas Ecclesiæ et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comis, vitiumque pampinis adumbraret.* Nul doute, d'après le contexte et d'après la comparaison avec les textes similaires, que, dans ce passage, les *martyrum conciliabula* ne soient des sanctuaires élevés sur les tombeaux des martyrs. Saint Gaudence, prêchant pour la dédicace d'une église, appelle cette église *concilium sanctorum*. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 212, loue le pape Damase d'avoir composé des vers pour en orner les *sanctorum concilia*. Les *Gesta S. Stephani papæ* disent de Némésius : *Circuibat cryptas et concilia martyrum.* Enfin, nous lisons dans le *Martyrologe* d'Usuard, au 23 juin, que le corps du prêtre et martyr Jean fut recueilli par un autre prêtre nommé Concordius et qu'il fut enseveli par lui *juxta concilia martyrum*. Cf. Ducange, *Glossarium*, v° *Concilium*.

Dans la suite, l'usage a prévalu d'appliquer la désignation de *conciles* ou *synodes* non plus à des lieux, non plus même à des assemblées délibérantes quelconques, mais à des assemblées où interviennent les évêques et où se traitent des affaires religieuses. Des conciles ainsi entendus les uns s'appelaient jadis *royaux*, et les autres *ecclésiastiques*. Les premiers étaient des réunions mixtes, *concilia mixta*, auxquelles prenaient part, outre les évêques, des comtes, des ducs et d'autres princes séculiers, et dans lesquelles tous édictaient, d'un commun accord, des mesures d'ordre tant civil que religieux. On en rencontre en Espagne à partir du milieu du VIIe siècle. Thomassin, *De vet. et nov. Eccl. disciplina*, part. II, l. III, c. XXXVI, constate que les conciles mixtes furent fréquents à Constantinople; mais, selon la remarque de Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. II, col. 1028, ils furent encore plus fréquents en France, où les rois très chrétiens avaient l'habitude de ne prendre aucune décision grave sans le conseil des évêques et des grands du royaume, ainsi que l'atteste cette formule, très usuelle dans leurs diplômes : *Nos una cum apostolicis viris patribus nostris episcopis, optimatibus, cæterisque palatii nostri ministris*, etc.

Mais les conciles proprement dits, ceux auxquels le langage moderne a restreint ce nom, sont les conciles *ecclésiastiques*, composés, ainsi que l'épithète l'indique, exclusivement des prélats de l'Église et ayant pour but propre de légiférer uniquement dans le domaine religieux. C'est aux conciles ecclésiastiques que le présent article est consacré. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœce-*

sana, l. I, c. I; Devoti, *Institutiones canonicæ*, Prolegom., c. III.

II. Origine historique des conciles. — Notre-Seigneur avait promis, Matth., XVIII, 20, que là où deux ou trois des siens seraient réunis en son nom, lui-même se trouverait au milieu d'eux. Le souvenir de cette parole semble avoir, dès les premiers jours du christianisme, influé sur la manière de régler les affaires d'une gravité exceptionnelle : c'est devant l'assemblée de ses frères que Pierre propose et dirige, Act., I, la désignation d'un remplaçant au traître Judas; ce sont « les douze » qui, d'un commun accord, demandent à la communauté des fidèles, *ibid.*, VI, l'élection des sept diacres; mais il importe surtout de noter, *ibid.*, XV, la réunion de Jérusalem, provoquée expressément en vue de trancher un débat aussi irritant que dangereux, et le tranchant en effet par un décret d'une portée décisive pour l'avenir de l'Église. La série des conciles était ainsi ouverte par les apôtres mêmes. D'ailleurs, étant donnée la constitution sociale de l'Église, le cours naturel des choses et la droite raison indiquaient, pour bien des cas, l'opportunité, sinon la nécessité, de délibérations et de résolutions communes. Il semble donc parfaitement superflu de recourir ici, avec Hatch, à l'exemple des *concilia civilia* des Romains; rien ne prouve qu'il y ait eu influence de ce côté pour l'introduction des conciles ecclésiastiques. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, tit. XL, p. 1063.

Après les apôtres, les premiers conciles dont l'histoire fasse nettement mention datent du IIe siècle; ils se tinrent en Orient et eurent pour objet les erreurs du montanisme et la controverse pascale. Au siècle suivant, Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, atteste que, dans son pays, des conciles se réunissent tous les ans. Même en pleine période des persécutions, nous relevons, à Carthage, vers 220, à Synnada et à Iconium, vers 230, à Antioche, de 264 à 269, des conciles où se rencontrent des évêques de plusieurs provinces. Dès que la paix eut été donnée à l'Église, au début du IVe siècle, les assemblées conciliaires se multiplièrent en Occident et en Orient, spécialement pour aviser aux moyens de relever les ruines accumulées. A cette époque appartiennent les conciles d'Elvire, entre 300 et 306, d'Arles et d'Ancyre, en 314, d'Alexandrie, en 320, de Néocésarée, vers la même date. Ils préparèrent la voie au Ier concile œcuménique, dont l'arianisme allait bientôt amener la convocation. Les Pères de Nicée, can. 4, 5, parlent des conciles provinciaux comme d'une institution passée en coutume, et ils prennent soin d'en fixer pour l'avenir les dates périodiques (deux fois par an) et de déterminer les objets qui devront y être traités. De fait, ces conciles ne s'occupaient pas seulement de questions de foi, mais, par des règlements disciplinaires et des sentences judiciaires, pénales ou autres, ils exerçaient une sorte de haute direction sur les différents diocèses. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. VI; Funk, *Hist. de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 89.

III. Division des conciles. — On distingue les conciles en *particuliers* et *universels* ou *œcuméniques*. Les premiers se subdivisent en *diocésains*, *provinciaux* et *nationaux*, auxquels on peut ajouter les conciles *pléniers*, les conciles *généraux de l'Orient*, les conciles *généraux de l'Occident*, et enfin des conciles qui ne rentrent dans aucun cadre strictement défini.

1° *Conciles diocésains.* — Le concile diocésain, communément appelé aujourd'hui *synode diocésain*, est la réunion officielle du clergé d'un diocèse pour délibérer sur les affaires de ce même diocèse sous l'autorité et la présidence de l'évêque. C'était la règle autrefois que les décrets des conciles provinciaux fussent promulgués dans des synodes, et ceux-ci, comme ceux-là, avaient lieu deux fois par an. Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. I, c. VI, § 2, relève des traces de cet ancien usage jusqu'au XVe siècle et au commencement du XVIe. Quelques conciles cependant, celui d'Auxerre, en 585, c. 7, celui d'Huesca, en 598, c. 1, celui de Tolède, en 693, c. VII, n'ordonnaient d'assembler le synode qu'au moins une fois par an. Le concile de Trente s'est rallié à cette discipline, et il en a fait une loi universelle, en décrétant, sess. XXIV, c. II, *De reform. : Synodi quoque diœcesanæ quotannis celebrentur.* Mais la coutume a généralement prévalu contre ce décret conciliaire, et périmé l'obligation de réunir chaque année le synode diocésain. Voir col. 37.

Le devoir et l'honneur de convoquer le synode appartiennent à l'évêque, même non encore consacré, ou au vicaire capitulaire, ou au vicaire général, mais à celui-ci seulement quand il a reçu mandat spécial de l'évêque. En droit commun, doivent être convoqués et sont tenus de se rendre au synode : 1° les abbés séculiers et réguliers, ainsi que les autres supérieurs de monastères, lorsqu'ils ne sont pas sous la dépendance d'un chapitre général; 2° les curés et aussi tous ceux, séculiers ou réguliers, qui ont charge d'âmes; 3° les chanoines de l'église cathédrale; 4° telles autres catégories de prêtres ou de clercs que l'évêque voudra y appeler. Les ordinaires sont quelquefois autorisés, par indult pontifical, à restreindre le nombre des convocations.

Sur les objets à agiter dans les synodes et sur les règles à observer dans leur célébration, on pourra consulter les canonistes, mais tout particulièrement le célèbre ouvrage de Benoît XIV, *De synodo diœcesana.* Remarquons toutefois que le synode diocésain se distingue de tous les autres conciles par cette circonstance, que l'évêque est le seul qui y représente la juridiction du for externe, le seul, par conséquent, qui y ait voix délibérative et y exerce le pouvoir législatif. Il y a d'ailleurs des actes que l'évêque ne peut régulièrement accomplir qu'en présence ou avec la coopération du synode. Dans les pays où s'est maintenu le salutaire usage de conférer les paroisses au concours, c'est au synode que l'ordinaire propose les candidats qu'il a choisis comme *examinateurs synodaux*, c'est-à-dire comme juges dudit concours, et c'est le synode qui les approuve. Selon les prescriptions du concile de Trente, c'est aussi en synode diocésain ou en concile provincial que doit se faire la désignation des *juges synodaux*, au nombre de quatre au moins, auxquels le saint-siège pourra déléguer, dans le diocèse, l'examen de certaines causes. De plus, suivant la doctrine de Benoît XIV, *op. cit.*, l. V, c. IV, le vœu de l'Église est que les statuts et les cas réservés ne soient promulgués qu'en synode, parce qu'ainsi la stabilité et l'efficacité de ces décisions épiscopales sont mieux assurées en droit comme en fait. Pour porter des statuts dans ces conditions, l'évêque devra demander l'avis de son chapitre, sans être cependant tenu de le suivre. Les décrets d'un synode diocésain ne peuvent, naturellement, ni rien contenir qui aille à l'encontre du droit commun, ni même prétendre trancher des questions générales objectivement douteuses et librement discutées. Leur promulgation n'est pas subordonnée, comme celle des constitutions d'un concile provincial, à une approbation romaine préalable. Que si, dans un cas particulier, semblable approbation leur était octroyée, elle ne changerait de soi absolument rien à leur valeur juridique et elle ne remédierait point aux vices dont ils pourraient être entachés.

2° *Conciles provinciaux.* — Un concile provincial est l'assemblée délibérante, régulièrement convoquée et régulièrement tenue, sous la présidence du métropolitain, des évêques d'une province ecclésiastique. On a vu plus haut que l'origine des conciles provinciaux est antérieure au concile de Nicée et que celui-ci, dans son 5e canon, en avait prescrit la réunion deux fois par an. La même prescription fut renouvelée par le concile de Chalcédoine, c. 17, et, au témoignage de Benoit XIV,

op. cit., l. I, c. VI, n. 1, elle était encore suivie au VIIIe siècle dans la plupart des provinces. Cependant plusieurs conciles particuliers du VIe siècle, comme celui d'Orléans en 533, c. II, demandent simplement que les pasteurs d'une même province s'assemblent au moins une fois chaque année, et Innocent III au IVe concile œcuménique de Latran, étendit cette pratique à toute l'Église. Suivant la discipline actuelle, sanctionnée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. II, *De reform.*, les conciles provinciaux ne sont plus obligatoires que tous les trois ans. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1063, 1064; Funk, *op. cit.*, t. I, p. 274, 275. En fait, leur tenue régulière n'a lieu dans aucune province, et les synodes provinciaux sont très rares.

Doivent y être convoqués et s'y rendre : 1° tous les évêques, même non encore consacrés, de la province; 2° les administrateurs apostoliques; 3° les coadjuteurs chargés de la pleine administration d'un diocèse; 4° les évêques exempts, mais rattachés (*adscripti*) à la province; 5° tous les abbés et autres prélats réguliers détenteurs de la juridiction quasi-épiscopale; 6° enfin, les vicaires capitulaires. Le rôle naturel et utile d'un concile provincial est, en respectant les prescriptions du droit commun, d'aviser aux mesures les plus propres à en promouvoir l'application et à en assurer et développer les effets dans la province. Ses actes et décrets sont envoyés à Rome et soumis soit à la S. C. du Concile, soit à la S. C. de la Propagande, s'il s'agit d'une province ecclésiastique qui dépende de celle-ci. La S. C. les examine et, au besoin, les corrige avant leur promulgation. Cette revision toutefois ne leur confère aucune autorité nouvelle, à moins qu'elle ne soit suivie d'une approbation *in forma specifica*. Les corrections ou additions ainsi introduites, et surtout la publication d'un texte amendé ou augmenté sous le nom et comme œuvre du concile provincial, ont donné lieu, pendant le concile du Vatican, à quelques réclamations épiscopales; et il n'est peut-être pas téméraire de conjecturer qu'un changement dans la pratique romaine pourrait intervenir sur ce point.

Une fois promulgués, les décrets obligent toute la province, y compris le métropolitain, et ils ne peuvent être abrogés ou modifiés que par un nouveau concile provincial ou par le souverain pontife. L'opinion la plus suivie en théologie admet pourtant que, sauf clause prohibitive spéciale et hors le cas d'approbation *in forma specifica*, chaque évêque a le pouvoir de dispenser dans son diocèse.

3° *Conciles nationaux*. — Les conciles nationaux sont relativement rares à l'époque moderne. Ils le furent moins jadis. Nulle disposition générale du droit n'en exige la périodicité. Un concile national est la réunion légitime de tous les évêques d'un pays ou d'un royaume, pour délibérer et statuer sur ses intérêts religieux; il s'étend généralement à plusieurs provinces, et il peut de fait être en même temps concile *primatial* ou *patriarcal*. Aujourd'hui, il n'a d'autorité juridique et collective sur un ensemble de provinces que par délégation du pape, et la présidence en est réservée à un représentant du Saint-Siège. On ne doit pas le confondre avec les *comices généraux* du clergé, que le souverain temporel pourrait provoquer de sa propre autorité. Rien ne défend la réunion de ces comices; mais sans l'intervention du souverain pontife, ils ne sauraient avoir le caractère de conciles ni par conséquent porter des lois ou règlements ecclésiastiques obligatoires pour tout le pays.

Dans les anciens textes, le concile national est parfois désigné comme *universel*, ce qui ne peut évidemment se prendre dans le sens plein et absolu du mot. Le IIIe concile de Tolède, d'après certains manuscrits, aurait parlé de lui-même en ces termes : *Præcipit hæc sancta et universalis synodus*; mais le contexte et les circonstances montrent clairement que l'universalité dont il s'agit s'entend uniquement par rapport à l'Espagne.

4° *Conciles généraux*. — La double appellation complexe de *concile général de l'Orient* et de *concile général de l'Occident* se comprend d'elle-même. Parmi les conciles généraux de l'Orient, on peut noter le Ier et le IIe de Constantinople, qui ont pris rang depuis, comme IIe et Ve, dans la série des conciles œcuméniques, mais qui n'étaient œcuméniques ni au point de vue de la convocation ni au point de vue de la célébration. Le concile *in Trullo* en 692 est un autre concile général de l'Orient. L'Occident a eu aussi ses conciles généraux : par exemple, à Arles en 314, au Latran en 649, à Rome en 680. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1061.

Quelques auteurs qualifient absolument de *généraux* des conciles qui, exceptionnellement remarquables par le nombre des membres qui y représentaient les diverses parties de l'Église, ont cependant manqué d'une condition nécessaire à l'œcuménicité : tels les conciles de Sardique en 347, de Pise en 1409, de Bâle en 1431-1443, et, en partie du moins, celui de Constance, en 1414-1418.

5° *Autres conciles particuliers*. — L'histoire fait mention d'assemblées conciliaires qui étaient plus que provinciales et moins que nationales. On les désigne souvent sous le titre de conciles *pléniers*. Tels furent, au IVe et au Ve siècle, plusieurs conciles de l'Afrique occidentale. Saint Augustin, *Epist.*, CCXV, *ad Valent.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 972, applique cette épithète au IIe concile africain qui eut lieu en 418 sous le pontificat de Zozime. Comme les conciles nationaux, ceux-ci sont parfois dits *universels* dans un sens restreint et relatif; ainsi faut-il comprendre ces mots du IIe concile de Carthage, qui ne visent que les réunions annuelles des évêques d'Afrique : *Sin autem nec ad concilium universale anniversarium occurrere voluerit.*

Moins bien définis encore quant à leur composition sont des conciles que Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. I, appelle *mixtes*, mais dans une acception spéciale, différente de celle qui a été indiquée ci-dessus. Il qualifie ainsi des assemblées ecclésiastiques comprenant, outre le clergé d'un diocèse particulier, un ou plusieurs évêques étrangers. Elles peuvent être une sorte d'*alliage* du synode diocésain et du concile soit provincial, soit national, elles peuvent aussi renfermer des membres de diverses nations. A cette catégorie l'auteur du *De synodo diœcesana* rattache plusieurs conciles romains, auxquels prirent part, avec le clergé de Rome, des évêques et d'autres ecclésiastiques du dehors. Tel le concile de 251, qui eut à statuer sur la réadmission des schismatiques repentants : Maxime, Urbain et Sidoine. C'est à ce propos que le pape Corneille écrivait à saint Cyprien, *P. L.*, t. III, col. 742 : *Omni igitur actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, qui et hodie præsentes fuerunt, ut firmato consilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur.* Tel encore le concile que le pape Agathon réunit dans la basilique constantinienne, pour arranger les affaires de l'Église britannique, et auquel assistaient seize évêques et tout le clergé de Rome. Hardouin, t. III, col. 498, en mentionne un autre sous Grégoire le Grand, auquel souscrivirent trente-deux prêtres de l'Église romaine et vingt-deux évêques. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XLIII, remarque qu'à Constantinople les évêques plus ou moins nombreux, qui y venaient et y séjournaient quelque temps, formaient, sous la présidence du patriarche, une sorte de concile perpétuel devant lequel on portait les questions les plus graves concernant les Églises orientales. Le concours de ces évêques, d'abord subordonné au hasard des rencontres, fut plus tard réglementé, en ce sens qu'il y en avait toujours quelques-uns de désignés pour résider temporairement dans la capitale et y remplir le rôle de conseillers du siège patriarcal. Ils constituaient autour

de celui-ci le σύνοδος ἐνδημοῦσα. C'est dans un σύνοδος ἐνδημοῦσα que l'archevêque Nectaire trancha le débat entre Agapius et Gabadius au sujet de l'épiscopat de Bostra en Arabie; que saint Jean Chrysostome déposa Gérontius, évêque de Nicomédie de Bythinie, et qu'il examina les plaintes et accusations formulées par plusieurs collègues contre Antoine, évêque d'Éphèse. Ces assemblées se composaient d'évêques à l'exclusion des laïques, ainsi qu'il résulte du tableau détaillé qu'en trace Palladius, *Dialog. de vita Chrysos.*, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. XLVII, col. 47 sq.; en outre, elles ne s'occupaient que de choses ressortissant au for ecclésiastique; elles étaient donc des conciles au sens propre du nom, et l'on aurait tort de les confondre avec les conciles *royaux* ou *mixtes* au sens premier, dont il a été parlé plus haut. Cf. Benoît XIV, l. I, c. I, n. 3; Funk, *op. cit.*, t. I, p. 275; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 55.

IV. CONCILES ŒCUMÉNIQUES, NOTION. — Un concile *œcuménique* ou *universel* est l'assemblée solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife romain pour délibérer et légiférer en commun sur les choses qui intéressent la chrétienté entière. On l'appelle aussi parfois *général* ou *plénier;* mais les deux premiers qualificatifs sont préférables, comme plus clairs et d'une application plus exclusive. Et il n'y a pas lieu de distinguer ici entre *œcuménicité* et *universalité*. Quelques-uns l'ont essayé : insistant plus que de raison sur le sens étymologique du premier mot, ils voudraient réserver le nom d'œcuméniques et l'appliquer toujours aux conciles auxquels toutes les provinces ecclésiastiques participent effectivement, et cela abstraction faite de la présence et de la coopération du pape. C'est sacrifier l'élément formel du concile œcuménique à son côté extérieur et matériel, c'est oublier la puissance souveraine dont il doit être investi, pour ne penser qu'au nombre et à la variété de ses membres. Il est vrai que, pour être œcuménique sans restriction aucune, il doit l'être à la fois par sa convocation, sa célébration et la plénitude du pouvoir; mais en tout cas, selon l'appréciation et la terminologie traditionnelles, un concile n'est œcuménique, comme il n'est universel, que s'il est la représentation juridique, l'organe autorisé de toute l'Église; or, il ne saurait être tel qu'avec le pape, puisque sans lui il ne sera jamais qu'un corps acéphale; et par contre, l'intervention du chef suprême suffira souvent pour suppléer ce qui pourrait manquer d'ailleurs à l'œcuménicité, parce qu'elle garantira l'autorité absolue et universelle des décisions. De là vient que certains conciles sont considérés comme œcuméniques pour une partie seulement de leurs décrets, le concours ou l'approbation du saint-siège ayant manqué pour le reste. Nous avons un exemple célèbre dans le concile de Chalcédoine, dont le 28[e] canon est resté caduc, parce qu'il fut voté contre le gré des légats de saint Léon et que celui-ci refusa de le ratifier. Et parmi ceux que tout le monde, théologiens et canonistes, s'accorde à regarder comme œcuméniques, il en est deux, le II[e] et le V[e] de la série, qui ne l'étaient point en eux-mêmes, du fait de leur convocation et de leur célébration, et qui ne le sont donc devenus que grâce à la ratification subséquente et supplétive du pape : au I[er] concile de Constantinople il n'y eut d'invités et de présents que les évêques orientaux; quant au II[e], le pontife romain, bien que prié de s'y trouver, préféra s'abstenir complètement. Mais postérieurement Rome se rallia à la formule du symbole complétée contre les pneumatomaques en 381, et à la condamnation des Trois-Chapitres prononcée en 553. Depuis lors ces décisions conciliaires ont été tenues et sont en réalité décisions de l'Église universelle; les conciles dont elles émanent primitivement sont, de ce chef et dans ce sens, mis au rang des conciles œcuméniques. Encore faut-il observer que l'œcuménicité du concile de 381 est, comme la ratification papale, restreinte au décret dogmatique, à l'exclusion de la disposition attribuant au siège patriarcal de Constantinople le premier rang après celui de Rome. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, p. 796 sq.; Wernz, *loc. cit.*, p. 1061.

Un concile est œcuménique du chef de sa *convocation* quand tous les évêques du monde catholique y ont été officiellement appelés. Pour qu'il le soit aussi du chef de sa *célébration,* il faut, tout d'abord et sans parler de la liberté et de la régularité des débats, que cet appel ait été entendu et qu'on s'y soit rendu de partout. Mais comme il est manifestement impossible que beaucoup d'évêques ne soient pas empêchés, il est clair que l'œcuménicité ne saurait être subordonnée à la participation effective de tous ou de presque tous. Il n'est pas même requis que le chiffre des présents l'emporte sur celui des absents; l'histoire de plusieurs conciles incontestablement œcuméniques, celle, par exemple, du concile de Trente, est là pour le prouver. Quel nombre de présences sera donc nécessaire et suffira? Ni la raison théologique ni les textes du droit ne fournissent sur ce point une réponse catégorique et uniformément applicable. Voici du moins une indication générale : après la convocation universelle, il faudra à la réunion des évêques ou des prélats de divers pays en telle quantité et telle variété qu'on puisse, eu égard aux circonstances, dire avec vérité et moralement parlant que l'ensemble constitue bien une représentation de l'Église entière. En cas de doute sérieux sur l'œcuménicité de tel ou tel concile, il appartient à l'Église elle-même de trancher péremptoirement cette question de fait dogmatique. Sa déclaration ne vise évidemment pas à créer l'œcuménicité de convocation ou de célébration là où elle aurait fait défaut; mais elle la constate authentiquement et infailliblement, si elle existe; elle peut, en outre, s'il en est besoin, produire l'œcuménicité d'autorité, l'universalité de force obligatoire.

V. COMPOSITION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1° De droit divin et ordinaire, doivent être convoqués tous les évêques (archevêques, primats, patriarches) ayant *juridiction actuelle* sur un diocèse déterminé; la raison en est que ce sont surtout ces évêques qui, comme successeurs des apôtres, constituent avec le souverain pontife l'Église enseignante et dirigeante, dépositaire à la fois de l'autorité suprême et de l'infaillibilité doctrinale. Il est naturel et convenable, mais nullement obligatoire, de convoquer les évêques titulaires, vicaires apostoliques ou non; une fois convoqués et admis, ils ont voix délibérative aussi bien que les autres. On a vu plus haut jusqu'à quel point leur concours effectif est indispensable au caractère œcuménique de l'assemblée. L'histoire des conciles des neuf premiers siècles nous apprend qu'alors les métropolitains seuls étaient directement convoqués, avec charge pour eux d'amener un certain nombre de leurs suffragants. Par-dessus tout on regardait la présence des patriarches ou du moins une représentation de chaque patriarcat comme nécessaire. De fait, durant cette période, à cause de la longueur et des difficultés du voyage à accomplir, le patriarcat d'Occident ne fut généralement représenté que par les légats du pape. — 2° Aujourd'hui, par privilège et en vertu de la coutume, sont également convoqués et ont droit de vote : 1. les cardinaux, ne fussent-ils que prêtres ou diacres ; 2. les abbés et autres prélats réguliers ayant juridiction quasi-épiscopale avec territoire séparé; 3. les abbés généraux de monastères groupés en congrégations et les supérieurs généraux d'ordres. Telles sont les diverses catégories de membres qu'à notre époque encore on a vu siéger comme autorités au concile du Vatican. Sont exclus les simples abbés de monastères isolés et les supérieurs généraux

de congrégation, à voix simples d'après l'opinion la mieux fondée et d'ailleurs appliquée dans le même concile. Cf. Wernz, *op. cit.*, p. 1068 sq.; Devoti, *op. cit.*, Prolegom., c. III. Voir t. I, col. 15-17.

En dehors des membres proprement dits, les princes catholiques peuvent être et sont généralement invités à titre honorifique. Anciennement, ils remplissaient en outre le rôle de protecteurs du concile, et leur présence fut souvent utile pour le maintien de l'ordre extérieur, comme nous le dirons bientôt. En fait, ils n'ont pas été convoqués en 1869 au concile du Vatican. Si des théologiens et des canonistes sont admis aux séances ou associés d'autre façon aux travaux conciliaires, ce n'est qu'en qualité de consulteurs et de rapporteurs, ou par quelque office qui ne leur confère aucun pouvoir.

L'œcuménicité d'un concile, à part le nombre et la qualité de ceux qui le composent, implique certaines conditions ou conséquences relatives à sa *convocation*, à sa *présidence* et à sa *direction*, enfin à sa *confirmation*. Il est nécessaire d'étudier attentivement chacun de ces trois actes, surtout le premier et le troisième; ils ont été l'objet de longues et vives discussions.

VI. CONVOCATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1° *Exposé et démonstration des principes.* — C'est au pape, et au pape à l'exclusion de toute autre autorité soit ecclésiastique soit séculière, qu'appartient proprement et en soi le droit de convoquer un concile œcuménique.

Il s'agit d'une assemblée essentiellement ecclésiastique par ses membres et par son objet, d'une assemblée dont les délibérations et les décisions, qu'elles concernent directement des personnes ou des choses, qu'elles visent la discipline ou le dogme, sont d'ordre strictement religieux. Seule, l'Église a compétence pour décider et exécuter une entreprise de ce genre; seul, dans l'Église, le successeur de Pierre, le pasteur des pasteurs, a, de par Dieu, qualité et puissance, je ne dis pas pour exhorter ou inviter, mais pour obliger les évêques du monde entier à se réunir en un lieu et un temps déterminés et à y aviser de concert à telle ou telle difficulté, à telle ou telle question religieuse, que lui-même désigne et délimite selon les circonstances. Nul prince temporel ne pourrait, sans empiéter sur la juridiction spirituelle, prétendre à intimer pareil ordre. D'ailleurs, l'Église, grâce à sa catholicité, dépasse les limites de n'importe quel État; déjà à l'époque du concile de Nicée ses frontières débordaient de toutes parts sur celles de l'empire romain. Il est inutile d'ajouter que, sauf l'évêque de Rome, aucun membre du corps épiscopal n'a le moindre titre pour imposer à tous ses collègues indistinctement la présence et la participation à une réunion conciliaire.

Nous arrivons à la même conclusion en considérant le mode d'action et le fonctionnement intime d'un concile œcuménique, la véritable portée de ses décisions. Là, chaque évêque concourt à un acte collectif d'autorité universelle; chacun devient réellement juge, législateur et docteur, non plus pour ses diocésains seulement, mais pour l'Église entière; l'exercice de sa juridiction se trouve étendu à toute la catholicité. D'où lui peut venir cette compétence sans limite locale? Elle ne lui appartient pas en vertu de sa consécration, il ne la détient pas par droit divin; de droit divin, il n'est pasteur que d'un unique diocèse. D'autre part, il y a dans la législation ecclésiastique des dispositions et des coutumes qui expliquent les pouvoirs et les privilèges des métropolitains, des primats et des patriarches, mais aucune qui fonde ou prévoie une extension, même momentanée, de l'autorité de chaque évêque à tous les diocèses et à tous les fidèles. Celui-là seul qui possède en propre semblable autorité peut y faire participer ses frères dans l'épiscopat. Et qu'on le remarque bien, cette conclusion est indépendante de toute théorie spéciale sur la genèse de la juridiction épiscopale ordinaire. Que celle-ci descende directement de Dieu sur ses détenteurs ou qu'elle leur soit transmise par l'intermédiaire du souverain pontife, toujours est-il certain qu'elle demeure restreinte à un diocèse particulier. Pour qu'elle puisse atteindre l'Église du Christ dans son intégrité, l'intervention du successeur de Pierre est indispensable. Cette intervention se produit quand le pape réunit les évêques en concile œcuménique ou quand, les trouvant réunis de fait par une cause quelconque, il se les associe en vue de légiférer avec eux pour l'Église entière. Supposer, comme certains auteurs, que les évêques, une fois assemblés en nombre suffisant, possèdent par là même ou reçoivent immédiatement du Saint-Esprit le caractère d'œcuménicité, c'est hasarder une hypothèse qui semble mettre le dogme de la primauté en péril; car c'est introduire dans l'Église, à côté et en dehors du pape, une seconde forme de pouvoir suprême, c'est affirmer équivalemment que des lois partout obligatoires pourraient être portées validement sans le concours et même contre le gré de celui qui est le fondement de tout l'édifice ecclésiastique, de celui à qui, selon la définition du concile de Florence, « N.-S. J.-C. a donné pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. » Cf. Palmieri, *Tract. de romano pontifice*, p. 670 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 797 sq.

De même que la convocation d'un synode diocésain appartient sans conteste à l'évêque du diocèse, celle d'un concile provincial au métropolitain et celle d'un concile national, sous réserve des dispositions du droit canonique, au primat ou au patriarche, de même la convocation d'un concile œcuménique ne peut appartenir qu'au chef de l'Église. On ne saurait la lui refuser sans nier aussi la primauté du souverain pontife. Revendiquer pour le pouvoir séculier un droit propre et inné de convocation, ce serait confondre l'ordre religieux et l'ordre civil, refuser à l'Église le caractère de société parfaite et indépendante, faire d'elle la servante et l'esclave de l'État.

Aussi bien il n'est personne, parmi les catholiques, qui n'admette en principe, comme fondé sur la nature des choses, le droit absolu et exclusif du pape, et cela malgré les divergences d'appréciation historique sur les anciens conciles œcuméniques d'Orient. Cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 39, 76.

Enfin, la pratique constante de l'Église depuis le XII[e] siècle ne laisse aucun doute sur sa pensée à cet égard. Tous les conciles œcuméniques d'Occident ont été convoqués par les papes.

2° *Convocation des conciles œcuméniques d'Orient.* — Mais on chercherait vainement un argument positif de ce genre dans l'histoire des huit premiers conciles universels. Bien plus, presque tous les documents s'accordent à nous les présenter comme convoqués par les empereurs. De là contre le principe établi ci-dessus et rattaché comme conséquence rigoureuse à la primauté papale, une difficulté qui mérite attention. On a répondu que les empereurs, en convoquant ces conciles, n'agissaient pas en leur nom personnel, mais au nom des pontifes romains, dont ils avaient reçu mandat, dont ils avaient du moins obtenu ou dont ils présumaient le consentement; la convocation, de la part des princes, n'aurait été ni impérative ni indépendante, mais simplement énonciative ou promulgatrice et « ministérielle », fondée sur une délégation expresse ou tacite. Cette explication a été adoptée par Bellarmin, Hefele, Mazzella, Palmieri, Phillips, Wernz, et par la plupart des théologiens et des canonistes. Elle sauvegarderait les principes théologiques; mais se justifie-t-elle historiquement? M. Funk, *Kircheng. Abhandl.*, t. I, p. 39 sq., le nie, et il appuie sa négation sur un examen détaillé des documents. Nous résumerons, à sa suite, les solides considérations qu'il développe, sans pourtant nous

rallier à toutes les conclusions du savant historien.

1. Il est incontestable d'abord que les empereurs, en convoquant de fait, jusqu'au IXe siècle, les conciles œcuméniques, entendaient user d'un droit propre et inhérent à leur charge. Leur conviction nous est manifestée par leurs lettres de convocation, par leurs déclarations écrites ou orales aux conciles assemblés, et en particulier par les actes et dires de Constantin à propos du Ier concile de Nicée.

a) *Lettres de convocation.* — Elles nous sont parvenues au nombre de six, dont deux relatives au concile d'Éphèse, deux relatives au concile de Chalcédoine, une relative au IIe concile de Nicée et une relative à cet autre concile d'Éphèse qui, réuni en 449, dégénéra en conciliabule hérétique, au point de mériter l'appellation courante de *Latrocinium Ephesinum*. Le *Brigandage d'Éphèse* avait été convoqué comme concile œcuménique, d'après les règles ordinaires en pareil cas; les pièces qui se rapportent à cette convocation intéressent donc la présente question.

Or, dans toutes ces lettres, non seulement leurs auteurs commandent en maîtres absolus, mais on y chercherait vainement la trace d'une délégation reçue du pontife romain ou même de son consentement exprimé ou supposé; au contraire, la convocation est clairement et exclusivement présentée comme un acte de l'autorité impériale; elle est simplement motivée par le souci et le zèle des intérêts religieux, ceux-ci étant conçus comme inséparables des intérêts civils dont les empereurs sont les gardiens-nés.

Voici un extrait de la lettre adressée par Théodose le Jeune à tous les métropolitains pour leur enjoindre de se rendre au concile d'Éphèse, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 1343 :

Le bien de notre empire dépend de la religion; il y a étroite connexion entre ces deux choses. Elles se compénètrent mutuellement, et chacune d'elles profite des accroissements de l'autre. Ainsi, la vraie religion est redevable à la justice, et l'État est redevable à la religion et à la justice tout ensemble. Établi par Dieu pour régner, nous trouvant être le trait d'union naturel entre la religion de nos sujets et leur bonheur temporel, nous gardons et maintenons inviolable l'harmonie des deux ordres, remplissant entre la providence et l'humanité l'office de médiateur. Nous servons la providence divine en veillant aux affaires de l'État, et toujours, prenant souci et peine pour que nos sujets vivent pieusement et comme il sied à des chrétiens, nous étendons notre sollicitude à un double domaine; on ne peut s'intéresser à l'un sans se préoccuper pareillement de l'autre. Nous tâchons avant tout d'obtenir que l'ordre des choses ecclésiastiques soit, en notre temps aussi, respecté comme Dieu l'exige, que la concorde et la paix y règnent sans nul trouble, que la religion reste sans tache, que la vie et l'action du haut et du bas clergé n'encourent aucun reproche. Aussi, persuadé que ces biens sont réalisés et consolidés par l'amour de Dieu et la charité mutuelle, nous nous sommes déjà dit souvent que les conjonctures présentes nécessiteraient une réunion du corps épiscopal. Nous avions reculé devant l'exécution de cette idée, à raison des difficultés qu'elle entrainerait pour les évêques. Mais la considération des graves intérêts tant ecclésiastiques que civils dont la discussion s'impose avec urgence à l'heure qu'il est, me convainc que cette réunion est désormais hautement souhaitable, voire indispensable. De peur donc que, par suite de négligence dans l'étude de ces questions importantes et actuelles, la situation n'empire, que Votre Sainteté ait soin, les fêtes pascales une fois terminées, de prendre le chemin d'Éphèse et de s'y trouver pour la Pentecôte, avec quelques-uns des pieux évêques de sa province, de telle sorte que ni les diocèses ne demeurent dépourvus de prêtres ni le concile ne manque de membres capables. Nous écrivons dans le même sens et en vue du même rendez-vous à tous les métropolitains. Ainsi, le trouble résultant des controverses récemment soulevées pourra être apaisé selon les canons ecclésiastiques, les irrégularités et les écarts seront redressés, la religion et la paix de l'État seront raffermies. En songeant que le très saint concile que nous réunissons par le présent décret devra pourvoir au bien de l'Église et au bien général, chacun des pieux prélats, nous en avons la confiance, s'empressera de venir, pour contribuer de tout son pouvoir à des délibérations si importantes et si agréables à Dieu. Nous avons la chose très à cœur, et nous ne tolérerons pas que personne s'abstienne volontairement. Ni devant Dieu ni devant nous ceux-là ne seront excusés qui ne se trouveraient pas réunis avec leurs frères au lieu dit et au jour marqué.

Une autre lettre de convocation, adressée exclusivement à Cyrille d'Alexandrie, que la cour jugeait responsable des dissensions régnantes, partait également de cette idée, que les chefs de l'État, comme tels, doivent avoir soin des intérêts religieux. Le ton y est plus impératif encore et plus comminatoire que dans la précédente. Elle annonce la prochaine réunion du concile qui aura à trancher les difficultés pendantes, puis conclut, Hardouin, t. I, col. 1342 : « C'est pourquoi il faut que Votre Révérence arrive au temps par nous fixé dans un autre message remis à tous les métropolitains. N'espérez pas recouvrer notre affection, si vous ne mettez fin à toutes les tristesses et à tous les troubles et si vous ne vous présentez de bonne grâce pour l'examen des questions soulevées. »

En convoquant de même les métropolitains au concile d'Éphèse de 449, Théodose disait, Hardouin, t. II, col. 71 : « Personne n'ignore que la religion assure le maintien de l'ordre dans notre empire et la marche de toutes les choses humaines. » Puis, ayant, par ce principe, justifié son initiative, il intimait l'assemblée conciliaire et continuait : « Quiconque, insouciant d'un concile si nécessaire et si agréable à Dieu, n'aura pas fait tout son possible pour s'y trouver au temps et au lieu fixés n'aura d'excuse ni devant Dieu, ni devant notre piété impériale. »

Toutes les lettres de convocation énoncent de façon aussi claire l'acte autonome et impératif du prince séculier. Celle que Marcien adressait à Léon Ier à propos du concile de Chalcédoine ne diffère pas essentiellement des autres, selon M. Funk; seulement, le ton général en est plus respectueux, elle mentionne expressément et approuve l'hypothèse d'une simple représentation de la part du pontife, et elle suppose des instances faites par le pape même en vue de la réunion d'un concile. Marcien affirme, en particulier, comme chose incontestée, son droit de déterminer le lieu de l'assemblée. Après avoir rappelé son propre « zèle religieux », tout naturel d'ailleurs, puisque « la tranquillité et la force de l'empire reposent sur la vraie religion », il écrit, Hardouin, t. II, col. 43; *P. L.*, t. LIV, col. 903 : « S'il plaît à Votre Sainteté de venir en ce pays et d'y tenir le concile (τὴν σύνοδον ἐπιτελέσαι), qu'elle daigne le faire par amour pour la religion... Mais s'il vous est trop pénible de vous rendre dans cette contrée, que Votre Sainteté nous en informe par écrit, afin que, de notre côté, nous mandions à tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, de se réunir en un lieu déterminé qu'il nous aura plu de choisir (ἔνθα ἂν ἡμῖν δόξῃ). Là, on prendra, en faveur de la religion chrétienne et de la foi catholique, telles mesures que Votre Sainteté aura prescrites en conformité avec les règles ecclésiastiques (καθὼς ἡ σὴ ἁγιοσύνη κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας διετύπωσε, κατατεθήσονται). »

Ces dernières lignes s'accordent parfaitement avec ce que l'impératrice Pulchérie écrivait, vers la même date, au même pontife, Hardouin, t. II, col. 43; *P. L.*, t. LIV, col. 907 : « Daigne donc Votre Sainteté, de telle manière qu'elle jugera convenable, déclarer ses intentions, afin que tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, selon qu'il a plu à notre seigneur, le très pieux empereur, mon époux, s'assemblent le plus tôt possible dans une même ville, et que là, conciliairement et avec votre autorité, ils tranchent (σοῦ αὐθεντοῦντος ὁρίσωσιν), suivant ce que prescrivent la foi et la piété, les questions relatives soit au symbole catholique soit aux évêques qui ont été précédemment excommuniés. »

Mentionnons encore la lettre de l'impératrice Irène à Hadrien Ier au sujet du VIIe concile œcuménique. Hardouin, t. IV, col. 25. Avant de prier le pape de venir à

Nicée ou d'y envoyer des représentants, Irène remarquant que « ceux à qui a été conféré par N.-S. Jésus-Christ la dignité impériale ou la dignité du souverain sacerdoce, ont tenus de penser et d'aviser à ce qui lui est agréable et de gouverner selon sa volonté les peuples qu'il leur a confiés ». Ensuite, à cette vérité générale elle rattachait, comme conséquence toute naturelle, son intervention dans la querelle des iconoclastes. « C'est pourquoi, disait-elle, obéissant aux inspirations d'un cœur pur et d'une vraie piété, de concert avec tous nos sujets et avec les très doctes prêtres d'ici, nous avons longuement délibéré sur la situation et, après mûre réflexion, nous avons décidé d'organiser un concile œcuménique. »

b) *Déclarations impériales aux conciles déjà assemblés.* — Elles respirent le même esprit que les lettres de convocation. On en pourra juger par deux ou trois exemples.

Devant le concile de Chalcédoine, dans la VI[e] session, l'empereur Marcien parla en ces termes, Hardouin, t. II, col. 463; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 475 : « Appelé par la volonté divine à gouverner, au milieu de toutes les pressantes sollicitudes inhérentes à cette charge, dès le début de notre règne, nous n'avons rien eu plus à cœur que d'assurer la parfaite et inébranlable unité de croyance aux vraies et saintes doctrines de la foi orthodoxe. Malheureusement, quelques hommes, par cupidité ou par faux zèle, ont lancé dans le peuple des idées singulières et opposées à l'antique tradition, et ils ont ainsi donné naissance à une erreur désormais très répandue. Pour y apporter remède, nous avons assemblé ce saint concile, avec le ferme espoir que le plus heureux fruit des fatigues du voyage sera un affermissement de la vraie religion... Le but poursuivi par Notre Majesté est d'obtenir que tous les hommes aient sur Dieu une seule et même pensée et qu'ils honorent cette véritable religion catholique que vous leur exposerez suivant les dogmes à nous transmis par les saints Pères. »

Justinien écrivait au V[e] concile, Hardouin, t. III, col. 54 sq. : « Les orthodoxes et pieux empereurs, nos ancêtres, ont toujours pris soin de supprimer les hérésies naissantes en convoquant des assemblées d'évêques, et de maintenir la paix dans la sainte Église de Dieu par l'affirmation des pures doctrines révélées. Ainsi, lorsque le blasphémateur Arius osa dire que le Fils n'est point consubstantiel au Père, mais qu'il est une simple créature, Constantin, de pieuse mémoire, réunit à Nicée trois cent dix-huit évêques, et par ce concile, qu'il soutint de sa propre présence et qui proclama la consubstantialité du Verbe, il procura la condamnation de l'impiété arienne et la conservation de la vraie foi. » Et, après avoir déploré les longues controverses relatives aux Trois-Chapitres, il continuait : « C'est pourquoi nous vous avons appelés dans notre royale cité, vous engageant à exprimer de nouveau tous ensemble vos intentions à ce sujet. » Il rappelait ensuite en ces termes l'invitation adressée par lui au pape Vigile : « Nous lui avons également mandé, par nos juges et par quelques-uns d'entre vous, de venir se joindre à vous tous et discuter en votre compagnie l'affaire desdits Chapitres, afin d'arriver ainsi à une formule de foi convenable. »

Plus claire encore et plus expressive est cette communication, faite au VII[e] concile par Irène et Constantin, Hardouin, t. IV, col. 38 : « Désirant participer à la félicité et à la noblesse de la filiation divine, nous nous efforçons de conduire tout notre empire romain à la paix et à l'unité. Nous voulons en particulier travailler au bien des saintes Églises de Dieu, et nous nous intéressons vivement à la parfaite entente des prêtres de l'est, du nord, de l'ouest et du sud. Or, par la volonté de Dieu, les voilà, ces prêtres, ici présents dans la personne de leurs représentants, et ceux-ci sont porteurs de réponses à la lettre synodale de notre très saint patriarche. Car telle a été, de tout temps, la loi des conciles de cette Église catholique qui, dans tout l'univers, croit à l'Évangile. Par la volonté et l'inspiration de Dieu, nous vous avons donc réunis, vous, ses très saints prêtres, chargés de lui présenter les offrandes non sanglantes de son alliance, pour que vous rendiez un jugement conforme aux définitions des conciles orthodoxes. »

c) Constantin le Grand, d'après ses historiens, s'est attribué exactement le même rôle par rapport au concile de Nicée. Il affirme qu'il l'a convoqué (συγκροτήσας σύνοδον) pour mettre fin aux déchirements de l'Église. Eusèbe, *Vita Const.*, III, 12, *P. G.*, t. XX, col. 1068; qu'il l'a convoqué par l'inspiration de Dieu (νεύσει Θεοῦ), Socrate, *H. E.*, I, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 85 : tout cela sans la moindre allusion à une coopération ou à un désir du pontife romain.

De tous les documents analysés jusqu'ici une conclusion générale se dégage avec toutes les clartés de l'évidence : c'est que les empereurs, en convoquant les conciles, ne se considéraient nullement comme les instruments ou les représentants du pape, comme ayant besoin de sa délégation ou de son assentiment. Autrement, on ne comprendrait pas qu'ils ne se soient jamais prévalus, ni explicitement ni implicitement, d'une qualité, d'une circonstance qui seule aurait assuré la légitimité et la validité de leur acte; on le comprendrait d'autant moins qu'ils parlent souvent avec une grande vigueur et comme réglant une affaire qui ressortit à leur propre et indépendante autorité, que parfois ils sentent le besoin de recourir à la menace pour se faire obéir, qu'ils rapportent leur initiative à l'inspiration divine, qu'enfin ils en appellent fréquemment à la charge qui leur incombe de protéger l'ordre public, solidaire de la paix et de l'unité religieuses.

2. Non seulement les empereurs se sont attribué purement et simplement le droit de convoquer les conciles, mais ce droit leur a été reconnu par les contemporains, par les évêques, par les conciles, par les papes mêmes. C'est ce qui résulte de la masse des témoignages, que nous possédons nombreux pour chacun des conciles œcuméniques et aussi pour le concile de 449; les exceptions sont rares et insuffisantes à infirmer la valeur significative de l'ensemble.

Le I[er] concile de Nicée, dans son décret synodal, rapporte sans plus sa convocation à l'empereur et à la grâce de Dieu, Hardouin, t. I, col. 439 : Ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς. Eusèbe dit de son côté, *Vita Const.*, III, 6, *P. G.*, t. XX, col. 1060, que Constantin, « pour opposer comme une phalange divine à l'ennemi de l'Église, convoqua un concile œcuménique, y invitant par une lettre pleine de déférence les évêques de tous les lieux. » Sozomène, Théodoret, Rufin, parlent de la même façon, sauf que Rufin nous présente le prince agissant *ex sacerdotum sententia*.

Le concile d'Éphèse n'est pas moins affirmatif. Dès le début de sa I[re] session, il se déclare formellement assemblé par la volonté impériale, Hardouin, t. I, col. 1354 : Συνόδου συγκροτηθείσης ἐν τῇ Ἐφεσίων μητροπόλει ἐκ θεσπίσματος τῶν θεοφιλεστάτων καὶ φιλοχρίστων βασιλέων. Il répète cette assertion en termes identiques ou équivalents au commencement de chacune de ses sessions, dans quelques-unes à plusieurs reprises, et aussi dans diverses pièces relatives à la controverse avec les Antiochiens, en tout une trentaine de fois. Nulle part, en revanche, on ne trouve indiqué le concours ou le consentement du pape, dont les légats étaient présents et s'associaient, par conséquent, à ces déclarations solennelles. De plus, Célestin lui-même, dans une lettre à Théodose, le félicite d'avoir compris que la conserva-

tion de la religion affermira son empire et d'avoir agi en conséquence; puis il écrit, Hardouin, t. I, col. 1473 : « Pareillement, nous tous, en vertu de notre pouvoir sacerdotal, nous consacrons nos efforts à cette tâche céleste, et nous assistons, dans la personne de nos envoyés, au concile que vous avez prescrit (*quam esse jussistis*). » En rappelant cet ordre des empereurs, le pontife n'ajoute pas, comme on s'y serait attendu, qu'il l'approuve ou le ratifie en faisant sienne la convocation. Ceci est d'autant plus remarquable que nous constatons la même abstention dans une autre lettre, adressée par le pape au concile. Nous y lisons, Hardouin, t. I, col. 1467 : « L'assemblée des prêtres rend manifeste la présence du Saint-Esprit. Car elle est fondée cette promesse de l'infaillible vérité, cette maxime de l'Évangile : *Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je me trouverai au milieu d'eux.* S'il en est ainsi, si même à un si petit nombre le Saint-Esprit ne fait jamais défaut, à combien plus forte raison doit-on admettre sa présence au milieu d'une si grande multitude de saints? »

Dans toutes ses sessions, la XVe exceptée, le concile de Chalcédoine fait des déclarations pareilles à celles du concile d'Éphèse; il se présente comme réuni par la grâce de Dieu, et la volonté des princes : Κατὰ χάριν Θεοῦ καὶ ἐκ θεσπίσματος τῶν εὐσεβεστάτων βασιλέων, ou simplement par l'autorité impériale : Συνελθούσης δὲ καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς κατὰ θεῖον θέσπισμα ἐν τῇ Καλχηδονέων πόλει συναθροισθείσης. Jamais il ne se réclame d'une convocation ou d'une autorisation papale.

Les actes du VIe concile œcuménique révèlent les trois faits signalés ci-dessus, à propos du IIIe : le concile lui-même, au début de chacune de ses sessions, après la mention de l'empereur et de son entourage, dit : Συνελθούσης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς κατὰ βασιλικὸν θέσπισμα συναθροισθείσης ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει, et cette formule revient dix-huit fois; ensuite le pape Léon II, dans sa lettre à Constantin Pogonat, par laquelle il approuve les décisions du concile, constate, sans explication ni réserve d'aucune sorte, que celui-ci a été réuni, Hardouin, t. III, col. 1471, μετὰ Θεοῦ χάριν τῷ βασιλικῷ προστάγματι, et encore, Hardouin, t. III, col. 1473, ἐπιπνεύσει τῆς ὑμετερας γαληνότητος; enfin, ni le concile ni le pape lui-même ne font allusion à une participation de ce dernier.

J'omets les textes également clairs que nous fournissent les autres conciles. Leur ensemble va évidemment à établir que, selon l'appréciation commune, la convocation était, dans tous les cas, le fait de l'empereur agissant en son nom personnel et de son propre mouvement.

Mais il faut bien indiquer aussi les quelques textes qui paraissent opposés aux précédents et que M. Funk n'a pu négliger. Je les énumère d'après lui.

Du Ier concile de Nicée le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75, dit : *Hujus* (*Sylvestri*) *temporibus factum est concilium cum ejus consensu in Nicæa*, et le VIe concile, dans son λόγος προσφωνητικὸς, Hardouin, t. III, col. 1417, affirme que « Constantin et Sylvestre assemblèrent (συνέλεγον) le concile de Nicée ». Concernant le concile de Chalcédoine, saint Léon, sous le pontificat de qui il s'est tenu, a écrit, *Epist.*, CXIV, Hardouin, t. II, col. 687; *P. L.*, t. LIV, col. 1029 : *Generale concilium et ex præcepto christianorum principum et ex consensu apostolicæ sedis placuit congregare.* Un peu plus tard, les évêques de Mésie rappelaient à l'empereur Léon Ier qu'à Chalcédoine le corps épiscopal s'était réuni *per jussionem Leonis romani pontificis, qui vere caput episcoporum, et venerabilis sacerdotis et patriarchæ Anatolii.* Hardouin, t. II, col. 710. Si, à l'exemple de plusieurs autres, le VIIe concile, dans toutes ses sessions, à l'exception de la dernière, se déclare simplement et absolument convoqué par autorité impériale, nous lisons, en revanche, à son sujet, dans une lettre d'Hadrien Ier à Charlemagne, Hardouin, t. IV, col. 818 : *Et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt.* Relativement au VIIIe concile œcuménique, Hadrien II écrivait à l'empereur Basile, Hardouin, t. V, col. 768, 1030 : *Nous voulons que, par les efforts de votre piété, un nombreux concile soit assemblé à Constantinople;* et Anastase le Bibliothécaire, s'adressant à Hadrien II, disait, Hardouin, t. V, col. 74 : *Jussisti fieri Constantinopoli synodum.*

Cette seconde série de témoignages semble bien impliquer, de la part du pape, un concours effectif à l'acte de convocation; les deux derniers surtout sont si catégoriques que M. Funk lui-même ne les écarte que timidement et « sans vouloir particulièrement insister » : à son avis, le caractère spécial du VIIIe concile et l'époque tardive à laquelle il appartient expliqueraient ces façons nouvelles de parler et en diminueraient la signification. Cependant les témoignages antérieurs ne sont pas non plus sans valeur comme indices de l'opinion publique et de la persuasion des papes. Quand même, avec M. Funk, *Kirchengesch. Abhandl.*, t. I, p. 56, nous devrions admettre que le *Liber pontificalis* est une source moins sûre pour l'époque du concile de Nicée, quand même les Pères du VIe concile se seraient trompés touchant le fait particulier qu'ils affirment, nous savons du moins ce que le rédacteur du *Liber pontificalis* et de nombreux évêques du VIIe siècle pensaient sur la question de fond. Dans la lettre des évêques de Mésie nous saisissons l'opinion reçue parmi eux dès le Ve siècle. Du reste, il n'est pas admissible qu'on rejette les affirmations si importantes de saint Léon et d'Hadrien Ier ou qu'on les détourne complètement de leur sens naturel sous prétexte qu'elles seraient erronées. Funk, *ibid.*, p. 65, 69. Les règles mêmes de la critique historique, si souvent et si justement invoquées par M. Funk, ne permettent pas, sauf le cas de nécessité absolue, d'accuser de fausseté ou de réduire à rien deux textes si officiels et en soi si expressifs; or, dès qu'on les entend d'une ratification subséquente par les papes des actes des empereurs, cette ratification eût-elle été rendue nécessaire par la suite des événements et motivée par la crainte d'un plus grand mal, ils ne contiennent absolument rien de contraire aux faits certains d'ailleurs, et ils attestent dans leurs auteurs la conscience d'un droit à exercer concernant la convocation des conciles. Toutefois, parce que, dans l'ensemble des monuments conciliaires, les témoignages analogues sont beaucoup moins fréquents et moins solennels que les témoignages de la première catégorie, parce que le plus souvent ni les conciles ni les papes n'ont affirmé ou revendiqué la part de coopération qui revient de droit à l'Église, parce que surtout les empereurs nous apparaissent constamment persuadés qu'ils convoquent de leur initiative propre et indépendante, nous ne sommes nullement autorisés à dire que ceux-ci ont agi de fait comme instruments ou délégués du pouvoir spirituel, que leur convocation a été simplement « ministérielle ».

M. Funk relève judicieusement les principales circonstances historiques qui expliquent et la conception des princes et l'abstention ou tolérance extérieure observée généralement par l'autorité ecclésiastique. Tout d'abord, les premiers conciles ne comprenaient en somme que des évêques de diocèses renfermés dans les limites de l'empire romain; du moins les autres évêques n'y furent jamais qu'en très petit nombre. Une fois tombés, au VIIe siècle, sous la domination des Arabes, même les patriarcats d'Orient ne furent plus représentés aux assemblées conciliaires que par quelques prélats. On conçoit que, dans ces conditions, les empereurs se soient habitués à ne voir dans la convocation des conciles œcuméniques qu'une affaire de leur ressort pro-

pre, tout comme d'autres souverains prirent parfois l'initiative de conciles nationaux ou provinciaux. Puis, il faut le reconnaître, les empereurs étaient peut-être les seuls alors qui disposassent d'une autorité effective assez forte et de ressources assez étendues pour réunir un concile universel. Sans doute, les pontifes romains ont toujours pu en droit ordonner aux évêques de toute la chrétienté de s'assembler en un même lieu; mais leur voix serait-elle parvenue à se faire obéir en toutes circonstances? surtout, comment eussent-ils triomphé des obstacles matériels? Qu'on songe aux distances que les évêques avaient à parcourir, à la difficulté des déplacements, à l'insécurité des routes, aux frais considérables du voyage et du séjour à l'étranger. Qu'on remarque en outre que tous les anciens conciles ont eu lieu à des époques spécialement troublées et dans des milieux orientaux exceptionnellement agités par des erreurs qu'il s'agissait de condamner ou par des controverses qu'il fallait apaiser. Se rendre à un concile était ou pouvait être chose aussi dangereuse qu'incommode. Ces dangers et ces inconvénients n'eussent-ils pas paralysé souvent, dans le corps épiscopal, les meilleures volontés, et servi de prétexte d'abstention aux tièdes et aux récalcitrants? Ce n'est pas sans raison que la convocation impériale au IIIe concile œcuménique proteste d'avance et en termes comminatoires contre les absences non justifiées. Ajoutons que les réunions nombreuses étaient interdites par la législation de l'empire, qu'une dispense donc pouvait paraître nécessaire pour la célébration d'un concile.

Et qu'on ne dise pas que la conception des empereurs, ainsi expliquée, est purement et simplement absurde, puisqu'elle suppose l'usurpation d'un pouvoir essentiellement spirituel. Cette observation serait justifiée, si, en ordonnant aux évêques de se réunir, les princes avaient entendu constituer eux-mêmes le concile selon toute l'ampleur de la définition donnée plus haut, c'est-à-dire le créer comme assemblée juridique, lui conférer l'autorité propre à un concile universel. Mais cette hypothèse est fausse et contredite par les textes. En convoquant le concile d'Éphèse de 449, Théodose remarquait que « le soin de la religion, de la vérité et de l'orthodoxie dans la foi appartient pleinement aux évêques », Hardouin, t. II, col. 71; et antérieurement, en députant le comte Candidien au IIIe concile, pour y veiller à l'ordre extérieur, il lui avait expressément défendu toute participation aux délibérations touchant le dogme, parce que, « à ceux qui ne sont pas évêques, il est interdit de s'immiscer dans des débats ecclésiastiques. » Hardouin, t. I, col. 1346. Les empereurs réunissaient donc l'assemblée conciliaire, mais sans prétendre l'investir de son pouvoir. Ce pouvoir lui devait venir d'ailleurs. D'où venait-il?

M. Funk croit, *Kirchengesch. Abhandl.*, t. I, p. 61, que, pour les anciens, le concile, une fois réuni, « portait son autorité en lui-même ou, plutôt, la recevait du Saint-Esprit, qui est au milieu de l'assemblée. » Il allègue, comme argument décisif, le passage reproduit plus haut de la lettre de Célestin Ier au concile d'Éphèse. Je ne saurais partager cette opinion. Elle prête aux évêques et aux papes une manière de voir qui va à l'encontre non seulement de la primauté romaine bien et dûment expliquée, mais même de l'idée moins nette et moins développée qu'on s'en faisait alors. Il s'en faut que le texte de Célestin ait la portée que M. Funk lui attribue. S'il en était ainsi, la présence du Saint-Esprit serait le signe certain de l'autorité souveraine. Mais alors cette autorité appartiendrait déjà à deux ou trois fidèles. Puis, il n'est pas facile, si telle était la pensée de Célestin, de justifier la ligne de conduite qu'il trace plus loin au concile, en enjoignant à ses légats et aux autres Pères de se conformer aux décisions déjà prises par lui. Hardouin, t. I, col. 746 : *Quæ a nobis antea statuta sunt exsequantur. Quibus præstandum a Vestra Sanctitate non dubitamus assensum.* Il y a là une consigne impérative, et sa portée comme telle est nettement confirmée par la teneur des instructions des délégués de Célestin : *Auctoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debebitis, non subire certamen*, elle l'est encore par la manière dont les députés interprétèrent leur mandat devant le concile et par la façon dont le concile procéda disant anathème à Nestorius, « parce que les saints canons et la lettre de Célestin les y obligent. » M. Funk, à la perspicacité de qui cette attitude du pape n'a pas échappé, n'admet pas qu'elle ait quelque importance par rapport à la question présente. « Cette consigne, selon lui, *op. cit.*, p. 61, n'a rien de commun avec une convocation ou une communication de plein pouvoir; elle est d'ordre matériel, tandis que la convocation est d'ordre formel. » Cela veut dire, sans doute, que la consigne pontificale concerne directement les objets soumis au concile, et non sa puissance considérée en elle-même. Mais la puissance sans son objet n'est qu'une pure abstraction; celui donc qui règle l'objet règle la puissance et montre que celle-ci comme celui-là dépend de lui. Nous concluons que c'est du pape que venait l'autorité universelle des conciles œcuméniques, et que c'est à lui qu'alors comme maintenant on la rapportait. Dans ce sens, nous disons que, pour les huit premiers conciles, la convocation *matérielle* a été le fait des empereurs, mais que la convocation *formelle* a toujours eu les papes pour auteurs; et, à notre avis, la convocation formelle est l'acte par lequel celui qui possède la plénitude de juridiction assemble les évêques ou approuve leur assemblée, de telle sorte que son intervention même confère à leur réunion plus ou moins nombreuse l'autorité suprême, l'érige en un corps juridique ayant qualité pour discuter et édicter des lois, soit dogmatiques soit disciplinaires, qui obligent l'Église entière. Cette explication, conforme aux principes théologiques, rentre bien dans la théorie de Bellarmin disant du pape : *Quia etiam satis sit indictionem factam ipse postea ratam habeat et confirmet, De conciliis et Ecclesia*, I, 12; elle se concilie, ce qui est plus important, avec le sens obvie des déclarations de saint Léon, des évêques de Mésie, du *Liber pontificalis*, des Pères du VIe concile, d'Hadrien Ier, d'Hadrien II et d'Anastase le Bibliothécaire. M. Funk constate avec nous et montre très bien que les empereurs ne prétendaient qu'à une convocation purement matérielle, se reconnaissant dépourvus de toute puissance spirituelle et à plus forte raison incapables d'en investir les autres. Mais pourquoi ne pas conclure que l'intervention du pape faisait le reste et qu'elle seule était capable, pour les anciens aussi bien que pour nous, d'expliquer l'existence du concile comme expression juridique du pouvoir souverain? Concevait-on le concile œcuménique comme possible sans le pape? Non, sans doute; et il ne faudrait pas exagérer l'évolution historique jusqu'à supposer que la primauté était entièrement méconnue. Si cela est, le pape, et lui seul, par le fait de sa participation, de son concours accordé au concile, le constituait œcuménique. Je dis *lui seul*; car rien ne sert d'objecter qu'un concile n'était pas réputé œcuménique sans la participation de tous les patriarches, comme si cette circonstance légitimait en faveur de chacun d'eux la même conclusion qu'en faveur du pontife romain. Il serait absurde de raisonner ainsi, pour le motif bien simple qu'aucun patriarche, sauf le pape, n'a jamais été considéré comme dépositaire de l'autorité suprême, et n'a donc jamais pu être censé la communiquer aux autres.

Que si, après cela, on s'étonnait de voir les papes des premiers siècles laisser aux empereurs le privilège si exclusif de la convocation matérielle, je me contenterais de rappeler les conjonctures historiques résu-

mées plus haut. Elles montrent que, presque toujours, la réunion d'un nombre considérable d'évêques, surtout d'évêques orientaux, eût été, pour les chefs du pouvoir spirituel, chose pratiquement irréalisable. On conçoit dès lors qu'ils aient complètement abandonné aux mains du pouvoir séculier ce pour quoi ils se sentaient en fait impuissants, et qu'ils se soient bornés à cette part d'intervention qui ne pouvait venir que d'eux et que résume l'expression de convocation formelle.

VII. Présidence des conciles œcuméniques. — Il faut distinguer trois sortes de présidence : il y a une présidence effective et *d'autorité* (*auctoritativa*) qui consiste à gouverner les débats en leur imprimant, en leur imposant même une direction et une forme déterminées; elle ne se conçoit pas, surtout dans une société monarchiquement constituée, sans une certaine appréciation et une certaine influence du président sur le fond même des discussions. Il y a une présidence *de protection*, qui, sans ingérence dans les matières à discuter, se borne à assurer la possibilité et le fruit des délibérations communes, en maintenant la tranquillité au dehors et l'ordre au dedans : c'est le droit de police extérieure et intérieure. La présidence *d'honneur* vaut simplement à celui qui l'exerce des égards et des attentions de pure forme, par exemple le privilège d'occuper la première place.

Ces notions posées, il est clair que la présidence d'autorité, dans les conciles œcuméniques, appartient exclusivement au pape; car, d'une part, l'Église seule a qualité pour réglementer des débats d'ordre spirituel, et, d'autre part, dans l'Église, le pape seul peut commander à tous les évêques, soit dispersés, soit réunis. Il serait d'ailleurs incompréhensible qu'ayant seul autorité pour les convoquer formellement, pour les investir de la dignité de concile œcuménique, il ne conservât pas le droit exclusif de diriger impérativement leurs délibérations. Cette présidence, les papes peuvent l'exercer par eux-mêmes ou par leurs envoyés.

Ici, l'histoire, même celle des conciles œcuméniques de l'Orient, vient appuyer clairement les principes. Dans la célébration de ces conciles, les empereurs ont, personnellement ou par leurs représentants, joué un rôle qu'il est permis d'appeler présidence d'honneur et de protection, mais qui ne s'est jamais confondu avec la présidence d'autorité. La distinction a été respectée et nettement formulée, tant par les empereurs eux-mêmes que par les conciles et les papes. On en jugera par un court aperçu historique, où figureront aussi des textes établissant directement que souvent les pontifes romains ont prescrit obligatoirement aux conciles des décrets à adopter. Le droit de commander quant au fond implique évidemment celui de diriger les débats avec autorité.

Je ne parlerai pas du Ier concile œcuménique, parce que ses actes sont perdus. Je ne parlerai pas non plus du IIIe ni du Ve, parce qu'ils ne sont pas œcuméniques du fait de leur célébration.

1° *Concile d'Éphèse.* — Nous avons déjà constaté que les empereurs ne s'arrogeaient nul droit d'intervenir dans le fond des discussions ni, par conséquent, aucune présidence d'autorité. En revanche, le pape Célestin Ier, répondant à Cyrille d'Alexandrie, avait déjà condamné, de sa propre autorité et sans condition, le nestorianisme, et ordonné en outre de déposer Nestorius, s'il n'abjurait son erreur dans les dix jours. En envoyant ensuite ses représentants au concile, il leur remit des instructions écrites et précises, où il était dit, *P. L.*, t. L, col. 503 : *Auctoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen.* La consigne fut strictement comprise et strictement exécutée par l'assemblée, comme il ressort des termes de la condamnation fulminée dans la Ire session. Hardouin, t. I, col. 1421 : *Coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Romanæ urbis episcopi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus.* Dans la IIe session, Firmus, évêque de Césarée, parla absolument dans le même sens : *Célestin*, dit-il, *nous avait à l'avance prescrit une sentence et une règle, que nous avons suivies et mises à exécution.* Enfin, la relation conciliaire adressée à l'empereur concernant la déposition de Nestorius atteste également que l'assemblée n'a fait que se conformer à l'exemple et au jugement de Célestin.

2° *Concile de Chalcédoine.* — Dans une lettre au concile de Chalcédoine, le pape saint Léon remarque que Marcien, en convoquant le concile et en l'y invitant luimême, a rendu au siège de Pierre l'honneur et le droit qui lui revenaient : *Beatissimi Petri jure atque honore servato.* Ce droit et cet honneur semblent bien, d'après le contexte, consister dans le pouvoir d'assister au concile en y excerçant la présidence d'autorité. En tout cas, Léon entend exercer cette présidence, car il indique impérativement les décisions qu'on devra prendre. *Epist.*, XCVII, *P. L.*, t. LIV, col. 937. Il écrit : « Que Votre Fraternité en soit persuadée, je présiderai votre concile dans la personne de mes frères les évêques Paschasinus et Lucentius et les prêtres Boniface et Basile. Ma présence ne vous est donc pas refusée, puisque je suis au milieu de vous par mes remplaçants et que, depuis longtemps, je ne manque pas de vous assister dans la prédication de la foi. Ainsi, ne pouvant ignorer ce que nous croyons conformément à l'antique tradition, vous ne pouvez non plus douter de ce que nous désirons. C'est pourquoi, Frères bien-aimés, qu'on rejette loin de soi l'audace de contester la foi divinement inspirée, et que les vaines erreurs de l'infidélité disparaissent. *Il n'est pas permis de soutenir ce qu'il n'est pas permis de croire; et en conformité avec l'autorité des Évangiles, en conformité avec les enseignements des prophètes et avec la doctrine apostolique, la lettre que nous avons adressée à l'évêque Flavien de bienheureuse mémoire, a expliqué très longuement et très clairement quelle est la vraie et pure croyance touchant le mystère de l'incarnation de N.-S. Jésus-Christ.* » Dans la Ire session, comme l'orthodoxie du patriarche Flavien était en cause, le légat Paschasinus fit remarquer qu'il n'y avait pas lieu de la suspecter, « car, ajoutait-il, sa profession de foi concorde avec la lettre du pontife romain. » Dans la IIe, on refusa d'adopter un nouvel exposé du dogme; et voici la raison qu'en donnait un évêque, appuyé par les acclamations de tous les autres : « Contre Eutychès une formule a été indiquée par le très saint archevêque de la ville de Rome; nous y adhérons et nous souscrivons tous à sa lettre. » Mais le rôle véritable du pape est mieux précisé encore dans ce que les Pères du concile écrivent à saint Léon, *Epist.*, XCVII, *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq. : « Par ceux que votre bonté a envoyés pour tenir votre place, vous gouverniez les évêques à la façon dont la tête gouverne les membres (ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευσε); quant aux empereurs fidèles, ils présidaient pour le bon ordre (πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον), et, comme d'autres Zorobabels, ils exhortaient à la reconstruction dogmatique de l'Église, qui est comme une autre Jérusalem. » Voilà bien les deux formes de présidence clairement distinguées : l'une qui est celle de la tête à l'égard des membres, qui comporte donc une influence réelle à laquelle les membres ne sauraient se soustraire pour les actes propres du corps; la seconde qui ne va qu'à assurer le bon ordre et par là la possibilité des délibérations.

Ce témoignage si net et si précis nous dispense soit d'en citer beaucoup d'autres soit de les analyser longuement. Notons seulement en quelques mots que, dans chacun des conciles subséquents, nous rencontrons de

même une consigne obligatoire envoyée par Rome et docilement exécutée par le corps épiscopal.

3° *IIIe concile de Constantinople.* — Saint Agathon, lorsqu'il envoie aux Pères du VIe concile sa profession de foi contre le monothélisme, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1170, les avertit qu'elle est celle même « du bienheureux Pierre, qui a reçu la charge de paître les brebis du Christ; par la protection de qui cette Église apostolique (de Rome), qui est la sienne, ne s'est jamais écartée sur aucun point du chemin de la vérité; dont l'autorité comme chef des apôtres a toujours été fidèlement respectée et obéie par toute l'Église catholique et par les conciles universels; à la doctrine apostolique de qui les vénérables Pères et les saints docteurs se sont religieusement attachés ». C'était évidemment non seulement leur demander leur adhésion, mais la leur présenter comme obligatoire. Et de fait, l'empereur Constantin Pogonat, qui avait assisté au concile, écrit : « Nous avons admiré et accepté l'exposé d'Agathon comme l'enseignement du divin Pierre lui-même; » et le concile, de son côté, dans sa réponse à Agathon, dit, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1247 : « Pour ce qu'il y a à faire, nous nous en rapportons à vous, évêque du premier siège et chef de l'Église universelle, à vous qui êtes établi sur le ferme rocher de la foi; et nous avons anathématisé les hérétiques conformément à la sentence que vous aviez portée antérieurement par votre sacrée lettre. »

4° *IIe concile de Nicée.* — A propos du VIIe concile œcuménique, tenu sous son pontificat, Hadrien Ier écrivait, Hardouin, t. IV, col. 818 : *Et sic synodum istam secundum ordinationem nostram fecerunt, et in pristino statu sacras et venerandas imagines erexerunt.* Or, qu'on discute tant qu'on voudra sur le sens et la portée de la première partie de cette proposition, il résulte du moins clairement de l'ensemble que le décret contre les iconoclastes a été rendu par la volonté du pape.

5° *IVe concile de Constantinople.* — Quant au VIIIe concile, bornons-nous à relever une circonstance significative : dès l'ouverture de la Ire session, les envoyés romains exigèrent l'adhésion de tous les Pères à la formule d'Hormisdas, complétée de manière à présenter la condamnation de Photius comme nécessaire et comme prescrite par le saint-siège. Des directions doctrinales imposées avec cette autorité catégorique impliquent, au moins équivalemment, éminemment même, la présidence formelle.

Que d'ailleurs les papes aient pleinement exercé cette prérogative dans chacun des conciles œcuméniques postérieurs au VIIIe, c'est un fait trop incontestable et trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici.

VIII. CONFIRMATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1° *Définition des termes.* — En droit, on entend par confirmation un acte juridique qui, s'ajoutant à un autre, d'ailleurs légitime et valable, mais, en soi, incomplet ou provisoire, lui confère force et stabilité définitives. La confirmation d'un concile œcuménique par le pape est donc un acte du pape donnant aux décrets régulièrement portés en concile œcuménique la valeur de décrets souverains et universels. De cette confirmation proprement dite ou d'autorité, qui ne peut être le fait que du pouvoir suprême dans l'Église, il faut distinguer ce qu'on appelle parfois une confirmation *d'adhésion* ou *d'acquiescement*, c'est-à-dire l'assentiment donné, la soumission accordée aux décrets conciliaires par tous ceux, évêques ou simples fidèles, qu'ils obligent; il faut en distinguer aussi une simple confirmation purement *matérielle* ou *extrinsèque*, consistant en des mesures prises, par quiconque jouit d'une influence suffisante, par les princes notamment, pour assurer l'exécution des mêmes décrets, sans en modifier la valeur légale. Quant à la confirmation proprement dite, elle est, de soi et comme le terme l'indique, postérieure aux décrets dont il s'agit, elle est *subséquente*. Mais il se peut aussi que le concours du pape, auquel les décrets conciliaires doivent leur autorité œcuménique, se produise dans le concile même ou déjà antérieurement à la réunion du concile : dans le premier cas, il y aura confirmation *concomitante* et dans le second, confirmation *antécédente*, à condition toutefois d'élargir, pour l'un comme pour l'autre, l'acception originelle du mot confirmation. C'est de la confirmation proprement dite et subséquente que nous avons à nous occuper directement. Cf. Palmieri, *op. cit.*, p. 618 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 806 sq.

2° *Question en litige.* — Tout le monde admet qu'il n'y a point de concile œcuménique sans la participation du pontife romain et que, sans son assentiment, tout décret conciliaire serait caduc. Il est également certain que, pour les conciles œcuméniques auxquels il assiste personnellement et dont les décrets sont portés en même temps par lui et par l'assemblée, nul acte spécial de confirmation papale n'est requis. Mais que faut-il penser de ceux auxquels il ne participe qu'en la personne de ses délégués? Que faut-il penser en particulier des huit premiers conciles œcuméniques?

Des auteurs anciens et modernes ont estimé qu'en pareil cas un acte exprès de *confirmation subséquente* est nécessaire, et que de fait cette confirmation a été donnée aux huit premiers conciles. Ce sentiment a été défendu par Turrecremata, Cajetan, Melchior Cano, Dollinger, Perrone, Phillips, Hefele, Hergenröther, Heinrich, Hettinger, etc. D'autres, comme Bellarmin, Hurter, Mazzella, Chr. Pesch, Palmieri, pensent que la confirmation subséquente n'est pas indispensable, qu'il peut suffire d'une confirmation au sens large, contenue dans l'indication impérative par le pape d'une décision à adopter conciliairement ou dans la présence au sein du concile des délégués pontificaux munis d'instructions précises et s'y conformant fidèlement; mais ils ajoutent qu'en réalité une confirmation subséquente a été donnée à beaucoup, sinon à la plupart, des conciles anciens : ceci serait établi historiquement, d'après le P. Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. I, p. 270, au moins pour le Ier concile œcuménique et le IIIe, et d'après Palmieri, pour six, qui sont le Ier, le IIe, le IVe, le Ve, le VIe et le VIIIe. Une troisième opinion est d'accord avec la seconde sur la question de droit; quant au fait, elle n'admet pas qu'on puisse prouver avec certitude qu'il y a eu confirmation papale proprement dite et subséquente pour aucun des huit premiers conciles. C'est la théorie qui a été défendue récemment par M. Funk et établie sur une minutieuse analyse des documents. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 87-121. Parcourons rapidement, à la suite du savant historien, les principaux arguments relatifs aux différents conciles.

1. *Ier Concile de Nicée.* — Hefele se fonde ici sur trois arguments : *a*) l'analogie avec le concile de Chalcédoine, qui aurait estimé la confirmation papale absolument nécessaire et qui l'aurait sollicitée et obtenue comme telle; *b*) une déclaration d'un concile romain de 485; *c*) une déclaration du pape Jules Ier.

Nous verrons plus bas la véritable pensée du concile de Chalcédoine, et nous constaterons sans peine, combien est fragile la base de la comparaison établie par Hefele.

Le concile de Rome auquel on en appelle est celui où fut prononcée la déposition d'Acacius de Constantinople. A ce propos, après avoir rappelé la promesse du Christ, Matth., XVI, 18 : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, le concile continue : Hardouin, t. II, col. 855 : *Quam vocem sequentes, trecenti decem et octo sancti Patres apud Nicæam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ*

Romanæ Ecclesiæ detulerunt; quam utramque usque ad ætatem nostram successiones omnes, Christi gratia præstante, custodiunt. Or, on aurait tort de croire qu'il est question, dans ce passage, des décrets du concile de Nicée et de leur confirmation demandée au pape. Le contexte et les circonstances historiques montrent qu'il concerne uniquement les causes personnelles et les sentences portées contre les personnes; il rappelle à la fois un principe et un fait : le principe, c'est le pouvoir judiciaire suprême du pontife romain; le fait, c'est la reconnaissance et la proclamation solennelle de ce pouvoir par le concile de Nicée, c'est-à-dire plus exactement par le concile de Sardique, que l'opinion universelle identifiait dès lors avec le concile de Nicée. La *confirmatio rerum atque auctoritas* n'est pas autre chose que le droit, consacré par le 5e canon de Sardique, de recevoir l'appel d'un évêque condamné déjà en deuxième instance et de confirmer ou d'infirmer sa condamnation. Le texte du concile de Rome ne se rapporte donc en aucune manière à la présente controverse.

La déclaration de Jules Ier n'est pas plus pertinente. Voici ce qu'en dit Socrate, *H. E.*, II, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 220: « Répondant aux évêques qui s'étaient réunis à Antioche, (Jules) se plaignit vivement de n'avoir pas été invité par eux à leur synode, et cela contrairement aux canons, *puisque la loi ecclésiastique interdit aux Églises de rien décider contre l'avis du pontife romain*, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας. » La dernière partie est rapportée un peu différemment par Sozomène, *H. E.*, III, 10, *P. G.*, t. LXVII, col. 1057 : « La loi sacerdotale veut qu'on tienne pour nul ce qui se ferait contre le gré du pontife romain, εἶναι νόμον ἱερατικόν, ὡς ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου. » Quelle que soit la leçon que l'on préfère, il saute aux yeux que le cas visé dans ces lignes était tout différent de celui qui nous occupe : outre que le concile d'Antioche n'était qu'un concile particulier, il avait été tenu sans le concours du pape, sans que celui-ci eût même été invité. Ce que Jules Ier réclame, c'est son droit d'être présent ou de se faire représenter à cette assemblée; ce qu'il affirme, c'est que ni lois ni autres décisions ecclésiastiques ne doivent être édictées sans son concours.

2. *Le Ier concile de Constantinople* n'a été œcuménique ni du chef de sa convocation, ni du chef de sa célébration. Pour lui, notre question ne se pose pas.

3. *Concile d'Éphèse.* — On a dit qu'ici la confirmation aurait été octroyée ou attestée par plusieurs lettres de Sixte III, successeur de Célestin Ier. En réalité, ces lettres ne contiennent aucune donnée qui appuie sérieusement pareille assertion. Un seul passage semblerait, à première vue, lui être favorable. Il se rencontre dans la IIe lettre à Cyrille d'Alexandrie; nous y lisons, Hardouin, t. I, col. 1709, que les égarés devront être accueillis, s'ils viennent à résipiscence et « s'ils rejettent ce que le saint concile, avec notre approbation, a rejeté, ἃ ἡ ἁγία σύνοδος ἡμῶν ἐπιβεβαιούντων ἠθέτησεν ». Mais le saint-siège avait participé au concile par ses envoyés; non seulement il s'était, par eux, associé à la condamnation de Nestorius, mais il l'avait prononcée tout le premier et en avait fait un devoir à l'assemblée. En soi, l'approbation ou la confirmation dont parle Sixte III peut consister dans cette participation; rien du moins ne prouve qu'elle doive s'entendre d'un acte spécial postérieur au concile et distinct de sa célébration.

4. *Concile de Chalcédoine.* — C'est surtout l'histoire du IVe concile œcuménique qui fournirait des armes aux partisans de la confirmation subséquente, du moins si nous les en croyons. Elle nous est, en tout cas, mieux connue que celle d'aucun autre, et elle nous met en mains de nombreux éléments de discussion. Il y a des documents fournis par les actes conciliaires ou par des contemporains ayant pris au concile une part quelconque; il y a aussi des témoignages postérieurs. Nous examinerons les deux catégories successivement.

a) Documents conciliaires ou contemporains du concile. — D'après Hefele, le concile lui-même, le patriarche de Constantinople, Anatole, et l'empereur Marcien auraient tour à tour sollicité la confirmation papale; nous possédons leurs requêtes, nous possédons aussi les réponses de saint Léon, accordant ce qu'on lui avait demandé; cette quadruple série épistolaire mettrait le fait et la nécessité de la confirmation subséquente hors de doute. Voyons ce qu'il en est.

La *lettre synodique, Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 951-960, sollicite en effet du pape une confirmation, mais uniquement et exclusivement pour le 28e canon, qui avait été voté malgré les réclamations des légats romains et qui n'était donc point un décret conciliaire en due forme. Elle contient deux parties entièrement distinctes. La première, de beaucoup la plus longue, se rapporte aux discussions et aux décisions dogmatiques et à la condamnation de Dioscore; elle est purement narrative, et elle se termine par ces paroles, *loc. cit.*, col. 955 : « Voilà ce que nous avons fait, aidés de vous, qui étiez présent avec nous en esprit, qui daigniez vous associer à vos frères et que la sagesse de vos représentants nous rendait pour ainsi dire visible. » La seconde est de nature bien différente et débute ainsi, *ibid.* : « Nous vous indiquerons aussi quelques autres points, que nous avons tranchés dans l'intérêt du bon ordre, de la paix et de la stabilité des règlements ecclésiastiques, et nous sommes persuadés que Votre Sainteté les apprenant, les approuvera et les confirmera. » Elle expose ensuite comment le concile a désiré sanctionner des privilèges que le siège de Constantinople semble posséder depuis longtemps, comment toutefois les légats romains ont protesté, et elle conclut, *loc. cit.*, col. 959 : « Nous vous en prions donc, honorez de votre assentiment le décret porté par nous; et de même que nous nous sommes rangés dans le bien à l'avis de notre chef, que notre chef, à son tour, accorde à ses enfants ce qui convient... Or, afin que vous sachiez que nous n'avons pas agi par haine ou par faveur, mais que nous n'avons obéi qu'à une impulsion divine, nous avons porté tous nos actes à votre connaissance, en vue tant de notre propre justification que de la confirmation et de l'approbation unanime de ce qui a été fait, εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκαταθέσιν. On le voit, c'est pour le 28e canon seulement que la ratification ou plutôt le consentement du pape est demandé, et le concile indique la raison spéciale de cette démarche : le canon avait été adopté contre le gré des légats du saint-siège. Non seulement les Pères de Chalcédoine ne sollicitent point de confirmation pour les décrets dogmatiques, mais, en les excluant de leur requête, ils montrent clairement que, dans leur pensée, ils n'avaient nul besoin d'une confirmation papale.

Du patriarche Anatole nous avons deux lettres adressées à saint Léon et se rapportant à notre sujet. Dans l'une et dans l'autre nous retrouvons la même division que dans la lettre synodique. Celle qu'Hefele allègue et dont il se prévaut est de 454. La seconde partie seule mentionne le concile, et Anatole n'y vise que le 28e canon, moins pour en obtenir une confirmation quelconque que pour se justifier et s'excuser personnellement, *P. L.*, t. LIV, col. 1084 : « Quant à ce qu'a décidé naguère en faveur du siège de Constantinople le concile universel de Chalcédoine, que Votre Béatitude soit persuadée que je n'y suis pour rien. Dès ma plus tendre enfance, j'ai toujours recherché la tranquillité et la paix, aimant à me tenir dans l'ombre et l'humilité. C'est le très respectable clergé de Constantinople, d'accord avec le clergé des contrées circonvoisines et secondé par lui,

qui a tout fait, réservant d'ailleurs à l'autorité de Votre Béatitude toute la ratification et confirmation de son acte, *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati Vestræ Beatitudinis fuerit reservata.* » Si cette lettre ne contient proprement aucune demande de confirmation, il en va différemment d'une autre écrite trois ans plus tôt. *P. L.*, t. LIV, col. 975-984. En 451, Anatole distinguait, lui aussi, très nettement les décrets dogmatiques du concile et le canon 28e, et il traitait successivement ces deux points, en narrateur pour le premier, en solliciteur pour le second. Le passage d'une partie à l'autre est clairement marqué par ces paroles, *loc. cit.*, col. 980 : « Voilà donc comment se sont passées les discussions relatives à la paix ecclésiastique et à la concorde des prêtres dans la vérité de la foi. Mais d'autres affaires réclamaient notre attention... » Ces autres affaires, c'est le fameux canon 28e, dont le patriarche retrace la genèse pour aboutir à cette conclusion : « Et à cause de l'honneur que nous voulons vous rendre, le saint concile et nous, nous vous avons donné connaissance de ce décret, afin d'obtenir de vous approbation et confirmation. Accordez-nous cela, très saint Père, nous vous en conjurons. » Évidemment, Anatole ne songeait pas, lui non plus, à la nécessité d'une confirmation pour les décisions doctrinales votées conciliairement; le contraste entre les deux parties de la lettre de 451 le montre bien.

Les lettres de Marcien intéressant notre question sont également au nombre de deux. La première, écrite en 451, est semblable pour le plan et pour le sens à celles d'Anatole et du concile. L'empereur n'y demandait à Léon que son assentiment au 28e canon. Quant à la question doctrinale, il le félicitait de son heureuse conclusion, et il disait en finissant, *Epist.*, C, *P. L.*, t. LIV, col. 971-972 : « Ainsi tous les points de loi ont été définis selon les désirs de Votre Sainteté... Après de longs débats, l'orthodoxie a triomphé, et conformément à la règle tracée dans le message de Votre Sainteté, tous ont donné leur assentiment à la formule imposée par la vérité. » Un peu plus loin, il ajoutait, marquant nettement lui-même la différence de sujet : « Mais comme il a été statué en outre qu'après le siège apostolique la première place appartiendrait à l'évêque de notre très magnifique ville de Constantinople, qui est appelée la nouvelle Rome, daigne Votre Sainteté donner son assentiment aussi à cette partie, à laquelle se sont opposés ceux qui tenaient votre place au concile. » La conclusion à tirer de cette lettre sera confirmée par l'examen d'une seconde, qui est postérieure de deux ans et dont il est nécessaire de considérer attentivement le texte et les circonstances historiques, si l'on veut en bien saisir la portée. L'empereur écrivant de nouveau à Léon, en 453, *Epist.*, CX, *P. L.*, t. LIV, col. 1017, 1019 : « Nous sommes extrêmement surpris qu'après le concile de Chalcédoine et les lettres que vous ont adressées les vénérables évêques pour vous instruire de tout ce qui s'était fait, on n'a point reçu de Votre Clémence une réponse à lire dans les églises et à porter à la connaissance de tous. Quelques sectateurs obstinés des doctrines perverses d'Eutychès sont induits par votre silence à douter que Votre Béatitude approuve les décisions conciliaires. Daigne donc Votre Sainteté nous faire tenir une lettre par laquelle elle certifie à toutes les Églises et à tous les peuples qu'elle ratifie les actes du saint concile... Qu'elle rende au plus vite un décret montrant très clairement qu'elle confirme le concile de Chalcédoine, afin que ceux qui cherchent de vains subterfuges ne puisssent plus hésiter sur le sentiment de Votre Sainteté. » Ici, c'est manifestement une confirmation formelle et publique des décrets doctrinaux que Marcien demande. Toutefois son désir ne provient nullement de ce qu'il juge cet acte nécessaire à la valeur objective et intrinsèque des décrets, il est uniquement fondé sur des conjonctures particulières et accidentelles : c'est que les hérétiques abusaient de l'opposition du pontife au 28e canon pour le faire passer comme adversaire de tout le concile. Il fallait couper court à ces rumeurs mensongères et funestes, et voilà pourquoi, dans ce cas, une déclaration solennelle paraissait indispensable.

C'est en réponse aux instances de Marcien que Léon publia sa lettre à tous les évêques qui avaient été à Chalcédoine. Elle se présente, elle aussi, comme motivée par les craintes qu'inspiraient l'entêtement et les menées des hérétiques. Il est clair du reste que, si un acte spécial de confirmation eût été imposé par la nature des choses, le pape aurait été en faute pour l'avoir différé pendant deux ans. Mais lui-même a soin de faire remarquer que son intention touchant la question doctrinale avait été suffisamment manifestée pour que nulle autre approbation ne fût nécessaire, *P. L.*, t. LIV, col. 1027-1030 : « Vous savez assurément tous, mes frères, que j'ai embrassé de tout cœur la définition du saint concile qui avait été assemblé à Chalcédoine pour le raffermissement de la foi. Aussi bien quelle raison eussé-je pu avoir de ne pas me réjouir du rétablissement de l'unité de cette foi, moi qui étais affligé de voir la même unité troublée par les hérétiques? Vous auriez pu inférer mon sentiment non seulement du fait de votre très heureuse concorde (accord entre les évêques et les légats du pape), mais aussi de la lettre qu'après le retour de mes envoyés j'ai adressée à l'évêque de Constantinople. Toutefois, de peur que, *par le fait d'interprètes mal intentionnés*, on hésite à douter si j'approuve ce que vous avez unanimement défini au concile de Chalcédoine, concernant la foi, j'ai destiné, pour tous nos frères dans l'épiscopat qui ont assisté à ce concile, cette déclaration écrite, que le très glorieux et très clément empereur voudra bien, par amour de la foi catholique, porter à votre connaissance. Ainsi, chacun, parmi vous comme parmi les fidèles, saura que *j'ai associé mon avis personnel aux vôtres, non seulement par ceux de mes frères qui ont tenu ma place, mais aussi par l'approbation des actes conciliaires*, μὴ μόνον διὰ τῶν ἀδελφῶν μου, ἀλλὰ γὰρ καὶ διὰ τῆς συναινέσεως τῶν συνοδικῶν ὑπομνημάτων τὴν ἐμὴν ὑμῖν ἑνῶσαι γνώμην. » Cette dernière phrase est à noter : elle distingue deux formes d'assentiment ou de confirmation et indique que la première, seule nécessaire en soi, a été donnée durant le concile même et que, si une seconde vient maintenant s'y ajouter, c'est pour fermer plus sûrement la bouche à ceux qui voudraient se tromper et tromper les autres sur la pensée intime du pape. On pourrait observer encore que Léon, dans la lettre que nous analysons, n'emploie jamais les mots *confirmer* et *confirmation*, mais atteste simplement avoir *admis ou embrassé* (*fuisse complexum*, περιπεπλέχεσθαι) la définition, s'en *être réjoui*, y avoir donné son *consentement ou approbation* (συναίνεσις), *avoir associé son avis personnel* à ceux des évêques. Ajoutons que sa lettre antérieure à Anatole, à laquelle il renvoie, dans le passage ci-dessus, comme à une manifestation suffisante de sa pensée, ne mentionne expressément ni confirmation ni consentement; c'est donc du silence même du pape concernant les décrets portés avec le concours et selon le désir de ses légats, qu'on pouvait et devait déduire son assentiment à lui. Ce point, le pape lui-même le met bien en lumière dans une réponse particulière à Marcien, écrite le même jour que la lettre aux Pères du concile. Il y affirme que « les définitions du saint concile de Chalcédoine ont plu au siège apostolique », et il ajoute : « Il n'y avait aucune raison d'en douter, puisque tous ont donné leur assentiment et souscrit à la formule de foi que j'avais émise conformément à la doctrine apostolique et à la tradition des ancêtres. »

En résumé, parmi les documents contemporains du concile invoqués pour la nécessité d'une confirmation subséquente, aucun ne prouve cette nécessité. Bien plus, les principaux fournissent contre elle un argument très solide : les lettres du concile et du patriarche Anatole, ainsi que la première de Marcien, par là même qu'elles ne demandent que l'admission du canon 28e, supposent que les autres décrets conciliaires sont en possession de leur pleine valeur; la seconde lettre de Marcien et la lettre de Léon aux Pères du concile, en motivant par des raisons extrinsèques et contingentes la nécessité d'une approbation subséquente universelle, reconnaissent que, de soi et en général, cette nécessité n'existe pas.

b) Documents postérieurs au concile. — Hefele et les auteurs, théologiens ou historiens, qui partagent son sentiment allèguent aussi des témoignages postérieurs au concile, surtout ceux de saint Gélase. Voici les plus frappants : *Sicut id quod prima sedes non probaverat constare non potuit, sic quod illa censuit judicandum, tota Ecclesia suscepit,* S. Gélase, *Ad episcopos Dardaniæ, P. L.,* t. LIX, col. 67; *hanc* (*synodum*) *fieri sedes apostolica delegavit, factamque firmavit,* S. Gélase, *De anathem. vinculo,* c. I, col. 102; *totum in sedis apostolicæ positum est potestate : ita quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit; quod refutavit habere non potuit firmitatem, loc. cit.,* c. IX, col. 107; *sedes prima et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu.* S. Gélase, *Ad episcopos Dardaniæ,* col. 79. Tous ces textes visent, en effet, tout d'abord le concile de Chalcédoine. Mais qu'en disent-ils et qu'en déduisent-ils? A qui les lit attentivement ils rappellent qu'il y a dans les décisions du concile deux parties, dont une seule a obtenu l'assentiment du pape et possède, par conséquent, force de loi universelle, tandis que l'autre, faute de cet assentiment, est restée lettre morte; ils attestent, en outre, que le saint-siège a *confirmé* (*firmavit*) ce concile et qu'il lui appartient aussi de *confirmer de son autorité* (*sua auctoritate confirmat*) tous les conciles. Mais où est la raison établissant avec certitude qu'il s'agit, dans la pensée de Gélase, d'une confirmation *subséquente?* On la cherche vainement; et l'ensemble des documents conciliaires examinés plus haut suggère bien plutôt, je devrais dire, *impose* l'idée d'une confirmation *antécédente et concomitante.*

Il reste donc acquis que l'histoire du concile de Chalcédoine, qui devait fournir à la théorie de la confirmation formelle subséquente ses principaux arguments, lui est, en réalité, certainement contraire.

5. *IIe concile de Constantinople.* — Le Ve concile n'entre pas en ligne de compte : il avait été, comme le IIe, célébré sans le concours du saint-siège, malgré même le refus opiniâtre de Vigile d'y participer. Ses décrets, que le pape se décida plus tard à accepter, n'étaient pas originairement décrets d'un concile œcuménique.

6. *VIe concile œcuménique.* — Ici, nous serons un peu moins catégorique que par rapport aux conciles précédents. Hefele et ses partisans produisent, en effet, deux arguments qui, sans être nullement péremptoires, ne sont pas dépourvus d'une certaine vraisemblance.

Le premier est contenu dans ce passage de la lettre du concile au pape Agathon Ier, Hardouin, t. III, col. 1633; *P. L.,* t. LXXXVII, col. 1252 : « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par son honorée réponse. » Où nous traduisons confirmer, le texte original grec porte ἐπισφραγίσαι, et d'après cette phrase, les Pères auraient vraiment sollicité du pontife romain un acte spécial de confirmation proprement dite. Mais le demandent-ils comme essentiel à l'autorité souveraine de la condamnation portée contre le monothélisme? Il est impossible de le déduire avec certitude du texte même; il y a plutôt là et dans le contexte des indices contraires : le passage cité affirme absolument que le concile, en union avec le pape, a déjà *proclamé clairement la foi orthodoxe,* et il parle d'une *nouvelle* confirmation; en outre, dans un autre endroit de la même lettre il avait été dit, sans plus de restriction, que la *définition, portée sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et la direction du pontife romain en conformité avec les saints Pères et les conciles œcuméniques antérieurs, traçait sûrement le sentier de la vraie foi.* Mais alors pourquoi la demande d'une *nouvelle* approbation ou confirmation? Peut-être que le concile, en mentionnant Honorius parmi les hérétiques anathématisés, avait conscience de dépasser les instructions transmises par le pape Agathon, qui non seulement n'avait pas condamné son prédécesseur, mais avait vanté la pureté toujours inaltérée de la foi de l'Église romaine. S'il en est ainsi, on conçoit que les Pères du VIe concile aient senti, quant à ce point spécial, la nécessité d'une ratification.

Le second argument d'Hefele est tiré de la réponse de Léon II à l'empereur Constantin Pogonat. Après avoir résumé les faits du concile, le pape poursuit, Hardouin, t. III, col. 1473 : « C'est pourquoi nous admettons et, par notre ministère, ce vénérable siège apostolique admet sans hésitation ni difficulté les définitions du concile et, par l'autorité du bienheureux Pierre, il les confirme, comme fermement et divinement assises sur le roc solide qui est le Christ. De même donc que nous recevons et que nous approuvons les cinq conciles œcuméniques antérieurs, de même et avec un égal respect nous recevons, comme les interprétant et fidèle à leur doctrine, le VIe, célébré naguère dans la cité impériale d'après l'inspiration de Votre Sérénité; et nous le jugeons digne de figurer à côté des précédents, car il a été assemblé, lui aussi, par la grâce de Dieu. » Assurément, la première phrase de ce passage pourrait être prise pour une confirmation proprement dite et solennelle. Et pourtant que signifie cette finale : « *Comme fermement assises par le Seigneur lui-même sur le roc solide qui est le Christ?* » Ne suppose-t-elle pas que les décrets conciliaires tiennent de Dieu leur pleine autorité indépendamment d'une nouvelle intervention papale? Ensuite, pourquoi cette comparaison, qui suit immédiatement : « *De même donc,* etc.? » Elle semble assimiler l'attitude du pape quant au VIe concile à celle observée par lui à l'égard des cinq autres, qu'il ne songe évidemment pas à confirmer. On pourrait enfin ajouter que, du moins dans l'intention et suivant la persuasion de l'empereur, il ne pouvait plus être question de confirmation comme d'un acte nécessaire à la validité des décrets, puisqu'il les avait déjà publiés dans son empire.

Notre conclusion sera donc que, relativement au VIe concile, la théorie de l'approbation formelle a pour elle deux textes plus ou moins probables, mais aucune certitude.

7. *IIe concile de Nicée.* — Les arguments qui ont été produits quant au VIIe concile supposent, comme beaucoup d'autres, une confusion inadmissible entre une *confirmation* proprement dite et des actes qui en diffèrent essentiellement. On a fait état d'abord du motif allégué par le concile lui-même, act. VI, pour rejeter deux conciliabules précédemment réunis par les empereurs iconoclastes Léon et Constantin : ce motif, c'est que *adjutorem non habuerint illius temporis romanum papam vel eos qui circa ipsum sunt sacerdotes, per vicarios ejus nec per encyclicam epistolam, quemadmodum dictat lex conciliorum.* On a voulu tirer parti aussi de ces paroles qu'Hadrien Ier écrivait à Charlemagne, Hardouin, t. IV, col. 819 : *Et ideo ipsam suscepi-*

nus synodum. Nam si eam minime recepissemus et ad suum pristinum vomitum errores fuissent reversi, quis pro tot millium animarum christianarum interitu haberet reddere rationem ante terribile tremendum divini judicis examen, nisi nos solummodo? Mais le premier de ces témoignages affirme simplement qu'il ne peut y avoir de concile œcuménique sans la participation du pape; le second parle expressément de l'acceptation (*suscepimus, recepissemus*) du VIIe concile ou de l'adhésion à ses décisions, et nous n'avons plus à revenir sur la différence entre *adhérer* et *confirmer*.

8. *IVe concile de Constantinople.* — On a prétendu que le VIIIe concile aurait expressément demandé sa confirmation à Hadrien II et que celui-ci aurait accueilli cette requête et notifié la chose directement à l'empereur Basile. La demande serait contenue dans ces lignes de la lettre synodale, Hardouin, t. v, col. 933-935 : *Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventum et universalis hujus atque catholicæ synodi consensum et consonantiam recipiente, prædica eam magis ac veluti propriam, et sollicitius confirma coangelicis præceptionibus et admonitionibus vestris, ut per sapientissimum magisterium vestrum etiam aliis universis Ecclesiis personet et suscipiatur veritatis verbum et justitiæ decretum.* On voit que le concile sollicite vraiment du pape une *confirmation :* mais quelle confirmation? Le mot par lui-même ne le dit pas. En revanche, le contexte nous éclairera peut-être. Remarquons donc que l'on demande à la fois une *publication* et une *confirmation* (*prædica... et confirma*). Le second terme pourrait bien n'être ici qu'un synonyme du premier. Cela paraît d'autant plus vraisemblable que le début de la phrase suppose l'assentiment du pontife déjà acquis et même dû aux actes d'un concile où rien n'a été décidé que d'un commun accord et en union notamment avec les légats romains. Notons encore le moyen indiqué pour la confirmation dont il s'agit : *Coangelicis præceptionibus et admonitionibus,* et son but immédiat : *Ut... etiam aliis universis Ecclesiis personet.* Tous ces indices réunis excluent la confirmation proprement dite, qui ne se fait assurément point par *des recommandations et des avertissements,* tandis qu'ils cadrent parfaitement avec l'idée d'une *promulgation :* le pape, dont les légats avaient représenté tout l'Occident au concile, était naturellement désigné pour publier les décrets conciliaires dans toutes les Églises occidentales, et c'est ce que les Pères le prient de vouloir bien faire.

La lettre d'Hadrien II à Basile le Macédonien, Hardouin, t. v, col. 938-940, ne renferme pas un mot qui implique de la part du premier une intention de confirmation formelle; elle n'affirme même pas le simple assentiment du pape; elle se borne à constater les heureux résultats du concile, *in quo, abdicato pravitatis auctore, definitio rectæ fidei et catholicæ ac paternæ traditionis atque jura Ecclesiæ perpetuis sæculis profutura ac satis idonea fixa sunt et firmata.*

Ainsi, dans aucun des documents relatifs aux huit premiers conciles œcuméniques nous n'avons trouvé la preuve de la nécessité d'une confirmation formelle; au contraire, plusieurs de ces conciles, en présentant leurs décisions comme valables et obligatoires par elles-mêmes, nient implicitement, mais clairement, cette nécessité. Le lecteur remarquera du reste que la plupart des considérations développées par nous valent non seulement contre l'affirmation de principe de Turrecremata et Hefele, mais aussi contre la thèse historique défendue, dans des limites diverses, par Bellarmin, Hurter, Chr. Pesch, Palmieri et d'autres.

Les théoriciens de la confirmation formelle ont essayé encore de tirer argument des conciles et décrets conciliaires qui, rejetés par les papes, n'ont jamais été tenus pour légitimes, et aussi de ceux dont l'autorité n'a été admise dans l'Église que consécutivement à leur reconnaissance par le Saint-Siège. Dans la première catégorie il faut ranger le *Latrocinium Ephesinum* et le 28e canon de Chalcédoine; à la seconde appartiennent le Ier et le IIe conciles de Constantinople. Mais pour expliquer ce double fait corrélatif, il suffit qu'une assemblée œcuménique et des décisions ayant valeur œcuménique n'aient pas été possibles sans la participation ou l'accession du pontife romain; rien ne nous force à en déduire la nécessité d'une confirmation ou plutôt rien ne nous le permet : une confirmation proprement dite suppose un décret conciliaire en due forme, c'est-à-dire porté par un concile œcuménique, par un concile représentant, dans sa constitution et son action même, l'Église universelle. Or, cette condition ne se vérifie pour aucun des cas ci-dessus indiqués.

Si l'histoire des premiers conciles ne prouve pas en faveur de la confirmation subséquente, elle montre clairement qu'à aucun de ceux qui sont réputés œcuméniques dans leur célébration, n'a manqué ce que l'on appelle la confirmation *concomitante,* qui consiste dans une coopération effective du pontife romain. Pour cinq conciles, à savoir ceux d'Éphèse et de Chalcédoine, le IIIe concile de Nicée et le IVe de Constantinople, les documents permettent même d'affirmer une confirmation *antécédente,* c'est-à-dire une décision ferme prise à l'avance par le pape et transmise par lui à l'assemblée conciliaire comme règle obligatoire de ses conclusions et de ses décrets. Ceci a été suffisamment établi plus haut.

IX. Autorité des conciles œcuméniques. — On peut caractériser cette autorité en disant qu'elle est à la fois la plus haute et la plus solennelle qui existe dans l'Église; elle impose des lois disciplinaires universelles et prononce infailliblement sur les questions de foi et de mœurs. Elle n'est point supérieure, mais égale en soi à celle du souverain pontife, de qui cependant elle dépend par plus d'un côté; non seulement la coopération pontificale est un de ses éléments indispensables et essentiels, mais il n'y a que le souverain pontife qui puisse l'actualiser et qui puisse lui donner existence par la convocation formelle; et c'est lui aussi, par conséquent, qui en délimite l'exercice quant à la durée et quant à l'objet. La théorie de la supériorité du concile œcuménique sur le pape et de la possibilité d'en appeler au premier des sentences du second a fait son temps. Née à l'époque malheureuse du grand schisme d'Occident; défendue par Pierre d'Ailly, par Gerson et par les gallicans de l'époque subséquente; adoptée par le concile de Constance, qui essaya, dans les fameux décrets de la IIIe et de la IVe session, de lui donner une sorte de consécration officielle; reprise dans le deuxième article de la *Declaration* de 1682 et dans la troisième proposition du synode de Pistoie, elle a toujours été combattue par la très grande majorité des théologiens et des canonistes. Le saint-siège l'a repoussée, tant par sa pratique constante que par la condamnation formelle des articles de 1682 et des erreurs multiples de Pistoie. Pie VI avait déjà infligé à la thèse du « pontife romain chef ministériel » de l'Église la qualification d'hérétique; et il est clair qu'après la définition de l'infaillibilité pontificale, l'affirmation de la subordination du pape aux conciles dans les matières de foi et de mœurs ne saurait être considérée que comme une hérésie. Mais bien que nullement supérieure en soi à celle du pape, l'autorité d'un concile œcuménique, à cause du nombre, du prestige et des qualités personnelles de ceux qui le composent, peut, dans certains cas, prendre aux yeux des fidèles comme un cachet de splendeur et d'efficacité prépondérantes.

L'autorité suprême est, dans le concile, exercée conjointement par tous les membres. Les évêques conciliairement assemblés constituent autant de juges, de législateurs et de définisseurs. Cette qualité, qu'exprime bien la formule traditionnelle : *Ego N. N. definiens subscripsi,* leur a été solennellement reconnue au concile du Vatican, elle est attestée par ces paroles de la constitution dogmatique *Dei Filius : Sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis,* surtout lorsqu'on les rapproche du commentaire officiel contenu dans les discussions conciliaires. Les évêques ne cessent pas d'être juges et d'agir comme tels quand ils se trouvent en présence d'une question déjà tranchée définitivement par le souverain pontife, sur laquelle donc il n'y a pas lieu à dissentiment; ils sont alors dans la situation de tout juge et de tout tribunal, qui font véritablement acte d'autorité judiciaire en déclarant authentiquement le droit, même lorsque les textes de lois sont absolument clairs et ne laissent place qu'à une seule solution. Il en va ici des conciles par rapport au pape comme il en va d'un concile œcuménique par rapport à un concile œcuménique antérieur, quand un point défini par celui-ci est réadmis en discussion et défini à nouveau par celui-là. Ainsi la vérité du *Filioque* et la primauté suprême et universelle du pontife romain avaient été définies, puis publiquement professées par les Grecs, au IIe concile de Lyon, Denzinger, *Enchiridion,* n. 382, 389, et l'examen de ces deux points fut cependant repris au concile de Florence, pour aboutir à une nouvelle définition de l'un et de l'autre, Denzinger, n. 586, 589; de même, le dogme de la transsubstantiation, défini au IVe concile de Latran, fut encore une fois discuté et défini dans la XIIIe session du concile de Trente. Saint Léon, en communiquant au concile de Chalcédoine une sentence irréformable de condamnation contre Nestorius, inculquait à la fois et le devoir absolu de soumission des évêques et leur droit de ne se prononcer et de juger qu'en connaissance de cause. Quant au premier, qu'on relise sa lettre aux Pères du concile, voir col. 654. Quant au second, il l'affirmait tout aussi nettement en écrivant à Théodoret, *P. L.,* t. LIV, col. 1048 : « La vérité elle-même brille d'un plus pur éclat et se grave plus profondément quand cet examen (épiscopal) vient ensuite confirmer ce que la foi avait enseigné d'abord. En résumé, la dignité du ministère sacerdotal resplendit vivement chaque fois que l'autorité des supérieurs est respectée de telle façon que la liberté des inférieurs n'en souffre aucun détriment. »

Pour un concile appelé à se prononcer sur un point déjà réglé souverainement par le pape, l'acte même du pape est un des éléments de la cause, une des données qui devront servir de base à son étude et à son verdict. Fût-il seul, il suffirait; mais il n'est pourtant pas le seul à prendre en considération. Il est possible et convenable de rechercher en outre sur quels témoignages scripturaires et traditionnels repose la vérité définie, quelle lumière elle emprunte aux faits historiques ou quelles difficultés elle y rencontre, quelle place elle occupe dans l'ensemble du dogme et quels rapports harmonieux la rattachent à d'autres vérités révélées, etc. Voilà pourquoi et en quel sens les théologiens reconnaissent au concile, dans ce cas, non le droit d'examen *dubitatif,* mais le droit d'examen approbatif ou confirmatif.

X. Valeur doctrinale des chapitres et des canons. — Plusieurs conciles, notamment le concile de Trente et le concile du Vatican, ont rendu leurs décisions doctrinales, partie sous forme positive, partie sous forme négative; ils distinguent des *chapitres,* consacrés à l'exposé de la véritable doctrine, et des *canons,* où sont condamnées les erreurs contraires, ramenées à leur formule la plus breve et la plus synthétique. Il y a lieu de se demander si les chapitres et les canons se présentent à nous avec la même autorité. M. Vacant a très bien traité cette question dans ses *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. I, p. 41-44. Voici la substance de ses conclusions.

Avant de répondre à la question posée, il convient de rappeler un triple principe théologique. D'abord, l'ampleur et le sens d'une définition se mesurent à l'intention de celui qui la porte; c'est donc de cette intention qu'il faut s'enquérir avant tout. Ensuite, une vérité peut nous être enseignée par l'Église soit comme étant de foi catholique, soit simplement comme certaine, vraie, etc.; et de même une erreur peut être condamnée par elle soit comme hérétique, soit seulement comme fausse, téméraire ou méritant une autre censure théologique inférieure. Dans tous ces cas, le jugement définitif de l'autorité suprême est infaillible et exige des fidèles un assentiment absolu; il n'oblige cependant pas toujours de la même façon ni sous les mêmes peines. Lorsqu'une vérité est proposée comme de foi catholique, on doit la tenir pour divinement révélée, et cela sous peine d'hérésie; si elle est simplement proposée comme certaine, on doit la tenir pour telle sous peine de péché. La condamnation d'une proposition comme hérétique équivaut à l'affirmation de la proposition contradictoire comme de foi catholique; mais nulle autre condamnation n'a cette équivalence. Voir t. II, col. 2105-2106. Un troisième principe qu'il importe de ne point perdre de vue, c'est que, dans toute définition, la substance seule tombe sous la garantie du privilège de l'infaillibilité.

En tenant compte de ces remarques préliminaires, nous disons :

Dans les canons, un concile veut condamner comme hérétiques les erreurs qu'il regarde comme telles. Il ne peut exister aucun doute sur ce point, étant donné l'anathème qui accompagne chaque canon. Chacun de ces canons constitue donc une définition infaillible et de foi catholique. On ne saurait en contredire aucune partie essentielle sans tomber dans l'hérésie.

Quant aux chapitres doctrinaux, ils contiennent, eux aussi, un enseignement qui, imposé à tous par l'autorité suprême comme expression de la tradition constante et comme dogme obligatoire de la foi, est conséquemment infaillible. Les formules qui y sont employées le montrent clairement. Citons seulement quelques échantillons. Le concile de Trente dit, en tête des chapitres sur la justification, sess. VI, *De justificatione, procem. : Sacrosancta synodus exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam Christus Jesus docuit, apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo ne deinceps audeat quisquam aliter credere, prædicare, docere;* et il clôt ainsi son exposé doctrinal, sess. VI, *De justificatione,* c. XVI : *Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, justificari non poterit, placuit sanctæ synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.* De même, à propos de la doctrine touchant la communion sous les deux espèces et touchant la communion des enfants, le concile formule cette sévère défense, sess. XXI, *De com. sub utraque specie et parvul., proœm. : Quapropter cunctis Christi fidelibus interdicit, ne posthac de iis aliter credere, vel docere, vel prædicare audeant quam est his decretis explicatum atque definitum.* Des déclarations analogues accompagnent les chapitres doctrinaux concernant d'autres matières.

Et ce qui est vrai et prouvé des chapitres du concile de Trente est également vrai et manifeste des chapitres du concile du Vatican. Prenons ici, par exemple, la constitution *Dei Filius,* et jetons les yeux sur le com-

mencement de chaque chapitre. Le Ier débute ainsi : *Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum*, etc.; le IIe porte : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum*, etc.; le IIIe s'exprime d'une façon identique : *Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem*, etc.; enfin, nous trouvons une formule semblable en tête du IVe : *Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis*, etc.

Ajoutons que l'introduction générale de la constitution indique nettement, de la part du concile, l'intention d'exposer dans les chapitres la doctrine véritable et de stigmatiser dans les canons les hérésies qui la contredisent. Il en résulte que chapitres et canons se complètent mutuellement, qu'ils forment une définition en partie double : positive dans les chapitres, négative dans les canons, mais infaillible dans les uns et les autres. Voici les paroles de l'introduction : « Suivant en cela la voie tracée par nos prédécesseurs, dit Pie IX, nous n'avons jamais cessé d'excercer notre suprême charge apostolique en enseignant et défendant la vérité et en réprouvant les doctrines perverses. Et maintenant, nos frères les évêques du monde entier jugeant avec nous, réunis qu'ils sont dans le Saint-Esprit, par notre autorité, en un concile œcuménique, nous appuyant sur la parole de Dieu telle qu'elle est dans l'Écriture et dans la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Église catholique, qui la garde comme un dépôt sacré et l'expose dans son sens véritable, nous avons décidé de professer et de déclarer à la face de tous, du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire de Jésus-Christ, et de proscrire et condamner en même temps les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que Dieu nous a confié. » La distinction marquée dans ces lignes entre l'enseignement de la doctrine véritable et la proscription des erreurs contraires vise assurément les chapitres et les canons qui vont suivre. Ceci confirme donc les formules expresses que nous avons citées, et concourt avec elles à démontrer que les chapitres constituent un enseignement proposé par le pape et le concile comme obligatoire pour toute l'Église et conforme à la tradition; qu'ils contiennent, par conséquent, un enseignement infaillible.

Mais ici une remarque s'impose. L'enseignement des chapitres est positif et accompagné de preuves et d'éclaircissements, tandis que les canons se réduisent à la formule brève et ramassée des hérésies qu'ils frappent. Aussi les enseignements de foi catholique sont-ils moins nettement circonscrits dans les chapitres que dans les canons. Les premiers, à la différence des seconds, renferment, à côté de la substance de la définition, des considérants et des arguments qui ne s'y rattachent que comme parties accidentelles et qui ne sont donc pas compris dans l'objet de l'infaillibilité. Il en résulte qu'on doit, dans chaque chapitre, distinguer trois éléments divers : 1° les enseignements qui sont proposés comme de foi catholique; 2° les enseignements qui sont proposés à notre croyance, mais sans l'être comme de foi catholique; 3° les affirmations qui ne sont pas proposées à notre croyance, mais qui motivent et accompagnent les enseignements. Or, les chapitres sont infaillibles dans tous les enseignements qu'ils nous proposent comme étant la doctrine de l'Église, qu'ils en fassent ou non des dogmes de foi catholique; mais ils ne sont pas infaillibles, par eux-mêmes, dans les affirmations qui sont données en preuves ou autrement, sans être proposées comme la doctrine de l'Église.

XI. Unanimité morale. — Il ne viendra à l'idée de personne de supposer que les décrets d'un concile, pour être valables, doivent être votés à l'unanimité absolue et mathématique. En pratique, la condition seraient presque toujours irréalisables, elle rendrait donc les conciles non seulement inutiles, mais dangereux et nuisibles, puisqu'ils ne pourraient qu'engendrer de stériles agitations. L'histoire nous apprend qu'elle n'a jamais été exigée et que le plus souvent, sinon toujours, les décrets des conciles ont été rendus malgré l'opposition d'un ou de plusieurs évêques.

Des considérations analogues excluent la nécessité d'une *unanimité morale*, sans compter que cette formule est si vague, qu'en la prenant pour règle on ouvrirait fatalement la porte à des doutes et à des difficultés insolubles. Mise en avant par le parti des mécontents pendant le dernier concile œcuménique, reprise, ensuite par les « vieux-catholiques », la théorie de l'unanimité morale a été facilement réfutée, au nom de l'histoire, de la tradition, des principes juridiques et rationnels, non seulement par les théologiens et les canonistes catholiques, mais par des juristes tels qu'Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 74, et par des protestants tels que le savant Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechtes*, t. III, p. 615. Il en est des conciles comme de toutes les assemblées délibérantes : les questions y sont validement tranchées par la majorité des membres. Soutenir le contraire, c'est vouloir que la minorité ait plus de droits que la majorité. Ultramontains et gallicans, jusqu'au concile du Vatican, s'accordaient à repousser cette prétention comme déraisonnable. Bellarmin ne faisait qu'énoncer une règle universellement admise quand il écrivait, *De conciliorum auctoritate*, l. II, c. XI : *Est autem verum decretum concilii, quod fit a majore parte; alioqui nullum esset legitimum concilii decretum, cum semper aliqui dissentiant*. Le cardinal de la Luzerne, que M. Ollivier appelle « une des lumières du gallicanisme pur », n'hésite pas à approuver cette doctrine, *Sur la déclaration de 1682*, c. XX, a. 3, n. 24 : « L'unanimité, dit-il, n'est jamais nécessaire à la décision, c'est la majorité qui fait loi. » Le contraire ne résulte pas de la fameuse maxime de Vincent de Lérins, *Commonit.*, c. II, *P. L.*, t. L, col. 640 : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum*. Personne ne conteste cette vérité; mais qui déterminera, en cas de doute, ce qui a été cru toujours, partout et par tous? Sera-ce la minorité ou bien la majorité? Si dès qu'une minorité proteste, il ne peut y avoir une décision de foi, tout le *Credo* catholique s'écroule, car il n'y a pas un seul de ses articles qui n'ait été contesté par de fortes minorités; celle des ariens, à un moment, a été d'une telle importance, qu'on a pu craindre qu'elle ne devînt la majorité. Il est vrai qu'à Trente le pape avait recommandé de ne pas faire de définition à moins d'un accord à peu près unanime; toutefois l'archevêque de Zara, qui nous rapporte cette défense, la blâme comme une condescendance de nature à créer un fâcheux précédent et à détruire l'ancienne règle conciliaire. Du reste, cette dérogation momentanée à la règle en démontre l'existence : si la discipline normale des conciles était qu'on y procédât par la quasi-unanimité des voix, Pie IV n'aurait pas été obligé d'imposer exceptionnellement cette condition dans une hypothèse particulière. Si en fait, dans la plupart des conciles, les décisions dogmatiques ont presque toujours été prises à de fortes majorités, qui approchaient de l'unanimité, c'est que les dissidents obstinés s'étaient retirés ou n'étaient pas venus. A Trente, supposez les luthériens présents, quelle décision aurait obtenu l'unanimité? En leur absence, des raisons de prudence conseillèrent de ne traiter que les matières sur lesquelles l'accord était certain, dans la crainte de fournir des prétextes de résistance ou de mépris à des adversaires aux aguets; à cette époque, il était nécessaire de ranger l'Église en bataille sous une enseigne commune,

en face d'une hérésie récente dont certaines prétentions trouvaient un appui auprès des princes séculiers.

La thèse de l'unanimité morale ne repose sur aucun fondement sérieux. Mais on peut aller plus loin, et le P. Wernz, *Jus decretal.*, t. II, p. 1074, à la suite de Phillips, de Bouix, de Mazzella, ajoute que, dans certaines conjonctures, les décrets de la minorité, de la *minor et sanior pars*, qui aurait pour elle ou à laquelle viendrait se joindre le suffrage du souverain pontife, seraient de *véritables décrets conciliaires*. En effet, dit cet auteur, il n'est pas impossible que la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à quelques membres seulement, représente l'Église universelle mieux et plus adéquatement que la majorité opposée : ce serait le cas, par exemple, si la première était formée d'évêques des différentes parties de la catholicité, tandis que la seconde appartiendrait exclusivement ou presque exclusivement à une même contrée ou à un même continent; d'ailleurs, la vraie et légitime représentation de l'Église universelle est nécessairement du côté du pape, puisque là se trouve, avec le collège épiscopal, son chef suprême, le centre et le fondement de l'unité, l'unique partie essentielle du corps mystique du Christ. Qu'une décision portée dans ces conditions ait force de loi œcuménique, cela n'est point douteux, car elle s'appuierait en particulier sur l'autorité du pape, lequel pourrait toujours, absolument parlant, même sans le concours d'aucun autre évêque, trancher souverainement toutes les questions et commander à tous les chrétiens. Seulement, il reste peut-être permis de se demander si la loi ainsi décrétée serait bien, suivant l'appréciation et la façon de parler communes, l'expression d'une volonté de l'assemblée épiscopale comme telle, si donc elle mériterait d'être appelée loi *conciliaire* plutôt que loi *pontificale*. Mais, on le comprend, la question, réduite à ces termes, n'est plus qu'une question de mot. Cf. Mazzella, *op. cit.*, p. 805; Wernz, *loc. cit.*, p. 1076.

XII. Nécessité des conciles œcuméniques. — Les conciles œcuméniques ne sont pas nécessaires à l'Église, j'entends d'une nécessité absolue, d'une nécessité pure et simple. La raison théologique, comme l'histoire, nous le dit. L'Église possède dans la primauté du pontife romain l'organe à la fois ordinaire et essentiel de l'autorité suprême, et cet organe a par lui-même puissance et grâce pour décider toutes les questions, pour porter des lois universelles, pour parer à toutes les difficultés. Pendant les trois premiers siècles de son existence, c'est-à-dire jusqu'en 325, l'Église n'a pas eu de concile œcuménique. Ce fait n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, la conséquence forcée de la situation précaire où elle se trouvait alors et des persécutions qu'elle subissait; car il s'est reproduit au moyen âge et à l'époque moderne : plus de deux siècles et demi (870-1125) se sont écoulés entre le VIII[e] concile œcuménique et le IX[e]; plus de trois siècles (1563-1870) séparent le concile de Trente du concile du Vatican.

Plusieurs auteurs admettent, il est vrai, une *institution divine* des conciles œcuméniques; ainsi font Suarez, *De legibus*, l. X, c. II, n. 16; Schmalzgrueber, *Jus eccles. universum, proœm.*, n. 311 sq.; Wernz, *op. cit.*, t. II, p. 1864. Mais cette affirmation, comme ils l'expliquent eux-mêmes, ne veut dire autre chose sinon que le corps épiscopal, avec et sous le pontife romain, est la continuation voulue par le Christ du collège apostolique ayant Pierre à sa tête, et que le concile œcuménique est une expression parfaite du corps épiscopal. Rien ne prouve d'ailleurs que le corps épiscopal, pas plus que le collège apostolique, ait reçu, pour certaines époques et pour certaines circonstances déterminées, la consigne de n'agir qu'en se réunissant et en associant ses membres dans une opération visiblement commune. On ne peut pas même dire que les papes soient liés en ceci par le décret de la XXXIX[e] session du concile de Constance, décret qu'eux-mêmes ont approuvé et qui imposait un concile œcuménique tous les dix ans : les papes, à proprement parler, ne sont jamais liés, ils ne sauraient être liés par les décrets d'un concile, comme ils ne sauraient l'être par leurs propres décrets; dépositaires d'un pouvoir suprême inaliénable et immuable, qu'ils tiennent directement du divin fondateur de l'Église, ils jouissent comme tels d'une liberté que rien n'est capable d'enchaîner, ils peuvent toujours en reprendre le plein exercice. Du reste, quant au décret de Constance, l'expérience en montra vite l'inopportunité et les dangers, et les papes ont été bien inspirés en le laissant tomber en désuétude.

D'autre part, il est évident que des assemblées universelles du corps épiscopal sont souvent fort utiles, que même, dans certaines conjonctures, elles deviendront indispensables pour assurer efficacement la répression des erreurs ou des abus, le triomphe du droit et de la vérité. Il peut arriver qu'en fait l'autorité légitime et souveraine du pape soit méconnue, au moins pratiquement, qu'elle ne parvienne donc pas à elle seule à réaliser l'unité doctrinale et disciplinaire qui est son but propre. Historiquement, les conciles œcuméniques prennent presque tous place dans des temps et des milieux particulièrement troublés, à des moments où les droits du pouvoir central sont moins respectés et ses avertissements moins écoutés, où les esprits sont travaillés par des ferments de révolte qui rendent leur obéissance plus difficile et plus problématique. Si, dans des circonstances semblables, les évêques du monde entier ont été appelés à délibérer et à statuer d'un commun accord avec le pasteur suprême, chacun d'eux acceptera plus facilement, plus joyeusement, des décisions qui seront en partie son œuvre et dont il aura mieux pénétré les raisons, il les prendra plus sûrement et plus vivement à cœur, il les appliquera plus sagement, il les publiera, les exécutera et les recommandera plus ardemment; et tous les fidèles, même ceux auxquels ces décisions déplairaient, ne manqueront pas d'être plus profondément impressionnés par des enseignements ou des préceptes émanant de ce corps vénérable et sage qu'est l'épiscopat catholique. Que s'il s'agit spécialement de décrets disciplinaires, on comprend encore mieux le rôle important et jusqu'à un certain point nécessaire que joueront dans leur préparation et leur rédaction les évêques des différentes contrées. Qui, en effet, pourrait aussi bien qu'eux renseigner sur les besoins divers de leurs diocèses, sur les abus à éliminer, sur les mesures et les remèdes qui, adaptés au tempérament et aux usages locaux, ont plus que d'autres chance d'être efficaces? A tous ces points de vue, un concile apparaîtra quelquefois non seulement comme le moyen le mieux approprié, mais comme le seul approprié au but à poursuivre. Dans ce sens, on doit dire que les conciles œcuméniques peuvent être nécessaires d'une nécessité relative, d'une nécessité, non pas fondée immédiatement sur la constitution organique de l'Église, mais résultant de l'obligation qui s'impose à l'Église elle-même, qui s'impose donc aussi aux papes, de tendre, dans chaque cas, à la sauvegarde de la vérité et à la réalisation du bien par la meilleure voie possible. Cf. Palmieri, *op. cit.*, p. 691 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 809 sq.

XIII. Série chronologique des conciles œcuméniques. — On compte généralement dix-neuf conciles œcuméniques. Nous en donnerons la liste, avec une brève caractéristique de chacun. Pour les détails, voir les différents noms propres Chalcédoine, Constantinople, etc.

1° *Le concile de Nicée*, en 325, réuni par Constantin, sous le pontificat de saint Sylvestre. Trois cent dix-huit évêques y assistent. Il définit contre Arius la consubstantialité du Verbe, laquelle trouve ses plus élo-

quents défenseurs dans les évêques Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre et dans Athanase, diacre d'Alexandrie. Il sanctionne en outre solennellement les privilèges des trois sièges patriarcaux de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche. Enfin, il étend à toute l'Église la coutume de l'Église romaine, quant à la date de la célébration de la fête de Pâques.

2° *Le Ier concile de Constantinople*, en 381, sous le pape Damase et l'empereur Théodose le Grand. Cent cinquante évêques y prennent part, et contre Macédonius de Constantinople et Marathonius de Nicomédie ils affirment la divinité du Saint-Esprit, en adoptant une formule du symbole où au texte de Nicée ont été ajoutés ces mots : τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. En soi et en vertu de sa convocation et de sa célébration, ce concile n'était qu'un concile général de l'Orient; le pape n'y avait été ni associé ni invité. Ce n'est que par la reconnaissance et l'adhésion ultérieure de l'Église universelle qu'il a acquis le rang et l'autorité de concile œcuménique. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 47.

3° *Le concile d'Éphèse*, en 431, sous le pontificat de Célestin Ier et le règne de Théodose le Jeune. Il définit contre Nestorius et ses partisans l'unité de personne dans le Christ et la maternité divine de Marie, en consacrant l'appellation de θεοτόκος. Denzinger, n. 73 sq.

4° *Le concile de Chalcédoine*, en 451, saint Léon le Grand gouvernant l'Église et Marcien l'empire. C'est le complément du précédent. Il condamne l'eutychianisme, qui tombait dans l'excès contraire au nestorianisme, puisqu'il méconnaissait la distinction dans le Christ de deux natures parfaites. Entre tous les conciles œcuméniques de l'Orient, celui-ci prime par le nombre de ses membres, qui s'éleva à 630. Nous avons dit plus haut, voir col. 658, ce qu'il faut penser de son 28e canon, attribuant au patriarche de Constantinople la première place après celui de Rome. Voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2190-2208.

5° *Le IIe concile de Constantinople*, réuni en 553 par l'empereur Justinien, condamne, comme entachés de nestorianisme, les Trois-Chapitres, c'est-à-dire Théodore de Mopsueste et ses ouvrages, les écrits de Théodoret de Cyr contre saint Cyrille et contre le concile d'Éphèse, la lettre d'Ibas d'Édesse au Persan Maris. Célébré sans la participation, malgré même l'abstention intentionnelle et l'opposition du pape Vigile, il est devenu œcuménique seulement par l'accession subséquente du pontife, que des raisons d'opportunité et de prudence en avaient d'abord tenu éloigné.

6° *Le IIIe concile de Constantinople*, en 680, condamne le monothélisme, ses défenseurs et ses fauteurs, et, parmi ces derniers, Honorius, coupable de négligence dans la répression de l'erreur. C'est sous le pape Agathon Ier qu'il avait été convoqué, et c'est Agathon qui y avait délégué des représentants de l'Église romaine; mais c'est son successeur Léon II qui approuva le décret conciliaire en l'interprétant quant à Honorius dans le sens indiqué.

7° *Le IIe concile de Nicée*, en 787, sous la régence de l'impératrice Irène et le pontificat d'Hadrien Ier. D'abord réuni à Constantinople, puis transféré à Nicée à cause des troubles suscités dans la capitale par les iconoclastes, il se prononce pour le culte des images, mais en distinguant avec soin, d'après la tradition, ce culte de vénération, τιμητικὴ προσκύνησις, du culte d'adoration, ἀληθινὴ λατρεία, qui n'est dû qu'à Dieu, et en le marquant comme essentiellement relatif au prototype. Denzinger, n. 243 sq.

8° *Le IVe concile de Constantinople*, en 869-870, prononce, conformément aux instructions précises d'Hadrien II et avec l'appui de l'empereur Basile le Macédonien, la déposition de l'usurpateur Photius.

9° *Le Ier concile de Latran* ouvre la série des conciles œcuméniques d'Occident, en 1123. Il approuve et proclame solennellement, touchant les investitures ecclésiastiques, l'arrangement intervenu entre le pape Calixte II et l'empereur Henri V et connu sous le nom de *concordat de Worms* ou de *pactum Calixtinum*; il engage en outre les princes chrétiens à se croiser pour la délivrance de la Terre Sainte.

10° *Le IIe concile de Latran*, en 1139, sous Innocent II, condamne les menées schismatiques de plusieurs antipapes, ainsi que les erreurs d'Arnaud de Brescia, et il édicte des mesures en vue de faire régner la continence dans le clergé.

11° *Le IIIe concile de Latran*, en 1179, sous Alexandre III, condamne les cathares. Il règle aussi le mode d'élection des papes, en déclarant validement élu le candidat qui aura réuni les deux tiers des voix des cardinaux, et il met ainsi fin aux compétitions et aux déchirements provoqués ou favorisés par Frédéric Barberousse.

12° *Le IVe concile de Latran*, en 1215, sous Innocent III, porte la marque du grand pontife qui l'a convoqué; c'est l'un des plus importants dont l'histoire fasse mention. Il condamne les albigeois et les vaudois, décide l'organisation d'une croisade, revise et fixe la législation ecclésiastique sur les empêchements de mariage; enfin, il impose à tous les fidèles l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale, double prescription dont chacun comprend et dont l'expérience a montré les avantages.

13° *Le Ier concile de Lyon*, en 1245, sous Innocent IV, porte une sentence de déposition contre l'empereur Frédéric II, usurpateur des biens et oppresseur de la liberté de l'Église, règle la procédure des jugements ecclésiastiques et décrète l'envoi de secours aux chrétiens orientaux.

14° *Le IIe concile de Lyon*, convoqué en 1274 par Grégoire X, rétablit une première fois, à la demande de Michel Paléologue, l'union avec les Grecs, qui reconnaissent, outre la vérité et la légitimité du *Filioque*, la primauté du pape ainsi que le droit d'appel à son tribunal suprême. Il prend de nouvelles mesures en vue d'une croisade.

15° *Le concile de Vienne*, en 1311-1312, sous Clément V, décide la suppression de l'ordre des templiers, condamne la secte des dulciniens, insiste encore sur la nécessité d'une expédition contre les Turcs.

16° *Le concile de Florence*, assemblé par Eugène IV, a duré six ans, de 1439 à 1445, avec cette particularité que, pendant les deux dernières années, il siégea en réalité à Rome. Il avait été précédé d'un essai fort laborieux à Ferrare dès 1438. Ses deux principaux objectifs étaient la réforme de l'Église et un nouvel essai de réconciliation des Grecs de Constantinople. Ceux-ci rentrèrent en effet une seconde fois dans le giron catholique; et leur retour fut suivi de celui des Arméniens, en 1439, des Jacobites, en 1442, des Mésopotamiens d'entre le Tigre et l'Euphrate, en 1444, des Chaldéens ou Nestoriens et des Maronites de l'île de Chypre, en 1445.

17° *Le Ve concile de Latran*, convoqué par Jules II, en 1512, et continué par son successeur Léon X jusqu'en 1517. Il avait pour but primaire la réforme du clergé et des fidèles; mais, soit à cause du petit nombre de ses membres (environ une centaine de prélats, dont la plupart Italiens), soit par suite d'autres circonstances, il laissa le gros de cette tâche à celui qui devait venir ensuite. Il publia pourtant quelques décrets concernant les nominations aux charges ecclésiastiques, le genre de vie des clercs et des laïques, les moyens de prévenir les abus des exemptions, les taxes à percevoir, etc.

18° *Le concile de Trente*, convoqué par Paul III et ouvert dans cette ville en 1545, transféré deux ans plus

tard à Bologne, suspendu bientôt après, réinstallé à Trente par Jules III en 1551, interrompu de nouveau l'année suivante, repris enfin sous Pie IV en 1562 et heureusement terminé en 1563, est célèbre par tout ce qu'il a fait pour opposer une véritable et sage réforme de l'Église aux excès et aux innombrables erreurs de la pseudo-réforme protestante. Les décrets dogmatiques et disciplinaires portés dans ses vingt-cinq sessions sont à la fois trop connus, trop nombreux et trop importants pour être ici résumés ou analysés en quelques lignes. Voir TRENTE (*Concile de*).

19° *Le concile du Vatican,* réuni par Pie IX, inauguré le 8 décembre 1869 et suspendu le 20 octobre 1870, n'a pu tenir que quatre sessions, qui ont toutefois été aussi fécondes que laborieuses. On lui doit deux constitutions dogmatiques d'une portée capitale : la constitution *Dei Filius,* solennelle condamnation des négations radicales de notre époque contre la foi et la révélation, et la constitution *Pastor æternus,* qui définit, outre la primauté ecclésiastique divinement instituée dans l'apôtre saint Pierre et perpétuée de droit divin dans les pontifes romains, l'infaillibilité personnelle de ceux-ci lorsqu'ils enseignent *ex cathedra.* Cf. Funk, *Histoire de l'Église,* trad. Hemmer, 2e édit., Paris, 1895, passim.

Beaucoup d'auteurs comptent *vingt* conciles œcuméniques, parce qu'ils rangent dans ce nombre le concile de Constance. On doit, en effet, le considérer comme tel pour sa dernière partie, celle qui suivit l'élection de Martin V et qui embrasse quatre sessions, de la XLIIe à la XLVe. Sur son caractère antérieurement à la XLIIe session, on n'est nullement d'accord. Ceux qui tiennent Jean XXIII pour le pape légitime pensent conséquemment que le concile avait été régulièrement convoqué comme œcuménique, mais qu'il cessa de l'être après sa IIe session, par suite du départ de Jean XXIII. Ceux qui, peut-être avec plus de raison, prétendent que Grégoire XII était resté le pape véritable, remarquent qu'il ne s'associa au concile qu'à partir de la XIVe session, pendant laquelle il se démit volontairement du pontificat; ils en concluent que l'assemblée acquit alors seulement l'œcuménicité et qu'elle la perdit presque aussitôt, l'Église étant restée sans chef visible jusqu'à l'élection de Martin V. Dans une hypothèse comme dans l'autre, le concile de Constance était acéphale et certainement non œcuménique dans ses fameuses sessions IIIe, IVe et Ve, où il décréta que le concile, à moins de motifs raisonnables et jugés tels par lui-même, ne pouvait être ni dissous ni transféré avant d'avoir mis fin au schisme et réformé l'Église dans sa tête et dans ses membres; qu'il tenait ses pouvoirs immédiatement de Jésus-Christ, et que tout chrétien, même le pape, lui devait obéissance en tout ce qui ressortissait à sa mission conciliaire. D'ailleurs, ces décrets, qui ont acquis une triste célébrité, que le conciliabule de Bâle a repris en les aggravant, que l'assemblée de 1682 a de nouveau préconisés, ne furent jamais approuvés ni par les papes ni par l'Église universelle; caducs dès leur origine, ils le sont toujours restés. Cf. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne, 1886, t. VI, p. 201 sq.; Salembier, *Le grand schisme d'Occident,* Paris, 1900, p. 313 sq. Voir CONSTANCE (*Concile de*).

Envisagés au point de vue spécial de leurs éléments et surtout de l'influence exercée sur eux par le pouvoir séculier, les vingt conciles œcuméniques énumérés ci-dessus, se ramènent à trois groupes naturels, selon la remarque du P. Wernz, *loc. cit.,* p. 1065-1068.

Les huit premiers se tinrent en Orient et s'occupèrent exclusivement d'erreurs ou d'agitations religieuses, nées dans les contrées orientales; presque tous les évêques qui y assistèrent étaient orientaux; l'Occident n'y était guère représenté que par les légats du pape. En somme, à en considérer l'occasion et la composition, ils pouvaient être regardés et ils étaient de fait regardés comme des conciles de l'empire romain, dont la paix et la tranquillité étaient directement en cause. De là cette part prépondérante et anormale prise par les empereurs dans leur convocation, leur direction, leur publication et approbation, sans que l'histoire relève traces de protestation, du moins bien caractérisée.

Au début du haut moyen âge, après les premiers germes de schisme jetés par Photius et développés par ses successeurs, deux siècles et demi s'écoulèrent sans concile œcuménique (870-1125). Avec le Ier concile de Latran s'ouvre une seconde série, qui s'étend jusqu'au concile de Trente inclusivement et qui présente une physionomie assez nouvelle. Non seulement ces conciles se célèbrent tous en Occident et sont composés en très grande majorité d'évêques du rite latin, mais l'action souveraine et indépendante du chef de l'Église s'y manifeste d'une façon plus éclatante : c'est le pontife romain qui les convoque directement; le plus souvent aussi il les préside et les dirige en personne et, dans ce cas, les décrets conciliaires prennent même la forme extérieure de constitutions pontificales, rédigés qu'ils sont au nom du pape avec adjonction de la clause *sacro approbante concilio.* Toutefois, grâce à la bonne entente des deux puissances, les princes séculiers sont admis à assister ou à se faire représenter au concile avec voix consultative ou certains privilèges honorifiques. Au IIe concile de Latran, nous constatons la présence personnelle du roi Conrad III; au Ier concile de Lyon, celle de Baudouin II et de saint Louis; au concile de Vienne, celle des rois de France, d'Angleterre et d'Aragon; au concile de Florence, celle de Jean Paléologue; au Ve de Latran, celle de Maximilien Ier. Le concile de Trente resta fidèle à ces traditions, en s'efforçant d'agir d'accord avec les princes catholiques, surtout avec l'empereur Charles-Quint, et en accueillant leurs vœux dans la mesure du possible.

Le concile du Vatican a offert ceci de particulier, qu'aucun souverain catholique n'a été autorisé à profiter de la faculté de s'y faire représenter officiellement et que plusieurs ont montré à son égard plus de défiance que de dispositions amicales.

Pour les principes théologiques : Bellarmin, *Controversiæ christianæ fidei,* tr. *De conciliis et Ecclesia;* Ladvocat, *Tractatus de conciliis in genere,* Caen, 1769; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice,* 2e édit., Prato, 1891; Mazzella, *De religione et Ecclesia,* 4e édit., Rome, 1892; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. I, *Institutiones propædeuticæ ad sacram theologiam,* Fribourg-en-Brisgau, 1894; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* 3e édit., Inspruck, 1880; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 1873, t. I; Heinrich, *Dogmatische Theologie,* 1876, t. II; L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* Rome, 1900, t. III; A. Vacca, *De concilio generali* (thèse), Alger, 1891.

Pour la partie canonique : Devoti, *Institutiones canonicæ,* t. I, proleg., c. III; Philipps, *Kirchenrecht,* t. II; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechtes,* t. III; Bouix, *De papa, ubi et de concilio œcumenico;* Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* vo *Concilium;* Wernz, *Jus decretalium,* t. II, *Jus constitutionis Ecclesiæ catholicæ,* Rome, 1899; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. I; D. Bouix, *Du concile provincial,* in-8°, Paris, 1850. Voir aussi l'*Introductio seu apparatus ad sacrosancta concilia,* de la réédition de Mansi, in-fol., Paris, 1903; elle contient sept traités relatifs aux conciles : ceux de Jacobatius, de Delphinus, de Donatus, de Mantua-Bonavitus, de Fabullotus, de Carranza et de Pierre de Monte Monarchia.

Pour l'histoire : P. de Corialones, *Summa conciliorum omnium,* in-fol., Anvers, 1623; Carranza, *Summa omnium conciliorum,* Paris, 1668; G. de Rives, *Epitome canonum conciliorum,* in-fol., Lyon, 1668; Doujat, *Synopsis conciliorum,* Paris, 1671; Buy, *L'histoire en abrégé des quatre premiers conciles,* Paris, 1676; J. Cabassut, *Notitia conciliorum S. Ecclesiæ,* in-8°, Lyon, 1668; souvent réédité, voir t. II, col. 1297; Hermant, *Histoire des conciles,* 2e édit., 4 in-12, Rouen, 1704; Ed. Richer, *Historia conciliorum generalium,* 3 in-4°, Paris, 1680; C.-L. Richard, *Analyse ou idée générale des conciles généraux et pontificaux,* 5 in-4°, Paris, 1772; 2 in-8°, Bruxelles, 1806; édit. Guérin, 3 in-8°, Bar-le-Duc, 1868,

trad. lat., 4 in-8°, Augsbourg, 1778; Alletz, *Dictionnaire des conciles*, 2e édit., Paris, 1764; Brunner, t. 1822, trad. allemande, Augsbourg, 1839; *Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers*, collection Migne, 2 in-4°, Paris, 1847; [illegible] et Avalon, *Histoire des conciles*, [illegible], 1845-1846; [illegible] des Mariais (?), *Summa conciliorum tam generalium quam particularium*, Turin, [illegible]; *Les conciles généraux*, trad. franç., 2 in-8°, [illegible], 1867-1868; Guyot, *La somme des conciles généraux et particuliers*, 2e édit., 2 in-12, Paris, 1868; Hefele, *Konziliengeschichte*, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1855-1890, les deux derniers volumes par Hergenröther; trad. franç. des sept premiers vol. par Delarc, 12 in-8°, Paris, 1869-1878; 2e édit., 6 vol. parus, 1873-1882, les deux derniers revus par Knöpfler; trad. anglaise par Clark, 1871 sq.; nouvelle trad. franç. avec nombr. add. par dom H. Leclercq, 1907 sq.; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 1872; Id., *Handbuch der Kirchengeschichte*, 2e édit., 1879, passim; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I; Id., *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, 2e édit., Paris, 1895; Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Insprück, 1904, 1905.

Pour la théorie et l'histoire à la fois, voir les collections de conciles. Ces collections sont universelles ou particulières. Parmi les premières, on compte J. Merlin, *Concilia generalia græca et latina*, 2 in-fol., Paris, 1523; in-fol., Cologne, 1530; 2 in-8°, Paris, 1536; P. Crabbe, *Concilia omnia tam generalia quam particularia*, 2 in-fol., Cologne, 1538; 3 in-fol., Cologne, 1551; F. Joverius, *Sanctiones ecclesiasticæ tam synodicæ quam pontificiæ in tres classes distinctæ, quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur*, Paris, 1555; L. Surius, *Concilia omnia tam generalia quam provincilia atque particularia*, 4 in-fol., Cologne, 1567; 2e édit., complétée par Bollan, 5 in-fol., Venise, 1585; S. Bini, *Concilia generalia et provincialia*, 5 in-fol., Cologne, 1606; 2e édit., *ibid.*, 1618; 3e édit., 9 in-fol., Paris, 1636, voir t. II, col. 900-901; J. Sirmond, *Concilia generalia*, 4 in-fol., Rome, 1608-1612 (cette collection, faite par ordre de Paul V, est dite *Collectio romana*); *Conciliorum omnium generalium atque provincialium collectio regia*, 37 in-fol., Paris, 1644; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 17 in-fol., Paris, 1671-1672; Baluze commença la publication d'un supplément, dont un seul volume parut : *Nova collectio conciliorum*, Paris, 1683, t. I; 2e édit., 1707; J. Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, 12 in-fol., Paris, 1715; avec un volume de rectifications imposées, Paris, 1722; sans ce volume, Utrecht, 1730; 1751; N. Coleti, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 23 in-fol., Venise, 1728-1733 (voir col. 364); D. Mansi y ajouta un supplément : *Sanctorum conciliorum et decretorum nova collectio*, 5 in-fol., Lucques, 1748-1752; il publia ensuite : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence et Venise, 1759-1798; 2e édit., 35 in-fol., Paris, 1901 sq.; l'édition sera complétée sous la direction de M. l'abbé J.-B. Martin; de ce supplément intitulé : *Collectio conciliorum recentiorum Ecclesiæ universæ*, le t. Ier a paru en 1905; *Collectio Lacensis, Acta et decreta sac. conciliorum recentiorum*, 7 in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1870-1890. Cf. J. Catalani, *Sacrosancta concilia œcumenica commentariis illustrata*, 4 in-fol., Rome, 1736-1749.

Les collections particulières sont consacrées aux conciles de divers pays : Schannat, Hartzheim, Neissen et Hesselmann, *Concilia Germaniæ*, 11 in-fol., Cologne, 1749-1790; Blattau, 8 in-4°, Trèves, 1844-1849; J. Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, 3 in-fol., Paris, 1629; avec un supplément par P. de la Lande, Paris, 1666; L. Odespun de la Meschinière, *Concilia novissima Galliæ* (après le concile de Trente), in-fol., Paris, 1646; dom Labat, *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum*, Paris, 1789, t. I (seul paru); dom G. Bessin, *Concilia Rothomagensis provinciæ*, in-fol., Rouen, 1717; Baluze, *Concilia Galliæ Narbonnensis*, in-8°, Paris, 1668; Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniæ*, in-fol., Madrid, 1593; J. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis*, 4 in-fol., 1693-1695; 2e édit., par Catalani, 6 in-fol., Rome, 1753-1755; F.-A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, in-fol., Madrid, 1808; H. Speelmann, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re Ecclesiarum orbis Britannici*, 2 in-fol., Londres, 1639, 1664; D. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, 4 in-fol., Londres, 1734; Haddan et Stubbs, *Councils and eccl. documents relating to Great Britain and Ireland*, 4 vol., Oxford, 1869-1871; C. Peterfy, *Sacra concilia Ecclesiæ romano-catholicæ in regno Hungariæ celebrata*, 2 in-fol., Vienne, 1737, 1742; Reuterdahl, *Statuta synodalia veteris Ecclesiæ sueco-politicæ*, Londres, 1841; de Ram, *Synodicon Belgicum*, 3 vol., Malines, 1828 [illegible]; *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, 2e édit., 2 in-fol., Lyon, 1683; [illegible] XIII, *Synodicon [illegible] Ecclesiæ*, [illegible], 1686; [illegible] de [illegible] de 1327 à 1732, in-fol., [illegible], 1732; [illegible], in-fol., Rome, 1775; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 in-4°, Rome, 1864-1868.

Sur les collections des conciles : F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, in-4°, Paris, 1724, 1726; dom Quentin, *Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900.

Sur les conciles œcuméniques, on trouvera en outre des renseignements dans Ch. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, 5 in-4°, Louvain, 1665, Bruxelles, 1673; *Opera*, Venise, 1724, t. I-XI; L. Thomassin, *Dissertationes, commentaria notæ in concilia tam generalia tam particularia*, in-4°, Paris, 1667, reproduit dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia*, t. XX; dans les histoires et commentaires du concile du Vatican, notamment dans Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, 4 vol., Rome, 1873-1879; trad. franç., 4 in-8°, Paris, 1887; Granderath et Kirch, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, 2 vol. parus, Fribourg-en-Brisgau, 1903; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I.

J. FORGET.

CONCINA Daniel. — I. Biographie. II. Œuvres. III. Jugement.

I. BIOGRAPHIE. — Concina naquit le 2 octobre 1687, à Clauzetto, dans la province de Forli, au diocèse d'Udine. Son père s'appelait Pierre Concina, sa mère Pasqua Cecconia. Il reçut au baptême le nom de Daniel. Il était le second de six garçons; un de ses frères, Léonard, devait le suivre dans le cloître, sous le nom de frère Nicolas († 1763). Daniel fit ses premières études dans son pays natal, puis fut confié aux Pères de la Compagnie de Jésus, au collège de Göritz, dans le Frioul. Là, Daniel Concina n'eut guère pour maîtres que des religieux d'origine allemande, de sorte qu'au point de vue littéraire, ses premières études restèrent incomplètes. En revanche, il n'eut toujours que des louanges à adresser à ses premiers maîtres, pour le soin qu'ils apportèrent à sa culture morale. Cf. *Christiana theologia*, c. XIII, § 1, præf., t. I, p. 124; *Defensionis decretorum concilii Tridentini*, etc.

Arrivé au moment de se décider sur un choix de vie, Daniel Concina se sentait surtout attiré vers un ordre où il trouverait à la fois à satisfaire son goût pour l'étude et son attrait vers la pratique de la pauvreté. C'est pourquoi il décida de se donner à l'ordre des prêcheurs dans la congrégation réformée du B. Jacques Salomon, instituée sous le généralat du P. J.-B. de Marinis, le 4 août 1662. Ce fut au mois de mars de l'année 1707, que Concina revêtit l'habit dominicain, au couvent des Saints-Martin et Rose à Conegliano. Il fut admis à la profession, après un an de noviciat, le 25 mars 1708. Après avoir étudié la philosophie pendant trois ans, il fut envoyé au couvent du Très-Saint-Rosaire, à Venise, pour y faire ses études théologiques. Il y passa huit années, sous la direction des PP. Andriusso et Jean-Albert Zanchio.

En 1717, il fut choisi pour enseigner la philosophie au couvent de Forli. Il éprouva une grande peine à quitter Venise, où l'abondance des livres lui rendait le travail plus facile. A Forli, il profita des loisirs forcés que lui donnait la grande pénurie de livres où il se trouvait, pour se préparer au ministère de la prédication. Sa première éducation littéraire présentait des lacunes, il voulut les combler en s'adonnant à l'étude de la langue italienne dans les meilleurs auteurs toscans. Il se mit aussi à composer des sermons. Pendant ses trois ans de séjour à Forli, il en composa plus de trente. En même temps, la connaissance des Pères, de saint Chrysostome et de saint Augustin, en particulier, lui devenait fami-

lière. Néanmoins, il ne commença à prêcher qu'à 32 ans, à Forli d'abord, puis à Pordenone. Ses succès le firent appeler dans la chaire de Santa-Maria-Novella, à Florence. En 1727, le P. Guglielmo Molo, procureur général de l'ordre, lui fait prêcher le carême à Bologne. Au cours de cette station, il se lie d'amitié avec le légat Thomas Ruffi. L'année suivante, le cardinal Vincenzo Lodovico Gotti lui ménage l'occasion de se faire entendre à Sainte-Marie-sur-Minerve. Dès ses débuts dans la chaire, Concina s'acquit un grand renom comme orateur.

A partir de 1730, date de sa première polémique, il ne cessa de prêcher et d'écrire. Sa vie se passe en des luttes continuelles; aussi, en dehors de ces controverses, l'historien ne trouve-t-il rien à raconter d'un homme qui joua pourtant un si grand rôle sans avoir été élevé jamais à aucune dignité ni dans son ordre, ni dans l'Église. Pendant plus de 25 ans, il ne cesse de lutter contre les partisans d'une morale soi-disant relâchée.

Mais sa santé ne pouvait tenir longtemps à une vie aussi intense. En 1754, il sentit à Rome les premières atteintes du mal qui devait l'emporter; son désir était d'aller mourir parmi les siens, au couvent de Venise. Il se mit en route; à Florence, où il s'arrêta pour essayer d'un traitement, il fut l'objet de toutes les attentions des Pères du couvent de San-Marco, ainsi que de l'illustre famille Corsini. Sur l'avis des médecins, il prit les eaux de Bagni di Lucca, mais sans grand succès. Après un an de tentatives vaines pour recouvrer la santé, il quitta définitivement Florence pour Venise où il arriva le 4 octobre 1755. Le 20 février 1756, une crise plus violente se produisit, et il mourut le lendemain, 21 février, dans la plénitude de sa connaissance, à l'âge de 69 ans. Il fut enseveli dans l'église du couvent du Très-Saint-Rosaire. Le chapitre général de l'ordre, réuni à Rome, la même année, sous la présidence de Benoît XIV, fit insérer dans ses actes un éloge de Concina. Cf. *Acta capit. gener.*, Rome, 1756, p. 166. Le couvent de Venise envoya une lettre circulaire relative à la mort de Concina. L'auteur en était le P. Pierre Fantini. Elle fut éditée plusieurs fois à Venise, puis à Rome, à Lucques, à Florence, à Paris, etc. Cf. Sandelli [Fassini], *De Danielis Concina vita et scriptis commentarius*, in-4°, Brescia, 1767, p. 89.

II. ŒUVRES. — L'activité littéraire de Concina s'est exercée à peu près dans tous les domaines de la morale. Le récit des nombreuses controverses qu'il eut à soutenir est un des chapitres les plus intéressants de l'histoire de la théologie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

I. CONTROVERSE SUR LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE. — 1° Prédicateur renommé, Concina ne fut amené à la controverse que par une occasion toute fortuite. Pendant un séjour à Rome, s'entretenant sur la pauvreté avec le maître général de l'ordre, Thomas Ripoll, celui-ci lui montra un opuscule du P. Raphaël de Pornasio, *De communi et proprio religiosorum*, paru avec l'approbation du cardinal Orsini, archevêque de Bénévent, plus tard Benoît XIII. L'opuscule avait été dédié au P. Thomas Pipia, maître général de l'ordre et dans la suite cardinal. Concina, ayant pris connaissance de cet écrit, en médita aussitôt une réfutation. Il commença par recueillir dans les principales bibliothèques de l'ordre les matériaux qu'il estimait nécessaires au travail projeté. En 1731, il consulte les manuscrits d'Ambrogio Taegi sur la réforme du couvent de Santa-Maria-delle-Grazie, à Milan; il trouve aussi quelques renseignements à la bibliothèque de Pavie, mais ce fut la bibliothèque du couvent de Saint-Dominique de Naples qui lui fournit la moisson la plus abondante de documents précieux. Ainsi muni, Concina fit paraître en 1736, sous le pseudonyme de Carolus Antonius Plantamura, sa réfutation de l'opuscule du P. Raphaël de Pornasio : *Commentarius historico-apologeticus in duas dissertationes tributus; quarum altera anticriticis animadversionibus refellit ea, quæ adversus paupertatis disciplinam, a D. patriarcha Dominico constitutam, intemperantiore critice scriptis prodiderunt continuatores Bollandi; altera eamdem disciplinam a laxioribus P. Raphaelis de Pornasio interpretamentis vindicat. Accedit dissertatio historica de origine disciplinæ regularis, primum in ordinem prædicatorum per B. Raymundum de Vineis, XXIII magistrum generalem ejusdem ordinis instauratæ, et questiuncula moralis de regularibus personatis*, in-4°, Venise, 1736, 1745.

Dans la première dissertation, Concina réfutait la fable accréditée par les bollandistes et dont le P. Cuper, S. J., s'était fait le champion, *Acta sanctorum*, t. I augusti, *in comment. præviis ad acta S. Dominici*, § 33, 34, à savoir que saint Dominique aurait été présent au *chapitre des Nattes* et aurait emprunté à saint François ses vues sur la pauvreté. Dans la seconde dissertation, Concina combat l'opinion du P. de Pornasio prétendant que, du temps de saint Dominique, la pratique de la pauvreté était ce qu'elle fut au XVIIe siècle. Il montre au contraire que du temps de saint Dominique, on pratiquait la vie commune. Dans la dissertation historique sur Raymond de Capoue, il montre quels efforts ce général déploya pour rétablir l'antique discipline touchant la pauvreté. Enfin, dans la petite question, en appendice, Concina combattait l'opinion des théologiens prétendant que les réguliers peuvent, sans encourir l'excommunication ni pécher mortellement, fréquenter les théâtres ou les spectacles. Contre le *Commentaire* parut une lettre du P. Gonzalve Carattini, O. P., professeur au gymnase Sainte-Anastasie, à Vérone. Cette lettre remplie d'insolences à l'adresse de Concina n'était pas signée. De leur côté, les bollandistes, pour défendre Cuper, déléguaient Jean Limpenius. Suivant lui, Cuper n'avait fait qu'invoquer l'autorité du *Speculum* des mineurs, où se trouve relaté l'épisode du *chapitre des Nattes*.

2° Après une station prêchée à la basilique Saint-Laurent *ad Damasum*, à Rome, Concina reçut de plusieurs personnages, en particulier de la part du cardinal Ottoboni, la plus pressante invitation à faire paraître au plus tôt l'ouvrage attendu sur la pauvreté religieuse. De retour à Venise, Concina publia son livre qu'il dédia au cardinal Anibale Albano, du titre de Sainte-Sabine : *Disciplina apostolico-monastica dissertationibus theologicis illustrata et in duas partes tributa, in quarum una de voto paupertatis vitæ communi circumscripto, in altera de cæteris ejusdem disciplinæ capitibus præcipuis disseritur. Accedunt selecta quædam veterum theologorum monumenta*, in-4°, Venise, 1739, 1740. Il y exposait la théorie du vœu de pauvreté, comme contrat bilatéral entre la religion et le religieux, de telle sorte que si l'un des contractants manque à son engagement, l'autre se trouve également délié de ses obligations. Dist. II, c. I, p. 84. Deux autres dominicains, les PP. Carattini et Millante protestèrent. Millante, professeur de théologie à l'Athenæum de Naples, plus tard évêque de Stabies, composa contre Concina un ouvrage intitulé : *Fr. Pii Thomæ Millante ex-vicarii generalis sanctæ Mariæ Sanitatis ord. præd... vindiciæ regularium in causa monasticæ paupertatis*, in-4°, Naples, 1740. Millante soutenait qu'il était équitable de laisser aux docteurs *cæterisque in studiis litterarum impallescentibus*, un pécule pour pouvoir se procurer quelques douceurs. Pour ne pas rendre publiques des discussions au sein d'un même ordre, Concina avait pris la résolution de ne pas répondre. Millante, au contraire, fit recommander son ouvrage par le *Journal de Trévoux*. Ainsi, il se fit parmi les religieux de toutes couleurs de chauds partisans. On avait aussi à se venger de la dissertation contre les bollandistes. On voulait arracher à l'*Index* la condamnation de la *Disciplina apostolico-*

monastica, mais le cardinal An. Albano, à qui le livre avait été dédié, le sauva de la censure. Trois ans plus tard, le P. Carattini publia contre le même ouvrage : *Vita claustralis a Christo servatore exemplo, atque hortatu inducta, ab apostolis more comprobata, et a SS. patriarchis toto orbe propagata, ac diffusa, variis dissertationibus illustrata. Opus critico-historico-theologicum in tres partes tributum, in quarum altera agitur de voto paupertatis adversus auctorem commentarii duplicis et disciplinæ apostolico-monasticæ*, in-4°, Vérone, 1743. L'ouvrage était dédié au P. Aloysio-Maria Lucini, commissaire général du Saint-Office, à Rome.

Carattini s'attachait à prouver la légitimité du pécule et essayait de démontrer que les papes, les conciles, et même les fondateurs d'ordres l'avaient prévu. Concina répondit par *Defensio decretorum concilii Tridentini et apostolicarum constitutionum Ecclesiæ Romanæ in causa paupertatis monasticæ adversus duos libros inscriptos : Vita claustralis et Vindiciæ regularium.* Ayant extrait neuf propositions de la *Vita claustralis*, qu'il jugeait dignes d'être censurées, il les envoya avec son ouvrage au cardinal Passionei. Celui-ci, après en avoir référé à Benoît XIV, remit le livre de Carattini à la S. C. de l'Index. Le premier censeur délégué était un augustin, préfet du palais apostolique et partisan du pécule ; Passionei obtint que l'on nommât un autre censeur : le P. Aloysio Maria à Turre, procureur général des moines du Mont-Cassin. Son rapport concluait à la condamnation du livre. Le cardinal Lucini écarta la sentence. On nomma alors un troisième censeur, le cardinal Besuzzi, qui, après plusieurs mois d'examen, conclut à la correction de certaines propositions de Carattini. Tout heureux d'avoir échappé à une condamnation complète, celui-ci n'en publia pas moins une lettre intitulée : *Epistola* ΕΞΗΓΗΤΙΚΗ *quarumdam operis Vita claustralis propositionum, ab auctore ejusdem operis ad amicum scripta et per modum appendicis operi adnexa,* Vérone, 1744. Il amendait quelques-unes de ses propositions, mais n'en continuait pas moins ses attaques contre Concina. Le cardinal Passionei eût voulu faire condamner cet écrit, mais à dessein, on omit de le faire prévenir le jour de la séance de la Congrégation. Cf. Sandelli, *Epist.*, XVI, *op. cit.*, p. 27 sq. Pour ne pas envenimer la querelle, le général de l'ordre imposa silence à Concina.

3° En 1745, prêchant à Rome dans la basilique des Saints-Apôtres, Concina demanda et obtint du pape l'autorisation de répondre à Carattini. Il le fit par la publication de sa *Defensio decretorum... Accedunt Censura in censuram Disciplinæ apostolico-monasticæ et Animadversiones in Epistolam exegeticam P. G. C.*, in-4°, Bologne (Venise), 1745 ; in-8°, 1758. La même année, il publiait contre Carattini : *Epistola ad Polycarmum virum cl., in qua B. Nicolai Justiniani Veneti monachatus a fabulis, vanisque commentis asseritur*, in-4°, Venise, 1745 ; Trente, 1746 ; 1755. Nicolas Justiniani, moine du Mont-Cassin, plus tard évêque de Vérone, avait publié à Venise, en 1743, une lettre *ad Amicum*, contre Carattini.

II. CONTROVERSE SUR LE JEUNE. — 1° En 1739, Copelloti, prêtre de Plaisance, publia avec le concours d'un autre prêtre, l'abbé Cazali : *Dissertazione teologico-morale critica intorno all' incompatibilita del digiuno col mangiar delle carni... in risposta all' apologia della dissertazione del dottor Alessandro Mantegazzi*, in-8°, Venise, 1738 [1739]. Le but de cette dissertation était de combattre la doctrine établie par Mantegazzi, autre prêtre de Plaisance, dans un écrit intitulé : *De jejunio cum esu carnium conjungendo*, Plaisance, 1737. Il y enseignait que ceux qui sont légitimement dispensés de l'abstinence ne sont pas dans tous les cas dispensés du jeûne. L'évêque de Borgo-San-Donnino avait déjà tenu cette doctrine dans une ordonnance pour son diocèse. Dans leur dissertation, Copelloti et Cazali soutenaient que le jeûne est un tout indivisible qui consiste à garder l'abstinence et à ne faire qu'un seul repas par jour. Ainsi quiconque est dispensé de l'abstinence se trouve par ce seul fait soustrait à la loi du jeûne. Et ils concluaient que les particuliers aussi bien que les communautés, à qui l'on permet pour des raisons légitimes de ne pas garder l'abstinence pendant le carême, sont complètement dispensés de la loi du jeûne. Concina ayant pris connaissance de l'autographe de cette dissertation avait tenté, mais en vain, d'en empêcher la publication. Il obtint néanmoins la permission de copier les témoignages des plus graves théologiens sur lesquels Copelloti et Cazali s'étaient appuyés. En l'espace de vingt-cinq jours, il eut composé un livre intitulé : *La quaresima appellante dal foro contenzioso di alcuni recenti casisti al tribunale del buon senso, e della buona fede del popolo cristiano sopra quel suo precetto del digiuno da accopiarsi coll uso delle carni, permesso pel solo nocumento del cibo quaresimale*, in-4°, Venise, 1739, 1744, 1756. Il y réfutait la doctrine de la dissertation en s'appuyant sur l'autorité des papes, des canonistes et des théologiens. Vivement attaqué, il fit paraître, la même année 1739, une seconde édition de son ouvrage avec une *Apologetica prefazione*.

2° La lutte n'en continua pas moins. Le P. Fr. Berlendi, théatin, pour venger Antonin Diana, théatin lui aussi, vivement pris à parti par Concina, composa une lettre dont l'impression à Venise lui fut refusée. Elle parut à Lucques sous ce titre : *Lettera responsiva ad un amico intorno al libro intitolato Quaresima appellante, e sua prefazione apologetica*, Lucques, 1739. Le P. Valsecchi, O. P., de Vérone et professeur de théologie à l'Athenæum de Padoue, répondit à Berlendi, par un écrit, paru à Venise, sans nom d'auteur : *Riflessioni sopra la lettera responsiva ad un amico intorno alla quaresima appellante*, in-8°, Venise, 1740. Une réplique de Berlendi est restée manuscrite, mais un auteur anonyme nous en a conservé le canevas dans une lettre très brève, publiée à Brescia, en 1750, sous ce titre : *Lettera istorico-critica di un sacerdote sopra tre punti concernenti la questione del probabilismo e probabiliorismo.* Voir le jugement de Zeni sur les opuscules de Berlendi et de Valsecchi dans *Cl. Apostolo Zeno*, t. III, p. 209, 279.

3° En 1740, la lutte continue contre le *Carême appelant*. Le P. Hercule Monti, S. J., de Modène, commence ; puis avec le P. Cocconati, S. J., il publie à Lucques : *Difesa della dissertazione teologico-morale critica de' Signori Abb. Pietro Copelloti e' Bartolommeo Casali, esposta in alcune riflessioni sopra il libello intitolato : la Quaresima appellante.* Dans cette diatribe, Monti traitait Concina de disciple d'Arnauld et de Pascal, p. 4 ; d'homme pire que Luther et que Mélanchthon, p. 112 ; de violateur de la foi publique, de calomniateur et de janséniste. Il disait encore que, pour pouvoir mieux répondre, il avait retenu pendant plusieurs mois l'autographe de la *Dissertazione teologico-morale*, p. 1, 87. Cependant l'intention de Concina était de ne pas répondre, *Storia del probabilismo*, t. I, *A chi legge*, p. XXV, mais Monti l'ayant mis au défi de le faire, car il aurait peur, disait-il, de voir se lever contre lui toute une armée d'écrivains, p. 5, il n'hésita plus et composa une *Apologeticam dissertationem* (1740), qui parut en appendice au t. II de l'*Histoire du probabilisme*. Elle fut aussi ajoutée à la troisième édition de la *Quaresima appellante*, Venise, 1744. Monti ne répliqua pas.

4° La querelle étant venue jusqu'à Benoît XIV, il fit examiner attentivement la chose et approuva la sentence de Concina, et le 30 mai 1741, il lançait l'encyclique *Non ambigimus*, où il déclarait *servandam scilicet esse unicam comestionem sicut alias hic Romæ ac nos ipsi hoc anno urgentibus caussis dispensantes expresse*

præscripsimus... conscientiam uniuscujusque vestrum onerandam esse duximus. De nombreuses discussions s'engagèrent sur la valeur comminatoire de ce document pontifical. Les uns prétendaient qu'il ne s'agissait que d'un conseil et non d'un précepte; d'autres, que cette sentence ne s'adressait qu'aux moines; certains, qu'elle ne visait que ceux qui avaient obtenu dispense de la nourriture quadragésimale; enfin, il s'en trouva pour dire que Benoît XIV n'avait parlé que comme docteur privé et que son jugement était rapportable. C'est alors que, le 22 août de la même année 1741, le pape publia une seconde encyclique *In suprema,* pour expliquer la première. La conclusion était: *Nemine excepto unicam comestionem servandam declaramus et edicimus, quemadmodum unicuique expresse præscribimus, atque præcipimus.* Concina composa un bref commentaire des deux encycliques. Il l'intitula : *La disciplina antica e moderna della Romana Chiesa intorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due brevi : Non ambigimus, et In suprema del regnante sommo pontefice Benedetto XIV, illustrata con osservazioni storiche, critiche e teologiche,* in-4°, Venise, 1742, 1756. Le commentaire était dédié au cardinal Passionei. Sandelli, *op. cit., Lettera I*ª, 17 février 1742.

5° Ces deux décisions pontificales ayant donné lieu en Espagne, et en particulier dans le diocèse de Compostelle, à beaucoup de discussions, pour couper court à toute fausse interprétation, Benoît XIV adressa, sur ces matières, un rescrit à l'archevêque de Compostelle (8 juillet 1744). Sur le conseil du cardinal Passionei, cf. *Epist.*, XIII, XIV, p. 21 sq., 24, Concina fit un commentaire de ce rescrit. Il parut sous ce titre : *In rescriptum Benedicti XIV, ad postulata septem archiepiscopi Compostellæ, jejunii legem spectantia, commentarius theologicus,* in-4°, Venise, 1745, 1755. Il s'attachait surtout à montrer que le rescrit pontifical n'était pas la promulgation d'une loi nouvelle dans l'Église, mais qu'il n'était que le rappel de l'ancienne discipline. Ce commentaire ainsi que ceux qui accompagnèrent les deux encycliques de 1741, reçurent la haute approbation de Benoît XIV, dans une Lettre circulaire adressée aux patriarches, aux primats et métropolitains de l'Église catholique. Cf. encyclique *Libentissime.*

III. HISTOIRE DU PROBABILISME. — 1° *Œuvre.* — 1. On a dit que Concina avait entrepris l'*Histoire du probabilisme et du rigorisme,* directement contre les jésuites. Plusieurs auteurs, Patuzzi, en particulier, ont réfuté cette opinion. Concina explique lui-même la genèse de cet ouvrage. *Storia del probabilismo, A chi legge,* p. XXVI. Dans la *Dissertazione teologico-morale critica,* publiée par Cazali et Copelloti, au sujet du jeûne, ces auteurs avaient longuement parlé de la probabilité réflexe et directe. Concina avait répondu dans la *Quaresima appellante* en exposant brièvement la théorie de la probabilité. Le P. Monti, S. J., en termes très vifs avait combattu la notion de la probabilité d'après Concina. Il le renvoyait, disait-il, *Difesa della dissertazione,* p. 13 sq., à Copelloti, à Cazali, à Segneri, à Camargo. Malheureusement, pour la thèse de Monti, Concina se montra docile à ses conseils et se mit à étudier les auteurs en question. Au bout de sept mois, il sortit de cet examen, un livre intitulé : *La morale evangelica contenente i punti fundamentali.* Le manuscrit ayant été remis au vicaire général de la congrégation, celui-ci délégua d'abord le P. Jean Bernard de Rubeis qui s'excusa ; plusieurs autres déclinèrent après lui l'office de reviseur du livre, *timebant plerique rebus suis, et PP. Societatis plus æquo verebantur,* dit Sandelli, *op. cit.*, p. 36. Ne sachant que faire, Concina parla de ses difficultés au P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais et qui fut dans la suite cardinal ; puis, aidé du cardinal Nereo Corsini, protecteur de l'ordre, il obtint que l'on déléguât le P. Fortunato Tamburini. Ce dernier se déclara pour la prompte publication du livre. Mais en y réfléchissant davantage, Corsini et Orsi jugèrent peu prudent de s'éloigner de la façon d'agir ordinaire. Le manuscrit fut donc renvoyé au général de l'ordre, avec prière de le faire examiner et de donner l'*imprimatur* le plus tôt possible. Les examinateurs nommés furent les PP. Ricchini, *socius* du général, et dans la suite maître du sacré-palais, et Schiara, bibliothécaire de la Casanate. Ils retinrent le manuscrit plus d'un an et y firent de nombreux changements et coupures. Concina, impatienté, fit savoir aux examinateurs que s'ils tardaient encore, il donnerait son manuscrit à une personne étrangère à l'ordre qui pourrait le publier en son propre nom. L'*imprimatur* et l'approbation du général furent aussitôt envoyés; mais, en même temps, le manuscrit était remis directement à l'inquisiteur à Venise, avec prière de le livrer à l'imprimeur, tel quel, sans que Concina pût le revoir. Cependant, ayant obtenu, non sans difficulté, de l'imprimeur, la permission de parcourir son manuscrit, quelle ne fut pas sa stupéfaction en voyant combien on l'avait mutilé. Le titre lui-même n'avait pas été respecté : *La morale evangelica contenente i punti fundamentali,* était devenue : *La giustificazione di Fr. Daniele Concina.* Il réclama, mais en vain ; on lui répondait toujours que l'ouvrage ne serait pas reçu avec faveur, si le titre déplaisait. Voyant cela, sans se décourager, Concina se remit au travail, et remaniant tout ce que ses censeurs avaient cru devoir changer, il composa un ouvrage beaucoup plus considérable encore que le premier et qu'il dédia au cardinal Nereo Corsini, sous ce titre : *Della storia del probabilismo e rigorismo, dissertazioni teologiche, morali, critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si defendono i principi fondamentali della teologia cristiana. Si aggiugne sulla fine una confutazione di certo libretto intitolato : Difesa della dissertazione ec., de' signori Copelloti, e Casali contro il altro libro, che ha per titolo : la Quaresima appellante,* in-4°, Venise, 1743, 1748,

2. La *Storia del probabilismo e rigorismo* se compose de cinq dissertations réparties en deux tomes. Le Iᵉʳ comprend deux dissertations : dans la première, Concina fait l'historique du probabilisme; dans la seconde, il examine trois lettres du P. Paul Segneri sur le probabilisme. La troisième dissertation est consacrée à l'examen des principes fondamentaux du probabilisme exposés dans la troisième lettre sur le probabilisme, attribuée à Segneri. Dans la quatrième dissertation, l'auteur expose la vraie doctrine de l'Église en morale, par opposition à la morale relâchée de certains casuistes modernes. Dans la cinquième, il examine un certain nombre de propositions censurées, comme entachées les unes de rigorisme, les autres de laxisme. Enfin, en forme d'appendice au t. II, se trouve la *Dissertazione apologetica contro il libro intitolato : Difesa della dissertazione teologico-morale critica,* de Copelloti et de Cazali.

3. Aussitôt après l'apparition du livre, il vint à Concina des approbations de toutes parts. Cf. *Epistolæ clarorum virorum ad P. Danielem Concinam,* en appendice à la vie par Sandelli, *Epist.*, III, p. 5; IV, p. 9; V, p. 11; VII, p. 13; XV, p. 25. Benoît XIV fit savoir au général tout le gré qu'il avait à son ordre d'avoir fourni un tel défenseur de la morale chrétienne. En même temps, par l'intermédiaire du cardinal Passionei, le pape demandait à Concina de dresser une liste des propositions extraites des livres de casuistes et qui lui paraîtraient mériter une condamnation. Cf. *Lettere,* IV, p. 6 sq., du cardinal Passionei à Concina, 22 décembre 1742. Concina se mit à l'œuvre et envoya au cardinal Passionei une liste de 126 propositions (216 d'après Reusch, *Index,* t. II, p. 82). Ces propositions restèrent longtemps sans être examinées. Cf. *In commentario*

præcipuæ encyclicæ ejusd. pontificis adversus usuram, p. VIII. *Epist. ad nuncupatoriam.*

2° *Polémiques. — 1re phase.* — *a*) Les moralistes de la Compagnie de Jésus, se sentant atteints dans l'œuvre de Concina, avaient affecté tout d'abord un superbe dédain, en plaignant l'éditeur; mais, le succès étant venu, ils changèrent de tactique et commencèrent à dénigrer Concina. Après avoir empêché la traduction de l'*Histoire du probabilisme*, entreprise par un prêtre de Feltre, du nom de Ridolfi, pour les pays de langue allemande, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite par un autre prêtre de Feltre, en date du 26 juin 1744, à l'imprimeur Occhi, Sandelli, *op. cit.*, p. 49, ils entrèrent eux-mêmes en campagne. Le premier qui attaqua l'ouvrage de Concina fut le P. Jacopo Sanvitale. Il le fit dans une brochure que ses confrères lui défendirent de faire paraître à Venise. Elle parut à Lucques, elle était intitulée : *Giustificazione dei più personaggi, e di altri soggetti ragguardevoli contro le accuse disseminate a loro pregiudizio*, Lucques, 1744. Ce fut le P. Vincent-Marie Dinelli, O. P., qui se chargea de la réponse; il le fit en vers élégiaques : *De querelis probabilistarum ad Danielem Concinam*, in-4°, Vérone [Lucques], 1744. Sanvitale répliqua : *Querele della giustificazione;* il y reprenait toutes les accusations portées contre Concina par Millante et Carattini. Dinelli composa alors un *secundum sermonem*; enfin, Concina fit paraître une apologie de son *Histoire du probabilisme*, sous ce titre : *Osservazioni critiche-morali in difesa della storia del probabilismo, e del rigorismo, contro il libro intitolato : Giustificazione di più personaggi ed altri soggetti ragguardevoli*, etc., Pesaro, 1744.

b) La Compagnie, trouvant insuffisant le P. Sanvitale, chargea de l'attaque le P. Nicolas Ghezzi, déjà connu par de nombreuses publications. Il prépara donc un *Specimen supplementorum*, dont l'*Histoire du probabilisme*, selon lui, avait grand besoin. Déjà, il avait obtenu l'*imprimatur* de la Compagnie; de plus, présenté à l'inquisiteur de la foi, à Milan, où il devait paraître, le livre avait été approuvé par l'examinateur délégué. Mais voici que, d'une façon fort inattendue, le titre du livre d'abord, puis le jugement de l'examinateur, puis le manuscrit lui-même sont demandés à Rome. Ghezzi, pour ne pas perdre de temps et dépister l'Inquisition romaine, s'empresse de retirer son livre et l'envoie à Jean-Dominique Mansi, le plus célèbre probabiliste du temps, avec prière de faire paraître l'ouvrage, à Lucques, où il se trouve. A peine commencée, l'édition dut être arrêtée. L'auteur de ce retard fut un prêtre florentin, Jean Lami. Très connu pour ses ouvrages, il écrivit lui-même au général des jésuites pour se plaindre des attaques que des membres de sa Compagnie ne cessaient de diriger contre les personnages les plus recommandables par leur savoir et leurs vertus. Il lui représentait, en même temps, que s'il n'y mettait bon ordre, toute la Compagnie pourrait avoir à en souffrir. Le général des jésuites fit savoir très officieusement à Lami qu'il ne s'ensuivrait rien de fâcheux pour lui; en même temps, il donnait ordre de supprimer une satire qui devait paraître contre Lami, mais le factum dirigé contre Concina n'en restait pas moins. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 822. Grâce aux protections qu'avait su se gagner Ghezzi, l'édition du *Specimen* fut reprise, mais à la condition qu'au fur et à mesure les pages seraient envoyées à Rome, pour y être corrigées. Enfin le livre parut sous ce titre : *Saggio di supplementi teologici morali critici, di cui si abbisogna la storia del probabilismo e rigorismo*, in-4°, Lucques, 1744. Cet ouvrage contenait sept dialogues entre deux chevaliers : Philandre et Eudoxe. Ils ont été un peu effrayés à l'apparition de l'*Histoire du probabilisme;* mais Ghezzi les console et leur recommande de se tenir en paix. Puis il fait la critique de l'ouvrage, sans entrer dans le vif de la question. Concina qui, vers ce temps, se rendit à Rome, passa par Lucques et réussit à se procurer un exemplaire des Dialogues de Ghezzi. Il l'emporta à Florence et, s'étant arrêté au couvent de San Marco, en quinze jours il eut préparé une réponse. Les partisans de Ghezzi essayèrent bien de mettre obstacle à sa publication, mais les éditeurs, ayant découvert la manœuvre, passèrent outre. Cf. *Novelle fiorentine*, an. 1744, p. 367. L'ouvrage parut sous ce titre : *Esame teologico del libro intitolato : Saggio di supplementi...*, in-4°, Pesaro [Venise], 1745.

c) Cependant le P. Sanvitale ne se tenait pas pour battu, il rentra en scène avec une brochure intitulée : *Spiegazione breve e sincera di alcune proposizioni inserite nella giustificazione di più personaggi, e risposta alle osservazioni critiche e morali*, Lucques, 1745. Cet écrit, de l'aveu même des Pères de la Compagnie, était sans valeur aucune. Deux autres jésuites vinrent à la rescousse : les PP. Zaccharia et Ghezzi. Zaccharia ne put examiner que les cinq premiers chapitres de l'écrit de Concina, et il publia, sans nom d'auteur, ses *Osservazioni sopra i primi capitoli dell' Esame*, etc., Bastia [Lucques], 1745. De son côté, Ghezzi reprit quelques points omis ou légèrement touchés par Concina. Il donna à son écrit ce titre : *Riflessioni sull' Esame teologico ecc. proposte al M. R. P. F. Dan. Concina da Niccolo Ghezzi della C. di G.*, Lucques, 1745.

d) Les jésuites se déclarèrent victorieux et répandirent partout le bruit que Concina ne pouvait plus répondre. En même temps, ils manœuvraient assez habilement pour gagner les membres de la S. C. de l'Inquisition et circonvenir le pape lui-même. Il fut résolu que l'on défendrait à Concina d'écrire sur ces matières, à l'avenir. Concina, qui prêchait alors à Naples, vint à Rome, et apprit tout ce qui s'y tramait. S'étant fait accompagner du P. Orlandi, procureur général des célestins, il se rendit chez l'assesseur du Saint-Office, Guglielmo; là, il apprit, en effet, que la S. C. voulait qu'il n'écrivît plus contre Sanvitale et Ghezzi. Certains même étaient d'avis d'étendre cette défense à tout l'ordre dominicain et à Concina en particulier sur toutes les questions du probabilisme. La décision de la S. C. avait été notifiée en même temps au général des dominicains, le P. Thomas Ripoll, et au général des jésuites, de Retz, par une lettre du 22 février. Il y était dit : *Sibi* (*Ripoll*) *a suprema S. Officii Congregatione in mandatis datum, ut expresse inhiberet suis, et nominatim ipsi Concinæ, ne quid amplius de probabilismo adversus Ghetium aliosque Societatis Jesu scriptores vulgaretur.* De son côté, de Retz notifiait aux provinciaux de la Compagnie la décision de la S. C. par une lettre du 19 mars 1746. Cf. *Collection mss. des ordinations S. J.*, Munich, 1. 61 (33). Concina, pourtant, ne se laissa pas déconcerter par la défense du général. Voulant tirer l'affaire au clair, il en conféra avec le P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais. Celui-ci en entretint à son tour le cardinal Nereo Corsini, protecteur de l'ordre, qui se rendit auprès du pape et lui demanda verbalement quelques éclaircissements. Dans une lettre au général des dominicains, il expliqua ensuite, au nom du pape, le sens de la première défense. Le souverain pontife interdisait toute nouvelle attaque ou réplique entre Concina, Sanvitale et Ghezzi, mais il déclarait que jamais sa pensée n'avait été de défendre aux dominicains en général *d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabiliorisme, qui est la plus plausible et la plus sûre.* En même temps, le pape demandait au général de faire parvenir ces explications à tous ceux qui auraient reçu la première défense. Orsi adressa une copie de cette lettre du cardinal Corsini à Concina. Mais les jésuites feignirent d'ignorer ces explications

nouvelles et continuèrent leurs attaques contre lui.

2e phase. — Le succès de Sanvitale et de Ghezzi avait été assez douteux, aussi fit-on sortir des rangs de la Compagnie d'autres défenseurs du probabilisme. On choisit le P. Lecchi, célèbre professeur de mathématiques, et le P. Bovio, professeur de théologie, au collège de la Compagnie, à Milan. Pour ne pas voir aussitôt leurs livres interdits, s'ils paraissaient en Italie, les deux Pères partirent pour la Suisse et se fixèrent à l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln, alors toute dévouée à la Compagnie. C'est là qu'ils firent paraître leurs ouvrages. Celui du P. Lecchi avait pour titre : *Avvertenze contrapposte alla storia del probabilismo scritta dal P. Concina e indirizzate ad un erudito cavaliere,* in-4°, Einsiedeln, 1744. Bovio intitula sa dissertation : *Dell' uso delle opinioni in materie morali, dissertazione teologica, in cui si espongono semplicemente l'origine e lo stato della questione colle sentenze diverse dei dottori catolici,* in-4°, Einsiedeln, 1744. Comme les autres, Lecchi ne s'attacha qu'à des points de détail sans toucher aux principes mêmes de l'*Histoire du probabilisme.* Son livre, d'ailleurs, n'avait pas le ton violent des précédents. Bovio, de son côté, affecta d'ignorer complètement Concina et ne le cita jamais. Tout d'abord Concina avait eu la pensée de ne pas répondre, mais craignant que l'on ne prît son silence pour une défaite, il composa un ouvrage qu'il intitula : *Esplicazione di quattro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Riflessioni sopra i due libri de' RR. PP. Lecchi e Bovio intitolati :* Avvertenze, ecc. Dissertazione, ecc. *Si premette un succinto ragguaglio de' libri stampati in difesa e del probabilismo e di altri punti morali,* in-4°, Lucques, 1746; Venise, 1750. L'ouvrage était dédié au cardinal Angelo-Maria Quirini. Après avoir énuméré les livres publiés par certains théologiens qu'il appelle *mammillaristes,* défenseurs de l'opinion de Benzi, Concina commence l'exposé des quatre paradoxes : 1° du rigorisme et du tutiorisme; 2° de la prudence et du prétendu zèle selon la science tant recommandé par les auteurs de la morale relâchée; 3° de la prétendue charité dont on doit user à l'égard des auteurs qui écrivent en faveur de la morale relâchée, et qui soutiennent des opinions pernicieuses; 4° de la paix qui doit régner parmi les théologiens catholiques. A ces quatre paradoxes, Concina en ajoutait un cinquième, spécialement dirigé contre Mansi, prêtre de la congrégation de la Mère de Dieu et probabiliste très connu. Il était auteur de la préface aux dialogues de Ghezzi. Déjà Concina dans son *Esame teologico,* etc., avait combattu les opinions de Mansi sur les attouchements qu'il disait légitimés, en certains cas, par la coutume des pays, ou par l'amitié. Cette opinion avait été exposée par Mansi, dans son traité *De casibus et excommunicationibus reservatis,* Lucques, 1725. Il répliqua à Concina par une lettre *A. R. P. Danieli Concina ord. præd. theologo absolutissimo, S. Lucæ e Collegio S. Mariæ Curtis Orlandingorum, die 6 julii 1744.* Dans le 5e paradoxe, Concina déclarait qu'en particulier, la doctrine de Mansi sur les attouchements était digne d'être déférée à l'Index. Sarteschi s'empara de cette parole et écrivit, cf. *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei,* p. 354, que Concina avait lui-même déféré Mansi à la S. C. de l'Index et avait répandu le bruit de sa condamnation. Après avoir exposé la doctrine de Mansi dans son 5e paradoxe, Concina reproduisait une lettre en latin, à lui adressée par Mansi, et il y faisait quelques remarques. Enfin, il ajoutait ses observations sur les livres des Pères Lecchi et Bovio, à l'adresse des rédacteurs du *Journal de Trévoux.* C'est contre eux aussi qu'était dirigé l'écrit intitulé : *Addizione di alcune brevi osservazioni sull'Estratto, che i RR. PP. Trivolziani hanno fatto del libro del P. Millante intitolato : Vindiciæ regularium,* etc.

Cependant l'*Esplicazione di quattro paradossi,* etc., avait le plus grand succès. Sanvitale, octogénaire, à moitié aveugle, ne put se contenir et il publia à Lucques une misérable brochure intitulée : *Paradossi veri contrapposti al libro intitolato : Explicazione di quattro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Esame pur anche di certo libro intitolato : Riflessioni sopra le avvertenze e dissertazione contrapposte alla storia del probabilismo,* Aquilée, 1746.

En France, le livre de Concina fut particulièrement bien accueilli. Le P. François du Four, O. P., professeur de théologie à l'Académie de Toulouse, en donna une traduction française, sous ce titre : *Explication de quatre paradoxes qui sont en vogue dans notre siècle, avec une préface dans laquelle on rend compte de ce qui s'est passé en Italie à l'occasion de l'Histoire du probabilisme et de la condamnation des nouveaux mammillaires... Ouvrage traduit de l'italien et augmenté d'une relation exacte des disputes sur la morale qui se sont élevées par delà les monts, depuis 1739. Et un recueil des décrets portés par N. S. P. le pape Benoît XIV, contre plusieurs opinions relâchées. Par M. le chevalier Philalethi,* à Avignon, 1752. Dans une lettre, du 13 octobre 1752, du Four dit à Concina tout le bien que son livre pourra faire en France où « *certaines gens* (en particulier à Paris) *ne cessent de répandre que le pape, le général des dominicains et le P. Ricchini sont des jansénistes décidés* ». Dans une autre lettre du 2 avril 1753, du Four annonce à Concina que les quatre éditions de son livre ont été enlevées aussitôt. Il comptait aussi entreprendre une traduction de l'*Histoire du probabilisme.*

a) Ni Lecchi ni Bovio n'ayant réussi, deux autres jésuites entrèrent en lice : les PP. Jean-François Richelmi et Gaspar-Joseph Gagna. Richelmi publia : *Saggio di avvertimenti sopra l'opera del P. Concina intitolata : Della storia del probabilismo,* etc., in-4°, Venise, 1745. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. On usait de la même tactique : se servir du ridicule pour ne pas avoir à discuter les principes. L'ouvrage de Gagna était intitulé : *Lettere d'Eugenio Apologista delle dissertazioni della storia del probabilismo e del rigorismo ad un collega del P. Daniello Concina,* in-4°, Venise, 1745. Cet ouvrage singulier était aussi dédié au cardinal Quirini. Il se composait de 14 lettres ou dialogues; la mise en scène devait assurer à l'ouvrage, dans le grand public, un accueil favorable. Les personnages y étaient nombreux et Gagna, à dessein, les avait pris dans tous les rangs. Rien n'y manquait, de temps en temps même, les dialogues étaient coupés par des auditions musicales. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 115. Concina répondit en même temps à Richelmi et à Gagna par quatre lettres dont on conserve des copies manuscrites en quelques bibliothèques. Elles étaient intitulées : *Lettere ai RR. PP. Richelmi e Gagna autori delle due opere intitolate* Saggio di avvertimenti, ecc. et Lettere di Eugenio apologista, ecc., *contro la storia del probabilismo e del rigorismo.* Patuzzi a donné un exemplaire de ces lettres dans la *Lettera ad un amico XCIX.*

b) En 1748, Sanvitale fait paraître un écrit intitulé : *Raccolta di molte proposizioni estratte dalla storia del probabilismo e rigorismo impugnate come opposte al vero,* in-4°, Aquilée [Vérone], 1748; Trente [Venise], 1751. Ce fut le P. Patuzzi, O. P., qui répondit pour Concina; il le fit en seize lettres qu'il intitula : *Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste all' autore della* Raccolta delle molte proposizioni, ecc., *in difesa dell' Istoria del probabilismo del P. Daniello Concina. Si aggiugne un distinto ragguaglio delle controversie letterarie passate tra il detto P. D. Concina ed i suoi avversari e de' libri stampati da una parte e dall' altra,* 2 in-8°, Trente, 1751. Pour l'histoire de la controverse, voir

t. II, p. 335-362, registres des deux premiers volumes, t. III, p. 476. Dans ces lettres, Patuzzi réfutait Sanvitale, Ghezzi et Gagna. Depuis les *Provinciales* de Pascal, disait-on, rien n'avait paru de plus parfait en ce genre. Patuzzi rendit de grands services par ces lettres qui jetèrent une plus vive lumière sur ces questions du probabilisme, ainsi qu'avait fait Thomas Lemos, pour les questions de la grâce. Mais dans la Compagnie, les lettres recevaient un tout autre accueil. On s'employa d'abord à les faire passer pour une œuvre abominable, sortie de l'enfer. Cf. *Epistolarum theologico-mor. Eusebii Eranistis*, édit. 1753, t. III, præf., p. XXX. On invoqua, mais sans grand profit, l'appui du bras séculier; le succès ne répondant pas à l'attente, on se tourna d'un autre côté.

c) Le P. Sanvitale publia contre Patuzzi : *Lettere teologico-morali a difesa dell' Istoria del probabilismo esaminate e dimostrate infette di falsità*, Trente [Venise], 1752; beaucoup de pages avaient été supprimées par la censure, aussi Sanvitale fit-il paraître une seconde édition à Lucques, 1752. Les lettres parurent ensuite en volume, Trente [Venise], 1753; il en fut donné aussi une traduction latine sous ce titre : *Epistolæ theologicæ morales ad defensionem Historiæ de probabilismo examinatæ, et falsi convictæ*, in-8°, Ingolstadt, 1753. Vers le même temps, un autre jésuite de Turin, le P. Balla, attaquait Concina dans un écrit intitulé : *Risposta alle lettere teologico-morali del P. N. N., sotto il nome di Eusebio Eraniste*, Modène, 1753, 1754. Aux quatre lettres qui composaient l'écrit primitif deux autres furent ajoutées et le tout parut de nouveau, à Venise, 3 in-8°, 1755-1756. Le P. Balla s'attachait surtout à ruiner la critique que Patuzzi avait faite de Gagna. On fit tant de bruit autour des lettres du P. Balla que l'on commençait à douter de l'efficacité de la réponse de Patuzzi. C'est alors qu'il reprit la plume et publia seize nouvelles lettres, sous ce titre : *Lettere teologico-morali in continuazione della difesa della storia del probabilismo e rigorismo*, ecc., *del P. Daniello Concina, ovvero confutazione della risposta pubblicata dal M. R. P. B. della C. di J. contro i due primi tomi delle lettere di Eusebio Eraniste*, 2 tomes (V et VI), Trente, 1754.

d) Mais les adversaires de Concina ne laissaient aucun repos à Patuzzi qui s'était constitué son défenseur. Le P. Zaccharia ne cessait d'attaquer, dans sa *Storia letteraria*, Concina et ses partisans. Patuzzi voulut, une fois pour toutes, ôter à Zaccharia le désir de continuer ses attaques. Il composa donc, vers 1755, un ouvrage en deux volumes. Déjà le second volume était imprimé quand un incendie, s'étant déclaré dans l'imprimerie, détruisit tous les exemplaires du Ier et n'en épargna que très peu du IIe. Zaccharia avait su se procurer quelques fragments de l'ouvrage; aussitôt, il composa trois lettres : *Lettere a preservativo contro due tomi d'Eusebio Eraniste, sgraziatamente incendiati in Venezia, quando l'autore ne proccurasse una novella ristampa*. Il pensait avoir la partie belle; il avait compté sans la sage prévoyance de Patuzzi qui avait conservé l'autographe de son écrit. Comme d'ailleurs Balla venait de publier une cinquième lettre contre Concina et les lettres théologiques et morales, Patuzzi décida de reprendre l'édition si malheureusement arrêtée. L'ouvrage parut sous ce titre : *Osservazioni sopra vari punti d'istoria letteraria, esposte in alcune lettere da Eusebio Eraniste, dirette al M. R. P. Franc. Ant. Zaccaria, con due appendici, altra in risposta alla quinta lettera del M. R. P. Filiberto Balla, altra di documenti*, etc., *Opera dedicata a sua Eccellenza Marco Foscarini, cavaliere e procuratore di San-Marco*, etc., 2 in-8°, Venise, 1756. Contre cet ouvrage, Zaccharia fit paraître : *Difesa della storia litteraria d'Italia e del suo autore contro lettere teologico-morali di certo P. Eusebio Eraniste ed altre lettere d'un mascherato Rambaldo Norimene. Continuazione del tomo VIII della storia letter.*, in-8°, Modène, 1755. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 213; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, etc., t. I, p. 312, note 1. Les répliques ne tardèrent pas ; un autre dominicain, le P. Camillo Miglioli, de la congrégation de Sainte-Sabine, fit paraître contre la cinquième lettre de Balla : *Lettere di Agenore a Eleuterio suo amico intorno la quinta lettera del P. Fil. Balla e le censure di Fr. A. Zaccaria nel tomo VII, della storia letter. in difesa del P. Concina e di Eusebio Eraniste*, 2 in-8°, Venise, 1756. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 215.

IV. LES CAS RÉSERVÉS. — 1° *Occasion*. — En 1743, au temps des disputes entre Concina et les jésuites à propos du *Carême appelant* et de l'*Histoire du probabilisme*, un jésuite de Venise, le P. Bernardino Benzi (1688-1768), publia une dissertation intitulée : *Dissertatio in casus reservatos Venetæ diœcesis*, in-4° et in-8°, Venise, 1743. Le 8e cas réservé était ainsi formulé : *Qualibet impudicitia cum monialibus facta, vel quocumque modo attentata*. Le casuiste se demandait : *An reservatione afficiatur, qui cum moniali peragat, vel attentet actus subimpudicos de se veniales, v. g. vellicare genas, mammillas tangere, et solum ex pravo affectu vel ex prava intentione mortales?* Il répondait : *Negative, nam juxta nostram regulam octavam nonnisi peccata per externam malitiam mortalia reservantur*. Pendant près d'un an, Concina ignora l'existence de cette dissertation ; elle lui fut révélée par les PP. Jérôme de Castro Franco et Félix de Venise, tous deux capucins, qui lui demandaient de répondre. Mais Concina, alors surmené, ne put le faire. Ce fut le P. Fulgence Cuniliati, O. P., qui s'en chargea. A son instigation, le chanoine Oker adressa une lettre à Benzi où il l'exhortait ou bien à revenir sur la doctrine exposée dans le 8e cas de conscience, ou plus simplement à supprimer dans la dissertation la page où se trouvait le passage incriminé. Mais Benzi ne voulut rien entendre, et dans une lettre du 4 janvier 1744, adressée à Oker, il défendait son opinion. Bien que Benzi fût lui-même l'auteur de cette lettre, elle était donnée comme d'une autre personne qui faisait son apologie. On y apportait comme preuve de la vérité de la doctrine contenue dans la dissertation, l'accueil que lui avaient fait tant de confesseurs et prédicateurs, et aussi la valeur personnelle de l'auteur qui depuis quinze ans était confesseur et avait enseigné la théologie morale, pendant huit ans, dans le collège de la Compagnie, à Venise. Voir BENZI, t. II, col. 719.

2° *Polémiques*. — 1. Concina intervint dans le débat par deux lettres en latin : *Epistolæ theologico-morales ad illustrissimum et reverendissimum NN.* [cardinal Quirini, évêque de Brescia] *adversus librum inscriptum : Dissertatio*, etc., in-4°, Venise, 1744; Lucques, Rome. C'était la réponse à une demande d'explications du cardinal. Cf. *Explications des quatre paradoxes*, etc., trad. franç., in-12, Avignon, 1751, préface, p. 51. En même temps, Orsi, consulteur de l'Index, était averti. La question fut soumise à Benoît XIV qui demanda un exemplaire de la dissertation et, en ayant pris connaissance, ordonna qu'elle fût aussitôt déférée au Saint-Office pour y être condamnée.

A Venise, les jésuites se mettent en mouvement. Le P. Villari gagne à sa cause Marco Foscareno, un des triumvirs de l'Académie de Padoue, en lui représentant que Benzi n'a composé cette dissertation que sur l'ordre du patriarche de Venise; que celui-ci l'a approuvée en la recommandant à tous ses curés. Foscareno s'étant laissé prendre, Villari l'excite alors contre Concina dont il faut à tout prix faire condamner les lettres. Foscareno y consent. Malheureusement un autre membre de la censure, Pasqualigo, a été tenu au

courant de tout. Sur son conseil, Concina raconte à Foscareno ce qui s'est passé, et sur le double témoignage de Concina et de Pasqualigo, Foscareno reconnaît qu'il a été joué par Villari. Les jésuites se tournèrent alors du côté de Rome. On prétendit défendre Benzi, en montrant que la doctrine de la dissertation était aussi celle des dominicains. Enfin, ils déférèrent à la S. C. de l'Index les lettres de Concina.

Le meilleur moyen d'en finir, disait-il, serait d'imposer silence aux deux partis. Mais voici qu'un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en date du 16 avril 1744, condamnait la dissertation de Benzi, *tanquam continentem propositiones respective falsas, male sonantes, scandalosas, et piarum aurium offensivas; eademque prohibitione damnat et vetat quascumque scripturas, seu libros editos, ejusdem libri defensionem continentes.* Sur cette condamnation, cf. Concina, *Apparatus ad theol. christ.*, t. II, p. 351; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 818, 820; Döllinger, *Beiträge*, etc., t. III, p. 11 (reproduit un mémoire de Cordara, S. J., qui explique la condamnation de Benzi par la partialité des membres de la commission); Faure, *Commentarium*, p. 210. Benoît XIV avait exigé que Benzi se rétractât, ce qu'il fit. Cf. la formule de la rétractation dans Sandelli, *op. cit.*, p. 66, note. D'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1744, p. 167, l'Inquisition aurait refusé la première rétractation de Benzi et ne l'aurait acceptée que sur un ordre formel du pape. Benzi s'était vu retirer tous ses pouvoirs à Venise; il alla à Padoue où le cardinal Rezzonico (plus tard Clément XIII) les lui rendit. Il alla ensuite à Belluno, puis revint à Venise, où, à la requête du nonce, ses pouvoirs lui furent aussi rendus. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1752, p. 188. Un peu plus tard, le 22 mai 1745, Benzi eut encore un autre livre à l'Index, *Praxis tribunalis conscientiæ seu tractatus theologicus moralis de sacramento pænitentiæ*, Bologne, 1742. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 818.

A Venise, on fit tous les efforts nécessaires pour empêcher la publication des lettres de Concina, mais ce fut sans succès.

2. Les jésuites pourtant ne se tinrent pas pour battus. Le P. J.-B. Faure, à Rome même, publie un libelle intitulé : *All' autore delle due epistole contro la Dissertazione dei casi riservati in Venezia Avviso salutevole, acciò conosca se stesso*, in-4°, Naples, 1744. Ce libelle avait paru peu avant la condamnation de Benzi; on lui donna aussitôt les plus grandes louanges. Cf. *Novelle della Republica delle lettere*, an. 1744, p. 357. Après ce premier *monitum*, en parut un second, mais postérieurement à la condamnation, ainsi que le remarque l'auteur lui-même, p. V. Bien que le livre ne portât indication ni de lieu, ni d'auteur, le P. Faure fut vite reconnu pour en être l'auteur. Pour ne pas aller contre le décret du 16 avril 1744, il avait eu soin de protester qu'il n'entendait pas entreprendre une défense de Benzi, mais il voulait seulement montrer que les livres de Concina n'avaient aucune valeur. Les *Monita* arrivèrent à la connaissance du maître du sacré-palais qui en fit saisir 500 exemplaires chez le libraire Settari. Jeté en prison, il avoua que les deux *Monita* avaient été imprimés chez Mainardi et qu'ils avaient pour auteurs les PP. Faure et Castellini. Cf. de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1798. Chez Faure, l'on saisit l'autographe des *Monita*, mais il prétendit les avoir copiés lui-même sur un autre manuscrit. Quoi qu'il en soit, il fut condamné aux « exercices spirituels », à des jeûnes et à des disciplines. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1744, p. 167. Settari vit ses biens confisqués et Mainardi dut payer une forte amende, conformément aux lois.

3. Mais l'épisode le plus remarquable de cette polémique fut la *rétractation* ou *palinodie* parue sous le couvert de l'anonyme, avec ce titre : *Ritrattazione solenne di tutte le ingiurie, bugie, falsificazioni, calunnie, contumelie, imposture, ribalderie stampate in vari libri di Fra Daniello Concina, Domenicano gavotto contro la venerabile Compagnia di Gesù, da aggiugnersi per modo di Appendice alle due infami lettere teologico-morali contro il R. P. Benzi della medesima Compagnia*, Venise, 1774. C'était la confession de Concina, soi-disant faite par lui-même, de tous les torts infligés à la Compagnie. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 77; Patuzzi, t. II, p. 413. Quel était l'auteur de ce faux? Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, art. *Benzi*, dit qu'on l'attribua tout d'abord au P. Cordara, puis au P. Torniello, et enfin au P. François-Ant. Zaccharia. D'après Reusch, *Der Index*, t. II, p. 819, il faudrait, au témoignage de Caballero, l'attribuer à Faure, mais il est plus probablement du P. Lelius Ignace Cocconati, qui vivait à Venise vers ce même temps. Cf. C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1884, col. 855. L'édition qu'il indique est de Naples, 1744; d'autres manuscrits portent Venise, 1744; il semblerait qu'il y en ait eu deux éditions, à moins que la même édition ne porte deux noms de lieux différents. On se donna une peine incroyable pour répandre cet écrit à Rome, à Venise, à Lucques surtout. Malgré le dégoût ressenti par plusieurs membres de la Compagnie devant semblable manœuvre, on ne fit rien pourtant en vue d'arrêter la propagation de cet écrit. Il fallut un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en date du 17 juin 1744, rendu sur la demande expresse de Benoît XIV, pour mettre un terme à ces menées. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 82, note.

Ceux qui ne connaissaient pas Concina pouvaient espérer qu'il répondrait; même une petite notice, imprimée à Rome et publiée à Venise, sous ce titre : *Rittratazione*, etc., *Operetta curiosa che può servire di supplemento alla morale pratica de'Gesuiti*, semblait indiquer que la réponse ne se ferait guère attendre. Mais de Rome, on fit demander à Concina, par l'intermédiaire de Carraciolo, nonce à Venise, de ne rien répondre, le décret du pape suffisant à le venger. Dans une lettre au souverain pontife, Concina déclara que jamais il n'avait eu l'intention de répondre, ce qui lui valut de la part de Benoît XIV une lettre fort louangeuse, en date du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XII, p. 21, note.

4. Forts désormais du silence de Concina, ses adversaires pouvaient se donner libre carrière. En 1745, le P. Dominique Turani, S. J., publia clandestinement, à Venise, un opuscule intitulé : *Judicium cujusdam viri theologiæ prof. ad amicum confessorem monialium.* On prétendit que l'ouvrage avait été jeté dans le public contre la volonté de son auteur. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 819. Turani se serait plaint au pape lui-même de la publication de son ouvrage, et le pape, par une lettre du 22 février 1745, aurait accepté l'excuse. *Storia letteraria*, t. XIII, p. 301. Peu après le *Judicium*, parurent trois opuscules, sous ce titre : *R. P. Danieli Concinæ duarum epistolarum theologico-moralium auctori opuscula hæc quatuor vere aurea Eusebius Philalethus D. D. D.* Patuzzi a publié quelques spécimens de ces opuscules dans *Epistola ad amicum, Epistolarum thelogico-moralium*, t. II. Le premier opuscule était la relation faite à un évêque des troubles occasionnés par les lettres de Concina; le deuxième contenait des remarques sur les actes du vénérable serviteur de Dieu, Simon de Rozas, qui pour guérir les infirmes avait parfois pratiqué des attouchements de la nature de ceux incriminés dans la dissertation de Benzi; le troisième enfin, sous forme de question, recherchait ce qu'il pouvait y avoir de répréhensible dans la dissertation de Benzi et n'y trouvait rien à blâmer, si ce n'est quelques impropriétés de langage. Cf. San-

delli, *op. cit.*, p. 85 sq. Mais le comble fut qu'un jésuite de Bergame, le P. Joseph Poli, prétendit que la doctrine de Benzi était celle de saint Thomas, et cela dans un petit écrit édité clandestinement sous ce titre : *Dottrina di san Tommaso proposta alla considerazione dei saggi, e sinceri amatori della verità, acciochè possano formare un retto giudizio sopra la prima lettera scritta dal P. Daniele Concina contro il P. Bernadino Benzi, autore della Diss. sopra i casi reservati nel veneto patriarcato*, s. l. La seule différence que Poli trouvait entre la doctrine de Benzi et celle de saint Thomas, c'est que Benzi est rigoriste quand il dit que *vellicare genas et monialium tangere mammillas* sont des fautes vénielles, alors que saint Thomas, lui, prétend que ce sont des actes indifférents, p. 23. Ardent défenseur de la doctrine de saint Thomas, le P. Patuzzi composa en 1745 : *Difesa della dottrina dell' angelico dottor S. Tommaso sopra l'articolo quarto della questione CLIV, IIa IIæ*. Cet écrit ne fut pourtant publié qu'en 1756, à Lucques. Vers le même temps, Charles Antoine Donadonis, O. M., évêque de Sebenico, écrivait contre Benzi un livre qu'il intitulait : *Il parlatorio delle monache chiuso in faccia alla insolente, e scandolosa nuova dottrina di sua reverenza Bernardino Benzi gesuita, et vendicato dalle imposture tentate contro il P. Daniello Concina dell' ordine de' predicatori.* Mais l'auteur étant mort au mois de janvier 1756, le livre ne parut pas. Le testament de Donadonis, à la date du 15 janvier 1751, enjoignait au légataire de remettre le manuscrit soit à Concina, soit à son frère, Nicolas Concina. Zaccharia, dans l'éloge de Donadonis, a jugé à propos de ne pas mentionner cet ouvrage contre Benzi. Cf. *Annali letterari d'Italia*, l. III, c. III, § 1, p. 216 sq.

Un des épisodes les plus intéressants de cette polémique fut l'émeute soulevée contre les dominicains de Venise, dans les circonstances suivantes. Benzi s'était donc vu interdire, à Venise, le ministère de la confession. Quand il revint de Padoue, on travailla à le faire réintégrer dans ce ministère. Par lettres secrètes, les jésuites intimèrent aux PP. J. Bernard-Marie de Rubeis et Concina d'avoir à intervenir auprès du patriarche de Venise. Devant leur refus, ils répandirent, en 1745, le bruit que les dominicains de Venise avaient prêté à intérêt, à Gênes, plus de 150000 écus d'or, pour pouvoir se défendre contre les Impériaux. Et pour donner plus de créance à ces dires, on fit répandre dans le public une lettre apocryphe, écrite de Gênes, où la chose était garantie. Ce qui donna encore plus de crédit à cette dénonciation, ce fut le témoignage d'un haut personnage de la Compagnie, venu de Gênes à Venise tout exprès, et qui de là se rendit à Vienne pour y colporter les mêmes insinuations; mais à Vienne, il fut éconduit. En attendant, dans tout le pays vénète, ce fut un soulèvement d'indignation contre les traîtres. On parlait déjà de leur interdire tout le territoire de Venise. Cependant, au Sénat, on ne voulut rien précipiter; on prit de plus amples informations par les agents de la République dans les autres pays et l'on découvrit toute l'intrigue. Sur cette affaire, cf. Patuzzi, *Epistolarum theologico-moralium*, t. II, VI; *Osservazioni sopra la storia letteraria, Epist.*, X; *Lettera XXXIIa in difesa della storia del probabilismo*, etc., § 47; P. Bonaventura a Coccaleo, *Lettere di Ragguaglio*, etc., sous le pseudonyme de Rambaldi Norimenis, *Epist.*, XI, § 14 sq. Zaccharia a réédité cette calomnie dans son *Histoire littéraire*, t. VI, p. 397. De plus, dans sa *Difesa della Storia letteraria e del suo autore*, lett. VII, Zaccharia, tout en traitant ce récit d'*historiola*, insinue néanmoins que les témoignages de Patuzzi ne sont pas absolument décisifs.

V. THÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — 1° *L'ouvrage.* — Dès l'année 1740, Concina méditait de faire un travail d'ensemble sur la théologie morale, mais le ministère, les prédications, les polémiques étaient sans cesse venus ajourner la réalisation de ses projets. Enfin l'édition, commencée en 1749, fut terminée en 1751. L'ouvrage comprenait 12 tomes in-4° et portait ce titre : *Theologia christiana dogmatico-moralis*, in-4°, Rome [Venise], 1749-1751, 1755. Benoît XIV avait accepté la dédicace de l'œuvre. En tête du Ier volume se trouve une préface en 14 chapitres. Les 12 premiers traitent de la dignité de la morale chrétienne et du mode d'en parler; le XIIIe est un éloge de la Compagnie de Jésus, le XIVe renferme une élévation *ad Christum Jesum*. Les quatre premiers tomes sont consacrés au décalogue, le Ve aux commandements de l'Église, le VIe traite du droit naturel et du droit des gens, le VIIe de certaines autres questions de justice et de droit; le IXe défend le sacrement de pénitence contre certaines opinions de casuistes, le Xe traite des sacrements d'extrême-onction, d'ordre et de mariage. La simonie, les censures, les vices, les péchés, les vertus et les béatitudes, la science nécessaire aux directeurs d'âmes sont passés tour à tour en revue. Le XIe et le XIIe tomes sont des plus importants. Ils sont intitulés : *Ad theologiam christianam... Apparatus*. Dans le XIe, on trouve une collection de constitutions, décrets et brefs contre des erreurs dogmatiques ou morales; le XIIe renferme le traité de la conscience : sa notion, ses divisions; on y touche aussi à l'*Histoire du probabilisme.* En tête de chaque volume l'auteur a placé la collection de toutes les propositions condamnées. Il en avait extrait des casuistes 528, dont 248, tirées des auteurs de la Compagnie. Dans le XIe tome, Concina donnait sa méthode en traitant des lieux théologiques.

Dès son apparition, la *Théologie chrétienne* conquit tous les suffrages. Cf. Busenbaum, S. J., *Theologia morum*, Venise, 1760, præf., p. XII. Cette édition dirigée par Angelo Franzoja déplut fort à la Compagnie, à cause des louanges décernées à Concina; aussi dans une édition postérieure, sous le pseudonyme d'*Irenæus, Venet.*, un membre de la Compagnie de Jésus se livra à une violente satire, sous le titre d'*Expostulatio ad Franzojam*, contre Concina et Patuzzi qu'il appelle : *Scriptores per totam late litterariam rempublicam ignominia notatos, pessimos dialecticos, calumniatores teterrimos*, etc. Mais cette édition (1767) fut condamnée par le parlement de Toulouse, puis par celui de Bordeaux, à être brûlée par la main du bourreau, et la peine des galères prononcée contre les imprimeurs qui oseraient la publier. Le parlement de Paris prit les mêmes mesures. La *Théologie chrétienne* reçut un accueil particulièrement favorable en France et en Espagne; E. Enriquez s'en fit l'ardent propagateur. *Lett. du card. Enriquez à Concina*, de Madrid, 1752; Escurial, 1752; Madrid, 26 décembre 1752; Aranjuez, 12 juin 1753; Sandelli, *op. cit.*, p. 131, note.

Cependant, même en Espagne, il se trouva bientôt des détracteurs de la *Théologie chrétienne.* C'est ainsi que Sandelli, *op. cit.*, p. 133, rapporte, mais sans y ajouter foi, que le P. Rabago, S. J., confesseur du roi d'Espagne, lui aurait conseillé de se réserver la collation de tous les bénéfices en Espagne, afin que les jésuites, ayant une grande influence dans la distribution de ces bénéfices, pussent s'assurer une clientèle contre Concina. Sur la politique du P. Rabago, voir M. F. Miguelez, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid, 1905. Tartarotti et Scipion Maffei essayèrent des premiers à jeter sur l'œuvre de Concina le discrédit et la méfiance, mais ce fut sans succès.

2° *Polémiques.* — Le premier qui se posa ouvertement en détracteur de la *Théologie chrétienne* fut le P. François-Antoine Zaccharia, qui, dans son *Histoire littéraire*, t. II, p. 49 sq., ainsi que dans les autres tomes du même ouvrage, s'efforçait de nuire à l'auteur. Le P. Patuzzi répondit à Zaccharia en plusieurs ouvrages. *Epist. ad amicum*, p. 115 sq.; *Epistolæ theologico-morales*, et

notamment *Observationes litterariæ.* Mais ce fut surtout à l'apparition du t. IX de la *Théologie chrétienne,* que les adversaires de Concina se déclarèrent. N'avait-il pas, en effet, montré que Suarez n'était guère partisan du probabilisme? Aussitôt on se mit en campagne. On prit prétexte de tout pour condamner l'œuvre; les fautes d'impression mêmes furent jugées délits très graves. Après l'élection du P. Ignace Visconti, comme général de la Compagnie (4 juillet 1751), il fut décidé que l'on demanderait à Benoît XIV la condamnation de la *Théologie chrétienne.* On composa un énorme mémoire où l'on avait réuni plus de 300 chefs d'accusation contre Concina et il fut décidé que le général de la Société irait lui-même avec ses assistants présenter ce mémoire au pape. Le général de la Compagnie demandait au pape de nommer une commission de théologiens qui relèveraient toutes les erreurs contenues dans la *Théologie chrétienne,* et l'on verrait s'il n'y aurait pas lieu de la condamner, ce que tous étaient unanimes à réclamer. Le pape répondit que c'était chose difficile que de comparer chacun des points incriminés dans le mémoire avec les passages de la *Théologie chrétienne;* il conseilla donc dans ce but de publier le recueil des propositions prétendues fausses, et il se faisait fort d'imposer silence aux deux partis. Mais le général ne parut guère enchanté de cette solution. Voulant toutefois lui donner satisfaction sur un point, le pape délégua trois théologiens, les PP. Thomas Sergi, des Écoles pies, Mancini, des minimes, et Vezzosi, des clercs réguliers. En présence du général et d'un de ses assistants, il chargea ces délégués de faire un résumé des points les plus importants contenus dans le mémoire. Mais ces théologiens se dérobèrent, disant qu'après tout c'était bien plus l'affaire des jésuites de résumer ce qu'ils avaient composé eux-mêmes; d'ailleurs, disaient-ils, mieux que personne ils connaissaient la *Théologie chrétienne.* Le général profita vite de cette excuse pour nommer le P. Charles Noceti. Il eut bientôt achevé le résumé, qui fut présenté au pape dès le mois de juin.

Sandelli, *Comment. de vit. et script.*, p. 148, note, a donné une copie de l'autographe. Ce second mémoire était intitulé : *Libellus PP. JJ. adversus Danielem Concinam.* Cf. *Vindiciæ Societ. Jesu,* etc., édit. latine, in-4°, Venise, 1769, p. 143. En tête du livre, les jésuites avaient rapporté, écrites en italique, ces sept raisons qui leur paraissaient plus que suffisantes pour faire condamner l'ouvrage : 1° Concina attribue aux auteurs de la Compagnie des opinions beaucoup trop relâchées et cependant qui n'ont jamais été enseignées par ces écrivains; 2° il prévient le jugement de l'Église en censurant beaucoup de propositions de moralistes; 3° il jette le discrédit sur la Compagnie en faisant figurer dans les Index les auteurs jésuites qui ont soutenu des opinions monstrueuses; 4° il fait précéder chaque dissertation d'un recueil de propositions qu'il déclare condamnables, sans attendre le jugement de l'Église; 5° il s'acharne à faire passer les jésuites comme auteurs de la morale corrompue; 6° il n'épargne personne, ni les règles de saint Ignace, ni les papes, ni les Congrégations; 7° enfin il a pris des livres contre les jésuites tout ce qu'ils contenaient contre leur morale.

Le libelle se terminait par cette supplique : *Cum igitur, beatissime Pater, nullus hactenus liber ne ab hæreticis quidem prodierit Societati nostræ infensior, ac perniciosior : nullus qui pluribus imposturis, conviciis, censuris, et injuriosis debacchationibus scateat : nullus qui venenum, contra Societatem in aliis dispersum, plenius in unum colligat; prædictus præpositus generalis tum suo, tum universæ Societatis in comitiis generalibus congregatæ nomine, damni hujus reparationem, atque operis proscriptionem a Sanctitate vestra suppliciter ac demississime petit. Quod si concesserit, immortalia sua erga ordinem nostrum merita novi hujus beneficii accessione munificentissime cumulabit.* Le pape remit le libelle aux trois théologiens qu'il avait déjà délégués pour le premier mémoire. Ils devaient se rendre compte si réellement les griefs articulés contre Concina se trouvaient justifiés par les passages incriminés de la *Théologie chrétienne.* Le pape leur avait fait jurer en même temps qu'ils ne communiqueraient avec personne sur cette matière. Mais ils ne tinrent aucun compte de cette défense; en effet, souvent Sergi et Vezzosi se rendaient au couvent de la Trinité-des-Monts où habitait Mancini, et là on s'entendait avec les Pères de la Compagnie sur ce qu'il convenait de faire. Enfin, ces théologiens remirent au pape un mémoire qui concluait à la condamnation pure et simple de la *Théologie chrétienne.* Mais Benoît XIV, s'étant informé de ce qui s'était passé, le 29 août, remit au P. Antonin Brémond, général des dominicains, le mémoire en question qui fut aussitôt transmis à Concina pour y faire une réponse. Sur-le-champ, Concina fit copier le mémoire par le P. V. M. Dinelli et un autre religieux désigné par le général. Il composa ensuite deux réponses, écrites l'une en latin, l'autre en italien. Le 21 septembre, le P. Brémond les présenta au pape. Après avoir pris connaissance des réponses de Concina, Benoît XIV déclara *de proscriptione Theologiæ christianæ ne verbum quidem audire se velle, sed unice de eo esse sollicitum, an revera illo in opere sententiæ moribus perniciosæ reperirentur, falso per injuriam et calumniam adscriptæ scriptoribus Societatis.* Le pape défendit à Concina de publier sa réponse latine, la trouvant un peu trop acerbe. Malgré tout le soin qu'il mit à rechercher cet écrit, Sandelli, *op. cit.*, p. 160, déclare n'avoir pas réussi à se le procurer; il n'en donne qu'un canevas très bref. La réponse italienne, traduite en latin par Sandelli, *op. cit.*, p. 161, a pour titre dans la traduction : *Libellus supplex Fr. Danielis Concinæ oblatus Benedicto XIV, die XXI septembris a. MDCCLI adversus libellum supplicem a P. Vicecomite generali jesuitarum porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregatæ in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est.* Cf. *Vindiciæ Societatis Jesu,* etc., in-4°, Venise, 1769, p. 151. Concina y reprenait point par point les accusations portées contre lui, dans le libelle des jésuites. Il sollicitait un examen plus attentif de la question et déclarait se soumettre d'avance à toutes les peines qu'il serait reconnu avoir encourues.

Cependant les jésuites ne lâchèrent pas pied et commencèrent une campagne acharnée parmi les grands et les cardinaux afin de former l'opinion contre Concina et son ouvrage. De son côté, Concina, dans un écrit très bref, déclarait qu'il était prêt à défendre ses opinions devant le souverain pontife et tout le sacré-collège, et que si on le trouvait faible dans ses preuves, il se soumettrait d'avance aux peines les plus sévères. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 168, note *a*. Le pape demanda alors aux trois théologiens précédemment nommés de relever toutes les fautes, les citations inexactes, etc., de la *Théologie chrétienne.* Ils se mirent à l'œuvre et composèrent un rapport accablant pour Concina. Mais Benoît XIV connaissait l'esprit qui les avait animés; aussi, devant une très nombreuse assemblée, ayant pris connaissance de ce libelle haineux, il dit : *Non vogliamo che quel galantuomo del Concina sia aggravato.* Dès lors, il se disposa à parler lui-même. Il fit appeler le protonotaire Giampè et lui dicta en italien une *Déclaration* à peu près copiée sur la réponse de Concina au libelle des jésuites. Il remit ensuite cette *Déclaration* au P. Brémond pour que Concina la publiât dans le prochain volume de la *Théologie chrétienne.* Sur sa demande, cette *Déclaration* devait être traduite en latin. La traduction fut intitulée : *Declaratio et sincera pro-*

testatio P. Danielis Concinæ super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suæ Theologiæ christianæ dogmatico-moralis recens typis editos. Cf. *Vindiciæ Societatis Jesu*, etc., édit. latine, p. 154. Elle avait été faite par le P. V. M. Dinelli, car Concina craignait qu'on ne l'accusât encore d'avoir faussé le sens des paroles du pape. Le P. Brémond eût voulu que la *Déclaration* parût à la fois en italien et en latin, mais Concina s'y opposa pour ne pas faire descendre dans le public une discussion à laquelle il était mal préparé. La traduction fut remise au pape, le 30 novembre 1751; en même temps, la *Déclaration* était envoyée à l'imprimeur à Venise pour paraître dans le Ier volume de l'*Apparatus ad theologiam christianam*. Le pape en demandait quelques exemplaires dans le plus bref délai possible. On juge aisément de l'état d'esprit des contradicteurs de Concina. Il s'agissait de faire tourner contre lui l'effet de la *Déclaration*. Jean Lami ayant publié dans les *Novelle letterarie*, décembre 1751, col. 811, que sur les 280 propositions fausses attribuées par Concina à des auteurs jésuites, toutes avaient été reconnues authentiques, sauf une qui par erreur avait été attribuée au P. Moja et non à son véritable auteur, Lami fut attaqué par le général des jésuites et dans le numéro de janvier 1752, p. 21, dut se rétracter au moins en partie; de plus, sous la contrainte du pouvoir civil, il dut insérer une partie de la rétractation. Cf. *Novelle di Firenze*, 1752, col. 1747. Cependant le pape ne cessait de harceler le P. Brémond pour les exemplaires de la traduction latine de la *Déclaration*; elle parut enfin le 30 décembre et fut aussitôt envoyée au pape par le courrier officiel. Mais les adversaires de Concina surent avec une habileté incroyable détourner le coup prêt à les frapper. Ils donnèrent cette déclaration du pape pour une rétractation imposée à Concina et se mirent à la répandre partout à profusion; mais, ils avaient eu soin auparavant de substituer au titre de déclaration celui de rétractation ou palinodie. Elle parut, à grand tirage, chez Rubeis, à Rome, et on se mit à la distribuer partout gratis. C'est par paquets qu'on la répandait à la porte des résidences de la Compagnie; aussi personne ne comprenait plus rien dans cet imbroglio. De toutes parts, on s'adressait à Concina pour apprendre de lui-même la vérité sur cette comédie. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XLV, p. 75. Le P. Zaccharia s'empressa de faire passer cette déclaration, pour une rétractation solennelle. Cf. *Hist. lett.*, t. IV. Il prétendit même y découvrir jusqu'aux formules de la palinodie. Cf. *op. cit.*, t. IV, part. I, l. I, c. III, n. 6, p. 44. Cependant même dans la Compagnie, Concina ne cessait de trouver d'ardents défenseurs. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XIX, p. 30; XXIII, p. 35. Le P. Domaneschi, O. P., de Crémone, fit paraître deux hymnes satiriques contre cette prétendue victoire des jésuites : *Ignatianorum hymnus pro victoria adversus P. Concinam reportata; Recta sapientium responsio.* Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 178, note *a*.

Le vieil adversaire de Concina, le P. Sanvitale devait aussi entrer en ligne contre la *Théologie chrétienne;* il publia contre elle deux opuscules : *Raccolta seconda di molte proposizioni estratte da' tomi di certa teologia intitolata* « Cristiana dogmatico-morale » *ed impugnate come opposte al vero*, in-8°, Lucques, 1752; *Osservazioni rimarcabili sui due ultimi tomi undecimo e duodecimo di certa teologia intitolata*, etc., Lucques, 1753. Ces deux écrits parurent sans nom d'auteur. Le premier contenait 140 propositions extraites des 10 premiers tomes de la *Théologie chrétienne;* le second en contenait 156 tirées des t. XI et XII. L'année précédente (1752) avait paru à Rome : *Supplementi di alcune proposizioni estratte dalla teologia cristiana del famosissimo P. Concina e da aggiugnersi alla Ritrattazione pubblicata dal medesimo in Roma*, etc., 1752. Cf. Patuzzi, *Oss.*, t. II, p. 375. Cependant ces attaques ne restèrent pas sans réponse. Contre le premier écrit de Sanvitale parut : *Note antecritiche di Eusebio Eranisto sulla risposta del M. R. P. Giacomo Sanvitale alle Lettere teologico-morali di Eusebio Eranisto*, in-4°, Trente [Lugano], 1752. Parurent ensuite trois lettres : *Lettere di Adelfo Cariteo e Filarmondo Arenio sul libretto pubblicato in risposta alle lettere teologico-morali di Eusebio Eranisto*, Trente, 1753. La première de ces lettres avait pour auteur le P. Paul Patuzzi, frère du P. Vincent Patuzzi. Sandelli ignorait le nom de l'auteur de la seconde lettre. Sanvitale se disposait à répondre quand il mourut, le 4 août 1753. La réponse parut pourtant après sa mort, mais les noms y étaient déformés : *Lettere de' signori Arideo e Idarmondo Arenio esaminate e dimostrate infette di falsità*, Lucques, 1753. Jean-André Barotti, bibliothécaire de Ferrare, a écrit la vie du P. Sanvitale, mais dans son énorme volume, il n'a pas trouvé place pour mentionner les ouvrages du P. Sanvitale contre Concina. Il craignit peut-être pour la gloire de son héros.

La *Théologie chrétienne* avait trouvé un nouvel adversaire dans le P. Charles Nocetti, S. J., *Veritas vindicata sive permultæ sententiæ auctorum S. J. in theologia christiana dogm.-morali minus sinceræ relatæ suæque integritati restitutæ a Carolo Nocetio*, in-4°, Lucques, 1753; Rome, 1753. Cette édition renferme une réponse à la première lettre du P. Dinelli (1re édition italienne, Venise, 1757). Nocetti prétendait que toutes les erreurs contenues dans la *Theologia christiana* n'avaient pas été transcrites dans le *Libellum supplex*, présenté au pape; que Concina se faisait l'écho des Pascal et des Wendrochius dans leurs déclamations contre la Compagnie.

Le P. V. M. Patuzzi était occupé à la publication de ses lettres pour la défense de l'*Histoire du probabilisme*, quand parut l'ouvrage de Nocetti. Aussitôt il composa contre Nocetti un *Appendice* qui parut sous ce titre : *Lettere teologico-morali in continuazione della difesa della Storia del probabilismo... Si aggiungono alcune osservazioni sul nuovo libro pubblicato col titolo di Veritas vindicata*, in-8°, Trente [Venise], 1753. De son côté, pour rabattre des louanges prodiguées à Nocetti par la Compagnie, le P. Dinelli, théologien de la Casanate, à Rome, commença à faire paraître à Rome, en 1753, des lettres intitulées : *De Danielis Concinæ in indicandis describendisque casuistarum locis summa fide ac diligentia epistolæ.* La 1re parut en 1753; la 2e en 1754; les suivantes, en 1756. Ces lettres eurent un grand succès en Allemagne, en France, en Espagne. En vain Nocetti travaillait-il à lancer, à Rome même, une seconde édition de son livre pendant que ses partisans s'appliquaient à persuader à Dinelli de ne pas continuer l'apologie de Concina. En Espagne, particulièrement, le P. Rabago, S. J., confesseur du roi, pour combattre l'influence des lettres de Dinelli, fit rééditer à ses frais la *Veritas vindicata*. Mais en même temps, les PP. Hernandez, Puga et Llobet faisaient publier, à Madrid, les lettres de Dinelli précédées de l'approbation de nombreux théologiens. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 195, note *a*. De son côté, Concina répondait à Nocetti en huit lettres, sous ce titre : *Ad R. P. Carolum Nocetium epistolæ octo de singularibus argumentis in ejusdem libro* Veritas vindicata *contentis. Accedunt opiniones laxæ quamplurimæ ex variis casuistis collectæ : item censura R. P. Eusebii Amort canonici Lateranensis in theologiam moralem* R. P. C. L[a] C[roix]. *Item Epistola nona ad eumdem P. C. Nocetium de nonnullis ejusdem antithesis in epistolam secundam P. M. Dinelli*, in-4°, Venise, 1755. Cette dernière réplique mit fin aux polémiques sur la *Théologie chrétienne*.

VI. CONTROVERSE SUR L'ABSOLUTION. — Le sacrement de pénitence et la façon dont on l'administre avaient

toujours été pour Concina le sujet de graves méditations. En 1753, il publiait : *Istruzione de' confessori, e de' penitenti per amministrare, e frequentare degnamente il SS. sagramento della penitenza,* in-4°, Venise, 1753, 1755. Les partisans de la morale relâchée furent un peu émus et l'écrit fut qualifié de déclamation. Cf. *Novelle della republica delle lettere,* 1754, p. 91. L'année suivante, Concina eut l'occasion de revenir sur le même sujet. En effet, en 1754, parut un livre intitulé : *Libri primi Decretalium selectas theses congregatio sacerdotum in dom. profess. Rom. Soc. Jesu DDD. præmittitur dissertatio theologica a sacerdote ejusdem Congregationis habita labente hoc anno 1754,* Rome. Ce livre, écrit, ainsi que le remarque Concina dans la préface à la réponse, trad. franç., p. 5, non par un auteur particulier, mais au nom de toute une société de prêtres, enseignait que le sacrement de pénitence peut être administré *toties quoties* aux récidivistes et habitudinaires, pourvu qu'ils donnent extérieurement les signes d'un vrai repentir, encore qu'ils ne changent pas de vie et ne fassent aucun effort en ce sens. A cette doctrine qui pouvait se propager, Concina s'opposa par la dissertation suivante : *De sacramentis absolutione impertienda, aut differenda recidivis consuetudinariis dissertatio theologica ad Emm. Nerium card. Corsinium, ejusdem ordinis patronum vigilantissimum,* in-4°, Rome, 1755; trad. franç., Paris, 1756. Dans cette dissertation, Concina enseignait qu'on ne doit donner l'absolution aux habitudinaires qu'autant qu'ils témoignent effectivement de leur intention de changer de vie et qu'ils y travaillent pratiquement. Le livre de Concina reçut l'approbation d'hommes très savants. Cf. *Lettres d'approbation,* trad. franç., p. 9 sq.; *Nouvelles ecclésiastiques,* 1756, p. 120.

VII. CONTROVERSE SUR LE PRÊT A INTÉRÊT. — En 1743, Nicolas Brœdersen, chanoine d'Utrecht, publia un livre *De usuris licitis et illicitis.* Cf. Reusch, *Der Index,* t. II, p. 849; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1464. Entre autres choses, il enseignait qu'un taux modéré, quand il est exigé des pauvres, est contraire à la charité, mais nullement quand il est demandé aux riches. Cette doctrine avait déjà trouvé des contradicteurs parmi les jansénistes. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du XVIIIe siècle,* t. IV, p. 252, 371. En 1744, Scipio Maffei publiait à son tour un livre intitulé : *Dell' impiego del danaro,* in-4°, Vérone. Il s'y montrait partisan de Brœdersen. Cette doctrine fut attaquée et l'Inquisition de Vérone aurait demandé à Maffei de ne plus écrire sur ces matières. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques,* 1752, p. 206. En 1745, Benoît XIV voulut faire examiner la question par une commission réunie à cet effet. Concina, qui vers ce temps se trouvait malade à Gandolfi, résidence du pape, voyait très souvent Benoît XIV; aussi fut-il choisi pour être de la commission, et sur son conseil, le P. Giuli, S. J., auquel on adjoignit le P. Turrani, fut également appelé à donner son avis. La commission, composée de 14 membres, examina la question et le résultat de cet examen fut la lettre encyclique de Benoît XIV *Vix pervenit,* en date du 1er novembre 1745 et adressée aux évêques d'Italie. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1318 sq. Le pape rappelait le principe de la doctrine : *Omne propterea hujusmodi lucrum, quod sortem superet, illicitum et usurarium est.* On n'entendait pas cependant exclure certains cas où le prêteur pouvait justement revendiquer un intérêt, mais en vertu d'autres considérations. Cf. Denzinger, n. 1320.

Benoît XIV avait demandé à Concina de faire un commentaire de son encyclique, mais, quand il fut prêt, on ajourna sa publication pour ne pas blesser certains personnages, grands admirateurs de Maffei dont la doctrine se trouvait ainsi tenue pour suspecte. Maffei, d'ailleurs, ne se regardait pas comme atteint; la même année 1746, il fit paraître à Rome même une 2e édition de son livre, *accresciuta d'una lettera enciclica di sua Santità e d'altra lettera dell' autore alla medesima Santità sua,* in-4°, Bassano, 3 août 1756.

Dans une lettre datée de Vérone, 12 novembre 1745, Maffei déclarait que la doctrine de l'encyclique se trouvait déjà dans son livre. Cf. Reusch, *Der Index,* t. II, p. 850. Concina se trouvait alors à Naples; s'étant rendu compte par son ministère de tout le mal que faisait une semblable doctrine sur le prêt, il se décida à écrire sur ce sujet. Il publia donc : *Esposizione del dogma che la Chiesa propone a credersi intorno all' usura, colla confutazione del libro intitolato :* DELL' IMPIEGO DEL DENARO, in-4°, Naples, 1746, 1756. Puis, de retour à Rome, il obtint la faculté de publier son commentaire sur l'encyclique, sous ce titre : *In epistolam encyclicam Benedicti XIV, adversus usuram commentarius quo illustrata doctrina catholica, Nicolai Brœdersen et aliorum errores refelluntur,* in-4°, Rome, 1745, 1748. Ce commentaire comprenait trois dissertations : dans la Ire, Concina rappelle les points principaux de la doctrine catholique et ce qui, dans le document pontifical, vise l'erreur dogmatique; dans la IIe, il expose l'état de la controverse casuistique et reprend ceux qui, sous prétexte de prouver ou de défendre le dogme catholique, énervent la doctrine; enfin, dans la IIIe, il interprète l'encyclique. Cet écrit reçut l'approbation d'un grand nombre d'auteurs qui en empruntèrent fidèlement la doctrine. Cf. Sandelli, *op. cit.,* p. 121, note *a.*

Concina publia encore sur le *Contractus trinus,* un ouvrage intitulé : *Usura contractus trini dissertationibus historico-theologicis demonstrata adversus mollioris ethices casuistas et Nicolaum Brœdersen... Accedunt appendices duæ ad commentarium auctoris adversus usuram,* in-4°, Rome, 1746.

Cet ouvrage, dédié au cardinal Quirini, se composait de cinq dissertations. Dans la Ve, Concina attaquait le P. Pichler, S. J., autrefois professeur à l'académie d'Ingolstadt et qui avait prétendu que l'usure, encore qu'elle soit défendue par le droit tant naturel que divin, avait pu devenir licite par suite de la coutume et du pouvoir souverain des princes. Le P. François Zech, successeur de Pichler, voulut le venger et publia sous ce titre une dissertation inaugurale : *Rigor moderatus doctrinæ pontificiæ circa usuras a SS. D. N. Benedicto XIV, per epistolam encyclicam episcopis Italiæ traditus, ab Ingolstadiensi academia constanter assertus. Dissertatio 1, inauguralis, sancti rigoris specimina exhibens, quam cum annexis corollariis, Deo auspice, annuente inclyto collegio juridico in eadem alma et catholica Bavariæ universitate Ingolstadiensi preside P. Francisco Zech. S. J. S. theologiæ, et SS. canonum doctore, horumque professore publico, et juris primario, post consueta rigorosa examina, pro licentia summos in utroque jure honores consequendi, publicæ concertationi subjecit Franciscus Joseph Barth, insignis Ecclesiæ collegiatæ ad S. Cyriacum Wisenstaigæ canon. capit. I. V. Cand., mense decembri 1747.* Cette dissertation fut envoyée de Bavière à Concina. Cf. *Christ. theol.,* præf., c. XI. En 1749, le P. Zech publia une IIe dissertation inaugurale contre Concina. Cf. *Apparatus ad Christ. theol.,* t. I. Enfin une IIIe dissertation du même auteur ne parvint pas à Concina. Cf. *Lib. de spectaculis theatralibus,* diss. I, c. XIX, § 13, p. 158.

VIII. CONCINA ET LE THÉATRE. — Concina ne pouvait guère se taire sur les abus des spectacles, et en particulier sur la fréquentation du théâtre. Il publia trois dissertations, qu'il intitula : *De spectaculis theatralibus christiano cuique tum laico tum clerico vetitis dissertationes duæ. Accedit dissertatio tertia de presbyteris personatis,* in-4°, Rome, 1752, 1754. Dans la Ire dissertation, il combat l'opinion de Louis-Antoine Muratori, *De publica felicitate,* et celle de Scipion Maffei, *Theatro italico,* qui prétendent que la pratique du théâtre

est licite en soi, tout en avouant qu'aujourd'hui, cette pratique a besoin d'un tempérament. Cf. c. XII. Il y combattait aussi, c. XXIX, un certain Blanco ou Planco qui, dans un discours en italien, faisait l'apologie de la scène et des comédiens.

La même année 1753, pour se justifier, Maffei fit paraître *De' teatri antichi e moderni trattato*, Vérone. Il reprochait à Concina d'ignorer l'antiquité païenne, à quoi Concina eût pu répondre en le renvoyant à Mamachi, *Orig. et antiquit. christian.*, l. III, p. 143, que lui-même ne connaissait pas mieux l'antiquité chrétienne. Néanmoins les idées plus sévères de Concina trouvaient beaucoup de partisans. Cf. Sandelli, *Epist.*, XXXIV, p. 51; XLIX, p. 82.

Mais à Vérone, où Maffei avait des partisans intéressés, les idées de Concina sur le théâtre eurent des adversaires passionnés. Il fut en particulier malmené par Philippe Rosa Morando. Cf. *Épître dédiée à la tragédie de Teonæ*, Vérone, 1755. Pendant un certain temps, il parut aussi une suite d'écrits ayant pour titre : *Imposture, villanie, e strapazzi sparsi nelle opere del P. Concina*, etc. Mais la collection fut presque aussitôt supprimée.

Maffei se montrait plus modéré que ses partisans dans ses réponses à Concina. Cf. *La magia annichilata*, l. III. Concina voulant se défendre plus au long publia, en le dédiant à Benoît XIV, un écrit intitulé : *De' teatri antichi e moderni contrari alla professione cristiana libri due del P. Daniello Concina in conferma delle sue dissertazioni* De spectaculis theatralibus, *alla Santita di N. S. Benedetto XIV*, in-4°, Rome, 1755. Il y reprenait, en les développant, les raisons qu'il y a pour un chrétien de ne pas fréquenter le théâtre.

Avant qu'il ne s'occupât du théâtre, Concina avait déjà combattu ceux que l'on appelait au XVII[e] siècle les athées. Dès 1752, à la demande de Benoît XIV, il avait composé contre eux un livre qui ne parut que deux ans plus tard : *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti, ed indifferentisti, libri cinque*, 2 tom. in-4°, Venise, 1754. Il avait dédié ce livre au roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel. Le ministre du roi, après avoir reçu l'épître dédicatoire, l'envoya au P. Julio Cordara, S. J., qui la retint pendant 11 mois, dans l'espoir que Concina renoncerait à son projet de publier un livre qui devait fort déplaire aux probabilistes.

IX. LE COMPENDIUM THEOLOGIÆ CHRISTIANÆ. — Concina laissait en mourant un certain nombre d'ouvrages inédits ou inachevés, entre autres un compendium de sa *Théologie chrétienne*. Cet ouvrage avait été composé dès 1753, dans un but de vulgarisation de l'étude de la théologie morale. A Rome pourtant, le reviseur s'était montré très sévère, car on était au fort des disputes; il fit beaucoup de corrections, d'additions et surtout de suppressions. Concina mourut sans avoir revu son manuscrit. L'ouvrage parut néanmoins sous ce titre : *Theologiæ christianæ dogmatico-moralis P. Danielis Concinæ O. P. compendium*, 2 tom. in-4°, Venise, 1760. La même année 1760, une édition du *Compendium* fut commencée à Bologne sous les auspices des frères Taruffi, mais le cardinal Vincenzo Malveti, archevêque de Bologne, fit suspendre l'édition, après le I[er] volume. Il en autorisa la reprise, à la condition qu'on ferait imprimer en tête du I[er] volume la déclaration de Concina en faveur des jésuites. Cette édition de Bologne comprenait 5 tom. in-8°; les 4 premiers contiennent le *Compendium* de la *Théologie chrétienne*, d'après l'édition de Venise; le V[e] tome, outre les *Monita ad confessarios* de saint Charles Borromée, les *Canones pænitentiales*. et quelques constitutions apostoliques, contenait encore un *Commentarium de vita et studiis auctoris*. Après l'édition de Bologne, il en parut deux autres à Venise, l'une chez Simone Occhi, l'autre chez Zatta, l'imprimeur attitré de la Compagnie. Dans l'édition Occhi, se trouve un *Commentarius de vita et studiis Concinæ* par Laurent Rubeo, prêtre de Forli. En 1765 nouvelle édition à Lugano. Le P. Gaspotini, O. P., réduisit encore le compendium, qu'il fit paraître sous ce titre : *Manuale Concinæ seu Theologia christiana dogmatico-moralis a P. Daniele Concina O. P. elucubrata prius e contractior*, 2 tom. in-8°, Mantoue, 1763.

X. L'APOLOGIE DE LA SOCIÉTÉ DE JÉSUS. — C'est sans contredit un des ouvrages les plus curieux qui soient sortis de la plume de Concina. Cette apologie dut son origine aux polémiques qui s'engagèrent sur l'*Histoire du probabilisme* entre Concina, d'une part, et les PP. Ghezzi, Lecchi, Richelmi et Gagna, S. J., de l'autre. Ceux-ci avaient dénoncé l'ouvrage de Concina comme manquant de base documentaire; réponse avait été faite, en son temps, à chacune de ces accusations. Au *Saggio di supplementi teologici*, etc., de Ghezzi, Concina avait répondu par l'*Esame teologico*, etc.; contre les *Avvertenze*, etc., du P. Lecchi avait paru l'*Esplicazione di quattro paradossi*, etc.; enfin le *Saggio di avvertimenti*, etc., de Richelmi et les *Lettere d'Eugenio Apologista*, etc., de Gagna, avaient eu une réponse dans les *Lettere ai RR. PP. Richelmi e Gagna*, etc. C'est pour répondre à l'accusation de pauvreté documentaire que Concina avait composé ce nouvel ouvrage, ainsi avertissait-il au début, c. I, *questi RR. PP. avranno ora il piacere di leggere i veri supplementi, che eglino bramavano.* Mais il se proposait d'autres fins, en publiant ces documents : 1° affirmer la victoire de la Compagnie contre le parti des jésuites probabilistes, cf. *Difesa*, p. 9 [XXIII]; 2° illustrer l'histoire du probabilisme de documents décisifs. *Difesa*, p. 9.

Ainsi il portait très habilement un dernier coup à ses adversaires, en leur démontrant péremptoirement et pièces en main que la doctrine du probabilisme était répudiée même au sein de la Compagnie. Du reste, en dédiant cette apologie aux représentants de l'autorité, général et assistants, c'était une leçon encore plus qu'une apologie que Concina entendait donner. En rendant publiques les dissensions qui s'étaient élevées dans la Compagnie sur la question du probabilisme, Concina rendait plus décisives encore les raisons qui militaient contre ce qu'il appelait *le parti des probabilistes* dans la Société. Venger la Compagnie de l'accusation d'être probabiliste, tout en combattant le probabilisme par des documents irrécusables, c'était faire d'une pierre deux coups. Les motifs qui firent différer la publication de cet écrit ne sont pas connus, mais on peut les rechercher dans la crainte où l'on était, soit dans l'entourage de Concina, soit dans les hautes sphères ecclésiastiques, de donner par cette publication, un aliment nouveau à des disputes déjà longues. Cf. édit. italienne, 1767, *Lo stampatore a chi legge.* Les divers manuscrits de l'*Apologie* restèrent sans emploi jusqu'en 1767; vers ce temps, on jugea que la publication pourrait être de quelque utilité à la Compagnie alors fort éprouvée. De ces manuscrits, l'un en latin était conservé dans la bibliothèque du couvent de San-Marco, à Florence; un autre avait été déposé à la Casanate; quelques autres enfin se conservaient à Venise. Sur le manuscrit de San-Marco, une édition fut préparée par les soins de Zatta, de Venise. C'était une traduction en langue vulgaire. Cf. *Lo stampatore a chi legge.* Elle parut sous ce titre : *Difesa della Compagnia di Gesù per le presenti circostanze, e giustificazione delle sue dottrine, appoggiata a XXII monumenti inediti del P. lettore F. Daniello Concina dell' ordine dei predicatori. Opera utilissima a parrochi, e confessori*, in-4°, Venise, 6 juillet 1767. Deux ans plus tard, une édition latine fut donnée, à Venise, par les soins de Simone Occhi; sept nouveaux documents y étaient publiés. Cette nouvelle édition était intitulée : *Vindiciæ Societatis Jesu hisce temporibus, ejusque doctrinarum*

purgatio, duobus supra viginti monumentis ineditis nixæ opera P. lectoris Fr. Danielis Concina O. P. Accedunt alia septem documenta eodem spectantia, etc., in-4°, Venise, 1769. Voici d'après cette édition le catalogue des documents publiés par Concina : 1° *Libellus supplex, a P. Gonzalez Societatis generali, paulo antequam moreretur, magno pontifici Clementi XI oblatus;* cf. *Vindiciæ,* etc., part. I, p. 26; 2° *Insignis cardinalis de Aguirre epistola, in qua Carolo II Hispaniarum regi Pater Gonzalez, Societatis generalis, commendatur, op. cit.,* p. 32; 3° *Regis Hispaniarum responsio, in qua oratorem suum Patri generali Gonzalez, jubet esse subsidio adversus jesuitarum probabilistarum partes, op. cit.,* p. 34; 4° *Augustissimi Imperatoris Leopoldi epistola ad PP. adsistentes Societatis, quibus mutuam cum Patre generali concordiam commendat, op. cit.,* p. 35; 5° *Ad Patrem generalem Gonzalez Imperatoris Leopoldi epistola, op. cit.,* p. 36; 6° *Epistola Patris generalis Gonzalez Augustissimo Imperatori Leopoldo rescribentis, op. cit.,* p. 38; 7° *Quinque Societatis adsistentium ad papam Innocentium XII supplex libellus, op. cit.,* p. 39; 8° *Alius quinque Societatis Jesu adsistentium libellus supplex ad Innocentium papam XII contra eorumdem generalem Gonzalez, op. cit.,* p. 43; 9° *Presens celebris negotii status, op. cit.,* p. 43; 10° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis libellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis, op. cit.,* p. 46; 11° *Libellus supplex quinque adsistentium ad D. Fabroni a supplicibus libellis, op. cit.,* p. 46; 12° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis libellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis, op. cit.,* p. 47; 13° *Wolfangi Prienzonii epistola ad P. generalem Societatis, op. cit.,* p. 48; 14° *Patrum adsistentium libellus supplex ad P. Ferrari, sacri palatii magistrum, adversus librum Patris generalis Gonzalez, op. cit.,* p. 52; 15° *Epistola Patris Eusebii Truchses, adsistentis teutonici Patris generalis Gonzalez, op. cit.,* p. 56; 16° *Scriptum procuratorum provincialium Congregationem spectans, op. cit.,* p. 57; 17° *Scriptum de procuratorum provincialium decreti validitate, op. cit.,* p. 59; 18° *Supplex P. procuratoris generalis jesuitarum libellus papæ Innocentio XII oblatus, ut caussæ judicium comperendinaret, op. cit.,* p. 62; 19° *Censura quinque adsistentium in librum P. Gonzalez : itemque censura censuræ quinque adsistentium, authore P. Alpharo, op. cit.,* p. 74; 20° *Historiæ libri Patris Gonzalez epitome, op. cit.,* p. 78; 21° *Censura P. Zingnis pro-adsistentis Germaniæ adversus Patris Gonzalez librum, op. cit.,* p. 96; 22° *P. Ignatii de Camargo supplex libellus, papæ Clementi XI porrectus, ut probabilismum exterminet a Societate, op. cit.,* p. 100. La III[e] partie contenait en appendice les documents suivants se rapportant encore aux difficultés de Thyrsus Gonzalez : 1° *Succincta narratio eorum, quæ P. Thyrsus Gonzalez gessit in Hispania apud superiores suos, et apud summum pontificem Innocentium XI, ad cohibendum opinionum probabilium abusum, cum brevi explicatione rationum ob quas anno 1691 edidit tractatum succinctum de hoc argumento, et difficultatum, quæ circa ejus publicationem supervenerunt, op. cit.,* p. 110; 2° *Dissertatio continens gravissimas rationes, ob quas expediens fuit, ut Societas Jesu anno 1687 in ultima congregatione generali declararet, suum non esse, nec ad se attinere probabilismum, seu sententiam benignam de usu licito opinionis minus probabilis, et minus tutæ in concursu probabilioris, et tutioris, op. cit.,* p. 120; 3° *Vis rationum pro R. P. Thyrso Gonzalez S. J. præposito generali, in præsenti controversia edendi tractatus de recto usu opinionum probabilium, op. cit.,* p. 133; 4° *Epistola R. P. Thyrsi Gonzalez ad P. Ferrari magistrum sacri palatii, op. cit.,* p. 143; 5° *Libellus supplex a R. P. Ignatio Vicecomite S. J. electo, die 4 julii 1751, præposito generali, nomine totius Societatis, et aliorum, summo pontifici Benedicto XIV mense augusti insequentis porrectus adversus P. Danielem Concinam, quo ad reparanda damna illata Societati, et scriptoribus ejusdem ob theologiam quamdam moralem ab ipso typis editam, pro justa aliqua hujus damni reparatione demississime supplicat, et rationes, ob quas hujus operis cursus inhibendus esse videtur, subnectit. Quem ipse sanctissimus D. R. P. Antonino Bremondio totius ordinis prædicatorum generali magistro dedit, ab eoque traditus est eidem P. Concinæ die 29 ejusdem mensis, et anni, op. cit.,* p. 143; 6° *Libellus supplex F. Danielis Concinæ oblatus Benedicto XIV, die 21 septembris an. 1751 adversus Libellum supplicem a P. Vicecomite, S. J., porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregatæ in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est, op. cit.,* p. 151; 7° *Declaratio et sincera protestatio F. Danielis Concinæ super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suæ Theologiæ christianæ dogmatico-moralis recens typis editos. Quam Benedictus XIV pontifex sapientissimus volens per se finem concertationi, exemplo memorabili, imponere, vocato ad se præsule Giampè italicam dictavit, tradiditque P. Antonino Bremondio magistro generali, ut eam Concina latinam faceret, et Theologiæ christianæ altero prodituro volumini adjungeret. Quod quidem executus est P. Vincentius Maria Dinellius; verebatur enim P. Concina, ac si id ipse fecisset, alium ac præseferebant, pontificis verbis sensum tribuisse diceretur. Op. cit.,* p. 154.

D'où Concina avait-il tiré tous les documents qu'il voulait publier? Il avertit, *Difesa,* c. I, § 5, p. 3, que toutes les pièces qu'il transcrit se retrouvent dans les archives de la Compagnie, mais c'est surtout dans les bibliothèques particulières des deux cardinaux Fabroni et Ferrari, qu'il puisa. Fabroni avait laissé sa bibliothèque aux oratoriens de Pistoie. En 1744, le préfet de la bibliothèque se trouvait être le P. Liborio auquel succéda le P. Giuseppe Ippoliti Nobile. Le cardinal dominicain Ferrari, dont Concina écrivit la vie, avait été dans la plus grande intimité avec Thyrsus Gonzalez et aussi avec les assistants du général. Très zélé pour la discipline religieuse, Ferrari laissa, en mourant, sa bibliothèque au couvent réformé de Sainte-Sabine, à Rome. C'est là que Concina puisa la plupart des documents qu'il voulait publier. A l'époque où s'allumèrent les disputes entre Gonzalez et le parti probabiliste jésuite, sous Innocent XI, Ferrari se trouvait maître du sacré-palais. Il fut médiateur entre les deux camps, ce qui explique que dans les manuscrits de Sainte-Sabine se retrouvent des lettres originales du général des jésuites, ainsi que des mémoires adressés par les assistants au maître du sacré-palais contre Gonzalez.

III. JUGEMENT SUR CONCINA. — 1° *Concina et le saint-siège.* — 1. Dans toutes les luttes qu'il soutint pendant plus de 20 ans, Concina fut l'homme du Saint-Siège. C'est de lui qu'il reçoit le mot d'ordre. Dans les polémiques sur la *pauvreté religieuse,* le cardinal Passionei est chargé par Benoît XIV de déférer à l'Index l'ouvrage de Carattini, qui combat la doctrine de Concina. Dans la *controverse sur le jeûne,* la doctrine de Concina est confirmée par les deux encycliques de Benoît XIV : *Non ambigimus,* du 30 mai 1741, et *In suprema,* du 22 août de la même année. En lui demandant de commenter le rescrit pontifical du 8 juillet 1744, à l'archevêque de Compostelle, le cardinal Passionei assure Concina que Benoît XIV lui en saura beaucoup de gré. « Je puis vous assurer, lui écrit-il, que Sa Sainteté vous a en juste et avantageuse estime. » Cf. Sandelli, *op. cit., Epist.,* XIII, p. 23 [25 juillet 1744]. En même temps qu'il faisait censurer les ouvrages opposés à ceux de Concina, dans la polémique sur les *cas réservés,* Benoît XIV défendait la personne même de Concina contre

les attaques et les calomnies de ses adversaires. Dans un décret solennel rendu sur la demande expresse du pape, la prétendue *rétractation* de Concina est condamnée par la Sainte-Inquisition, le 17 juin 1744. En même temps l'attitude de Concina, pendant toute cette campagne menée contre lui, lui vaut une lettre fort louangeuse de la main de Benoît XIV, en date du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XII, p. 21. Lors de l'apparition de l'*Histoire du probabilisme*, Benoît XIV fit savoir au général des dominicains tout le gré qu'il avait à cet ordre d'avoir fourni un tel défenseur de la morale chrétienne. Je puis vous assurer, écrivait de son côté au nom du pape à Concina le cardinal Passionei, qu'il n'est pas d'éloge dont ne se soit servi notre seigneur (Benoît XIV) en parlant de l'Histoire du probabilisme. » Et, toujours par l'intermédiaire de Passionei, le pape demandait à Concina de lui faire une liste des propositions extraites des différents auteurs de morale et qui lui paraîtraient mériter condamnation. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Lett.* IV, p. 6 sq. (22 décembre 1742). Lorsque au cours de la polémique engagée entre Sanvitale, Ghezzi et Concina, on essaya même dans l'ordre d'imposer silence à Concina, le cardinal Corsini écrivit au général Thomas Ripoll pour lui expliquer que la pensée de Benoît XIV n'était pas de défendre aux dominicains en général, « d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabiliorisme, comme la plus plausible et la plus sûre. » Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 58. Dans les controverses sur le *prêt à intérêt*, c'est encore vers Concina que se tourne Benoît XIV pour le commentaire de l'encyclique *Vix pervenit* du 1er novembre 1745. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XXII, p. 34. C'est à la demande du même pontife qu'il compose, dès 1752, son ouvrage *De la religion révélée*. Enfin un des ouvrages qui fait le plus d'honneur à Concina et qui lui a aussi attiré le plus d'adversaires, la *Théologie chrétienne*, était dédié à Benoît XIV. Déjà dans une lettre, adressée à Concina en date du 2 mars 1748, le pape se réjouissait de l'entreprise. *Il nostro buon Padre Concina è instancabile. Iddio lo conservi, e noi abbracciandolo gli diamo l'apostolica benedizione.* Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XXII, p. 34. Dans une autre lettre, du 16 août 1749, adressée encore à Concina lui-même, le pape se réjouit de la publication prochaine de la *Théologie chrétienne*, et croit volontiers qu'elle ne sera pas d'un petit secours pour le public. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XXV, p. 39.

Enfin dans une troisième lettre, du 29 novembre 1749, Benoît XIV remercie Concina de la dédicace qui lui a été faite de l'œuvre dont il vient de recevoir les cinq premiers tomes, et prie l'auteur de lui conserver toute son affection. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XXVI, p. 39. Cependant le pape ne se contentait pas d'accepter que la *Théologie chrétienne* fût placée sous la protection de son nom, il prit sa défense et celle de son auteur contre les tentatives nombreuses des adversaires pour obtenir sa condamnation. Cette attitude décidée de Benoît XIV vis-à-vis des adversaires de Concina témoigne assez en quelle estime il tenait l'homme et sa doctrine. Lorsque, de retour à Venise, Concina y luttait contre le mal qui devait l'emporter peu après, le pape daignait lui envoyer lui-même l'assurance de sa sympathie et les vœux qu'il formait pour son rétablissement. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, LI, p. 88 (29 novembre 1755). Aussi est-ce avec raison que dans la lettre encyclique adressée à l'ordre, au nom de la congrégation du B. Jacques Salomon, à laquelle appartenait Concina, on rappelle en ces termes la faveur dont jouissait le défunt auprès du pontife : *Quinimmo supremus ipse Ecclesiæ pastor Benedictus XIV P. M. (qui pro summa sua humanitate hic se nominari patietur) quantifaceret consodalem nostrum non obscuris argumentis testatum voluit, dum illum ad sacros pedes accedentem benigne humaniterque excipiebat doctus cum illo versabatur, in arduis difficultatibus congregationi cardinalium theologum et consultorem adjunxit, privatis benignissimis epistolis et in publico diplomate commendavit et quod maximum tantique pontifice dignum nullaque unquam oblivione delendum, in summo discrimine constitutum, cui honorificentissimi nomen summa sapientia et suprema sua auctoritate in tuto collocavit.* Il ne faudrait pas croire pourtant que la faveur de l'autorité, dont jouissait Concina auprès de Benoît XIV, fut le seul effet de la part du pape d'une plus grande inclination vers l'ordre des prêcheurs, car le pape admettait aussi dans son intimité beaucoup de jésuites. Cf. Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, in-8°, Vienne, 1882, t. III, p. 3, 5, 12. La pureté de la morale défendue par Concina explique suffisamment le crédit dont il jouit toujours auprès du saint-siège. Aussi, « tandis que les écrits de Concina étaient loués par les premières autorités ecclésiastiques et que, malgré leur nombre et la vivacité de leur polémique, pas un seul n'a été l'objet d'une censure de la part de l'Église, les livres de ses adversaires sont allés peupler le catalogue de l'Index, quand ils n'ont pas été l'objet de condamnations plus spéciales. » P. Mandonnet, O. P., *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme* (extrait de la *Revue thomiste*, septembre 1901-janvier 1903), in-8°, Paris, p. 16, note 1.

2. Soutenu et encouragé par le pape, Concina trouva aussi dans la haute approbation donnée à ses travaux par les personnages les plus illustres de son temps un appui moral considérable. En première ligne, nous trouvons le cardinal Passionei avec qui Concina demeura toujours dans les termes de l'amitié la plus étroite. Le cardinal aime à être vis-à-vis de Concina l'interprète des sentiments de Benoît XIV. Il accepte avec reconnaissance la dédicace des œuvres du polémiste. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, I, p. 3 (17 février 1742). Il se réjouit hautement du succès de l'*Histoire du probabilisme*, *Epist.*, IV, p. 6 sq. (22 décembre 1742) ; il encourage Concina à lutter contre la morale relâchée ; cf. *Epist.*, IX, p. 17 (7 mars 1744) ; XIII, p. 21 (25 juillet 1744) ; XIV, p. 24 (3 octobre 1744) ; XVI, p. 27 (5 décembre 1744) ; à l'apparition de la *Théologie chrétienne*, Passionei ne peut contenir sa joie et son admiration. *O che opera grande ! O che opera insigne !* écrit-il à Concina à la date du 6 décembre 1749. Cf. *Epist.*, XXVII, p. 40. Lorsque, sur la fin de sa vie, Concina, vaincu par la maladie, avait dit un adieu définitif à Rome, le cardinal Passionei, le 27 septembre 1755, lui écrit une lettre touchante pour le supplier de revenir sur sa décision. Il lui laisse entendre que ses adversaires escomptent son départ et en profiteront contre lui. Cf. *Epist.*, L, p. 87. Le cardinal Henri Enriquez, archevêque de Nazianze *in partibus*, nonce apostolique à Madrid, fut aussi parmi les plus dévoués à Concina et à ses idées. Il s'efforce de propager, en Espagne, ses ouvrages. Il le tient au courant du succès qu'ils rencontrent, le met en garde contre les projets de ses adversaires. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 131, note *a* ; *Epist.*, XXXIII, p. 48 ; XXXIV, p. 49 ; XXXVIII, p. 58 ; XL, p. 65 ; XLIII, p. 70 ; XLIV, p. 72. Un grand nombre de cardinaux montrèrent toujours la plus grande bienveillance à l'égard de Concina, par exemple les cardinaux Monti, Corsini, à Lanceis, Cavalchini Gonzaga, Portocarriere, Rezzonico qui fut plus tard Clément XIII, Prospero Colonna, Quirini, Besuzzi, Spinelli, etc.

3. Concina comptait aussi parmi ses amis L. A. Muratori, J. Lami, Cam. Almichi, Pierre Galland, Passeri, etc. Le général de son ordre, Thomas de Boxadors, lui témoigna toujours la plus grande confiance. Enfin, Concina fut uni par des liens très intimes à des personnages en qui l'amour de la vérité sut toujours surmonter l'esprit de corps. C'est ainsi que dans les circonstances

les plus difficiles le courage de Concina fut soutenu par le célèbre P. Eg. Giuli, S. J., secrétaire de la Congrégation pour l'examen des évêques, mort en 1749. Cf. *Theologiæ christianæ*, t. I, præf., p. 134; Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XVIII, p. 29; XIX, p. 31; XX, p. 32; XXI, p. 33; XXIII, p. 35.

2° *Concina moraliste.* — Concina a été le personnage principal dans le troisième acte de la lutte entre jésuites et dominicains sur les questions du probabilisme, lutte qui remplit tout le XVIIIe siècle. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstr.*, t. I, p. 305. A lui seul il tint tête à tous et laissa des théologiens formés à son école comme Patuzzi. Voici le jugement porté sur Concina par le P. Ben. Oliveri, O. P., *Storia ecclesiastica del secolo XVIII*, in-8°, Rome, 1808, p. 228-229 : « Par leurs nombreux ouvrages, Concina et Patuzzi attirèrent l'attention de l'Italie tout entière et même de l'Allemagne, de la France et de l'Espagne, où les éditeurs vénitiens envoyaient, avec de gros bénéfices, des cargaisons entières de leurs livres. Je ne sais pourtant s'ils furent toujours avisés, et cependant jamais leurs adversaires, au nombre desquels se trouvait un homme aussi saint que Liguori, n'obtinrent condamnation d'aucun de leurs ouvrages. » Cité par Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 313. L'épithète d'imprudence conviendra peut-être au caractère souvent mordant des polémiques qu'ils soutinrent, mais du moins en ce qui concerne Concina, ce qualificatif ne saurait viser sa doctrine. D'ordinaire, quand on porte un jugement sur Concina, c'est moins par comparaison avec les adversaires qu'il eut à combattre et qu'on ne peut guère défendre de laxisme, que par comparaison avec saint Alphonse de Liguori, dans la doctrine duquel on prétend retrouver comme une condamnation de celle de Concina et de son école. Vis-à-vis des uns et des autres, Concina passe pour rigoriste. Il est vrai qu'il est nommé dans un document officiel *probabilistarum flagellum*, *Approbatio illustris. et reverendis. D. D. Silvestri episcopi Porphiriensis et sacrarii apostolici præfecti. In rescriptum Benedicti XIV ad postulata septem archiep. Compostellæ, commentarius theologicus*, in-4°, Venise, 1745; d'ailleurs les épithètes de *rigoriste, janséniste, pascaliste* étaient alors appliquées à quiconque n'adoptait pas en morale les principes en vogue. Cf. *Histoire du probabilisme*, t. I, diss. I, p. 9-11; *Explication de quatre paradoxes, paradoxe Ier du rigorisme attribué à notre siècle*, p. 87. Concina proteste en ces termes contre une sévérité excessive en matière de morale : « Rien n'est plus étranger à mon sentiment que cette sévérité trop grande dans les décisions des controverses morales et dans la direction des consciences. La seule loi que Jésus-Christ nous a donnée est la vraie et l'unique règle de notre conduite. Celui qui rend trop stricte l'obligation de cette loi pèche autant que celui qui la rend trop facile. » *Histoire du probabilisme*, diss. I, Introduction, t. I, § A, p. 7; cf. t. II, diss. IV, p. 223, 374, 471, 472; *Explication des quatre paradoxes*, paradoxe Ier, p. 87. Mais il est naturel que Concina, luttant contre les opinions relâchées qui se glissaient sous le couvert du probabilisme, devait paraître rigoriste.

Quant au jugement porté sur Concina et son école par saint Alphonse de Liguori, il suffit d'en établir la chronologie pour constater que l'évolution de la pensée du saint docteur fournit une justification et une approbation de la doctrine de Concina, en même temps qu'une condamnation des principes qu'on prétend lui opposer. Cf. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 16, Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 412 sq.

La carrière doctrinale de saint Alphonse comprend deux phases : dans la première, il est ardent probabiliste, autant qu'il se montre dans la seconde probabilioriste décidé. En premier lieu, il avait étudié et défendu le probabiliorisme avec Fr. Genet, évêque de Vaison († 1702). Cf. *Summ.*, p. 426; *Vind. Alphons.*, t. I, p. 12, 58. Puis, sous l'influence de préoccupations où le point de vue intellectuel n'était pas dominant, *Vindic.*, t. I, p. 456, il tourne au probabilisme, encore qu'il conserve sur la légitimité de cette opinion de douloureux scrupules. Cf. Dilgskron, t. I, p. 473. Enfin, le 13 juillet 1748, il pousse la dévotion à l'opinion probable, jusqu'à faire le vœu de toujours la suivre sans scrupule. A partir de ce moment, il abandonne Genet pour Busenbaum, S. J., dont il édite en l'annotant la *Medulla theologiæ moralis*, Naples, 1748. C'est de cette phase de la vie de saint Alphonse que datent ses jugements sévères sur Concina et son école. Le 15 février 1756, il écrit à son éditeur de Venise, Remondini, en lui envoyant le t. Ier de sa *Théologie morale* : « De nouveau je vous recommande de ne pas faire revoir le livre par un théologien de l'opinion rigide (comme le sont la plupart des dominicains aujourd'hui), car je ne suis pas de cette opinion, mais je m'en tiens à la moyenne. Ce serait mieux que ce fût quelque Père jésuite, parce que ceux-là sont vraiment maîtres en morale. » Cf. *Lettere di S. Alfonso Maria di Liguori*, in-8°, Rome, s. d. (1890), part. II, p. 20. De nouveau, le 30 mars 1756, dans une autre lettre à Remondini : « J'ai de la consolation à entendre que vous ferez revoir mon livre par un Père jésuite, car si c'était un des dominicains qui suivent aujourd'hui Concina, il réprouverait comme larges beaucoup d'opinions que j'ai émises. D'ordinaire, je me tiens aux *opinions des PP. jésuites* (et non à celles des dominicains), les opinions des premiers n'étant ni larges, ni rigides, mais justes... *Je tiens le système du probabilisme, non plus du probabiliorisme ou rigorisme.* » Cf. *Lettere*, p. 23, 24. Il revient sans cesse sur cette recommandation à l'éditeur de prendre pour reviseur un Père jésuite, car, répète-t-il, *ils sont maîtres en morale.* Cf. *Lettere*, p. 26, 28. Plus loin, Liguori confesse que son livre est directement opposé à Concina, p. 32. Enfin dans toute sa polémique avec Patuzzi, ce sont les principes de Concina qu'il combat. Cf. *Lettre à Eusebius Amort*, p. 246; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 424. Ces diverses attestations de saint Alphonse de Liguori nous montrent bien l'homme fidèle à sa promesse du 13 juillet 1748.

Sur ces entrefaites, une polémique active s'est engagée entre saint Alphonse et Patuzzi. Cf. Döllinger-Reusch, *Gesch. der Moralstr.*, t. I, p. 425 sq.; *Lettere di Alfonso di Liguori*, passim, sur la valeur de la théorie probabiliste. Or peu à peu l'ardent défenseur du probabilisme lâche pied. Au mois de novembre 1768, il écrit : « Quand l'opinion pour la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut suivre la moins probable, d'où je suis le *vrai probabilioriste*, non tutioriste; mais quand je sais que l'opinion rigide est plus probable, je dis qu'il faut la suivre et là je suis opposé au système des jésuites. » *Lettere*, p. 344, n. 217. Et encore : « Mon système de la probabilité n'est pas celui des jésuites, *car je réprouve que l'on puisse suivre l'opinion moins probable une fois connue*, comme prétendent Busenbaum, La Croix et presque tous les jésuites. » *Lettere*, III, p. 334 (30 juin 1768); cf. p. 335, 370. Il s'excuse d'avoir autrefois suivi les jésuites : « Il est vrai que j'ai fait les notes à Busenbaum, écrit-il en janvier 1772, mais tout le monde voit en combien d'opinions je suis opposé à Busenbaum et aux autres jésuites. » *Lettere*, p. 396, 404, 406.

Il en vint même à supprimer le nom de Busenbaum, qui figurait au frontispice de la *Théologie morale*, jusqu'à la 5e édition. Cf. *Lettere* du 30 juillet 1772, p. 420. Enfin pour se libérer *di questa taccia* de tenir la morale des jésuites, il fait imprimer un manifeste, *Monitum pertinens ad quæstionem, an usus probabilium opinionum sit vel ne licitus aliquando* [1776]. Cf. *Let-*

tere, p. 477, 487. L'évolution ne pouvait pas être plus complète; aussi, dans cette seconde phase de la carrière doctrinale de saint Alphonse, ne trouvons-nous plus de jugements défavorables à Concina et à Patuzzi. Au contraire, il parlera *de la bonne mémoire de Patuzzi*, en embrassant son opinion, p. 353. Enfin dans une déclaration de mars 1777, à la chambre royale de Santa-Chiara, il caractérise nettement sa position. Il se déclare nettement opposé à la doctrine des jésuites : « En bonne conscience, écrit-il, on ne peut suivre l'opinion probable pour la seule raison qu'elle est probable, puisque la seule probabilité des opinions en faveur de la liberté ne fonde pas suffisament la licéité de l'action, car pour agir d'une façon licite, il faut la certitude morale de l'honnêteté de l'action, laquelle certitude ne se peut prendre de la seule probabilité de l'opinion. » *Lettere*, p. 494. Il confesse, en même temps, avoir écrit autrefois que, lorsque deux opinions sont égalcment probables, la loi n'oblige pas. Mais à maintes reprises, il est revenu sur cette solution pour la réprouver ainsi qu'il l'a fait dans la 7e édition de sa *Théologie morale*, Venise. Si la loi est promulguée, la liberté est dépossédée et l'on doit suivre l'opinion en faveur de la loi. Cf. *Lettere*, p. 494. Mais il est clair que ce principe réflexe externe de la possession par la loi constitue l'une des deux opinions plus probable, et partant que la doctrine de saint Alphonse se résout en celle du probabiliorisme. Le nom d'*équiprobabilisme*, donné au système de saint Alphonse, est impropre et ne vise qu'un cas secondaire qui se résout lui-même par les principes du probabiliorisme. Ainsi, au terme de son évolution, il se rencontrait avec Concina. Voir t. I, col. 911-914.

Ce n'est pas à dire pourtant que Concina n'ait professé parfois, et sur quelques points particuliers, comme sur le *prêt à intérêt*, les *spectacles*, des opinions quelque peu rigoristes, mais c'était bien plus en face d'abus à combattre que le polémiste se plaçait alors, qu'en face d'une doctrine que l'on examine du simple point de vue spéculatif.

Denys Sandelli de Padoue [Vincent Dominique Fassini, O. P.], *De Danielis Concinæ vita et scriptis commentarius*, in-4°, Brescia, 1767, suivi de : *Epistola clarorum virorum ad Danielem Concinam*; G. de Concina, *Cenni storici sulla nobilissima famiglia degli signori Conti de Concina di S. Daniello nel Friuli*, in-8°, Rome, s. d. (1833); *Vita del Padre Daniello Concina dell' ordine de' predicatori, che serve di compimento alle celebri Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste*, in-8°, Brescia, 1768; cette biographie fut mise à l'Index, en 1777, vraisemblablement à cause d'un passage concernant le jansénisme, cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1777, p. 56; *Vita Danielis Concinæ a Laurentio Rubeo conscripta in Theologia christiana..., in duos tomos contracta*, Bologne, 1769; J.-B. de Rubeis *De congregatione beati Salomonii*, in-4°, Venise, 1751, p. 485; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahr.*, in-8°, Nördlingen, 1889, t. I; Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, in-8°, Vienne, 1882 (*Denkwürdigkeiten des Jesuiten Julius Cordara zur Gesch. von 1740-1773*); Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8°, Bonn, 1885; *Lettere di S. Alfonso Maria de' Liguori*, part. II, in-8°, Rome, s. d. [1890]; P. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, in-8°, Paris, 1903; Franz Ter Haar, *Das Decret des Papstes Innocent XI über den Probabilismus. Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hœnsbrœch*, in-8°, Paderborn, 1904; trad. latine, in-8°, Tournai, Paris, 1904; Le Vedff, *Saint Alphonse est-il probabilioriste?* dans la *Revue thomiste*, 1904; Koch, *Dan. Concina und die sogenannte reinen Pönalgesetze*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1904, p. 400-424.

R. Coulon.

CONCLAVE. — I. Définition. II. Constitution. III. Physionomie des conclaves. IV. Le *veto* des puissances au conclave, ou le droit d'exclusive.

I. Définition. — Par son étymologie, *cum, clavis*, le mot conclave signifie un objet mis sous clef, ou un endroit fermé à clef. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1433-1434. Dans la jurisprudence ecclésiastique, il indique le local, où, après la mort du pape, les cardinaux se réunissent, dans une clôture rigoureuse, pour s'occuper uniquement de l'élection du successeur du pontife défunt. Ce terme désigne également l'assemblée elle-même des cardinaux réunis à cette fin. Ce mot apparaît, pour la première fois, dans la constitution *Ubi periculum*, publiée par Grégoire X, au mois de juillet 1274, à la suite de la Ve session du IIe concile œcuménique de Lyon. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, 18 in-fol., Paris, 1672, t. X *a*, col. 975; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii Papæ XV jussu editum, cui præficiuntur constitutiones pontificiæ et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia*, 2 in-4°, Rome, 1724, t. I, p. 6. Cette bulle a été rapportée presque en entier dans le *Corpus juris canonici*, où elle forme, dans le Sexte, le c. III, *Ubi periculum*, du titre VI, *De electione*.

II. Constitution. — Sur les différents modes d'élection des papes avant l'institution du conclave, voir Élection des papes. Rappelons seulement que Nicolas II, en 1059, par la bulle *In nomine Domini*, réserva l'élection pontificale aux seuls cardinaux-évêques, et qu'Alexandre III, par la constitution *Licet de vitanda*, publiée en 1179 au IIIe concile de Latran, institua le Sacré-Collège tout entier comme corps électoral du pape, et exigea que l'élu obtînt les deux tiers des voix. Ces sages mesures ne suffirent pas à empêcher les abus, les compétitions des partis et les longues vacances du saint-siège. D'autres mesures devinrent nécessaires pour assurer la prompte élection des souverains pontifes. La répression des abus fut en partie obtenue par l'institution du conclave.

1° *Origine* (1270-1274). — Frédéric II, excommunié et déposé par Innocent IV, au Ier concile œcuménique de Lyon (1245), mourut en 1250. Par suite, l'élection d'Alexandre IV (1254-1261) ne donna lieu à aucune difficulté. La vacance du saint-siège ne dura pas plus de cinq jours. Mais ensuite les longs interrègnes recommencèrent, le nombre des cardinaux étant trop petit, pour que l'accord pût facilement se faire sur l'un d'entre eux. La vacance se prolongea plus de trois mois, avant l'élection du Français Urbain IV (1261-1264), puis, elle dépassa quatre mois, avant l'élection d'un autre Français, Clément IV (1265-1268); enfin, à la mort de celui-ci, elle atteignit près de trois ans (exactement trente-quatre mois). C'est la plus longue qui se soit jamais produite. Il fallait empêcher le retour d'une vacance aussi longue.

Les cardinaux s'étaient réunis à Viterbe où Clément IV était mort. Cette ville était alors la seconde capitale de la chrétienté. Par sa position stratégique et par ses nombreuses tours, elle mettait les papes à l'abri des coups de main que pouvaient tenter contre eux les empereurs teutons, toujours en guerre avec l'Église. Adrien IV s'y était réfugié pour échapper à Frédéric Barberousse, et Alexandre IV, en 1257, y avait transporté le gouvernement pontifical. Après la mort de Clément IV (29 novembre 1268), les dix-huit cardinaux qui composaient alors le Sacré-Collège ne parvinrent pas à se mettre d'accord. Cependant la vacance, en se prolongeant, menaçait de nuire aux intérêts vitaux de la chrétienté. Au retour de la désastreuse croisade qui s'était terminée par la mort de son père, saint Louis, Philippe III, roi de France, vint à Viterbe, avec son oncle, Charles d'Anjou, roi de Sicile. Ils supplièrent en vain les cardinaux de faire cesser au plus tôt ce trop long veuvage de l'Église. Saint Bonaventure, général des franciscains, était à Viterbe. Si l'on en croit Macri, *Notizia de' vocaboli ecclesiastici*, in-4°, Rome, 1650, v° *Conclave*, le séraphique docteur, dix-huit mois après la mort de Clément IV (1270), aurait conseillé aux habi-

tants de Viterbe d'enfermer étroitement les cardinaux au palais épiscopal, afin que, séparés de toute influence étrangère, ils se déterminassent à en finir. On voit encore, dans la plus grande salle du palais épiscopal de Viterbe, les trous creusés pour recevoir les traverses de bois, auxquelles furent suspendues les tentures qui formaient les cellules des cardinaux. Cf. Jousset, *L'Italie illustrée,* in-4°, Paris, 1905, p. 320. Un demi-siècle auparavant, les habitants de Pérouse avaient recouru au même moyen, pour forcer les cardinaux à donner, sans retard, un successeur à Innocent III (16 juillet 1216). Cf. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* v° *Sede vacante,* t. LXIII, p. 184. Les Romains, à la mort du B. Grégoire IX (22 août 1241), avaient enfermé les cardinaux dans le *Septizonium* de Septime Sévère, sur les pentes du Palatin. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Settizonio,* t. LXIV, p. 321 sq. Ce moyen toutefois ne réussit pas à Viterbe : malgré la clôture forcée, l'élection ne marchait guère plus vite. Impatientés de tant de retards, Albert de Montebono, podestat de Viterbe, et Raniero Galli, chef des milices de la ville, gardiens de ce conclave improvisé, firent enlever la toiture du palais, et ne laissèrent plus parvenir aux cardinaux que du pain et de l'eau. Cf. Moroni, *op. cit.,* v° *Conclave,* t. XV, p. 260. Les cardinaux envoyèrent alors deux d'entre eux offrir le pontificat à saint Philippe Beniti, général des servites. Le saint refusa, et, pour éviter de nouvelles instances, alla se cacher dans les montagnes. Les cardinaux remirent enfin à six d'entre eux le soin de choisir le pontife. Ceux-ci élurent rapidement Théobald Visconti, de Plaisance, archidiacre de Liège, qui n'était pas cardinal, mais remplissait les fonctions de légat apostolique en Syrie. Il prit le nom de Grégoire X (1271-1276). Cet épisode donna à Jean de Tolède, évêque de Porto, l'occasion de composer les deux vers suivants :

Papatus munus tulit archidiaconus unus,
Quem Patrem patrum fecit discordia fratrum.

Cf. Moroni, *op. cit.,* t. XV, p. 261.

2° *Lois fondamentales du conclave* (1274). — Le pape Grégoire X, considérant combien longue avait été la vacance qui précéda son élection, voulut prévenir le retour de pareils retards si préjudiciables aux intérêts de l'Église. Ayant convoqué le IIe concile œcuménique de Lyon, il y promulgua, dans la session Ve, le 7 juillet 1274, la bulle *Ubi periculum,* dans laquelle il donna une sanction juridique au moyen, un peu étrange, qu'avaient pris les habitants de Viterbe, pour hâter l'élection. Mansi, *Concil.,* t. XXIV, col. 81. Cette bulle si importante fut insérée *in extenso* au *Corpus juris canonici,* l. I, Decretal., tit. VI, *De electione,* c. III, *Ubi periculum,* in 6°. Elle se trouve aussi dans les collections des conciles et dans une foule d'auteurs qui l'ont reproduite, entre autres Oldoini, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum,* 4 in-fol., Rome, 1677, t. II, p. 180; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii Papæ XV jussu editum,* t. I, p. 6-10.

Voici les règles formulées en vue des futurs conclaves, par Grégoire X, avec l'approbation des Pères du concile :

1. A la mort du pape, les cardinaux présents dans la ville où le pontife défunt a expiré, sont tenus, pendant dix jours seulement, d'attendre leurs collègues absents. Ce terme écoulé, que les absents soient arrivés ou non, les cardinaux se réuniront sans retard, pour procéder à l'élection, dans le palais qu'habitait le pontife. Chacun d'eux ne gardera avec lui qu'un, ou, en cas de nécessité, deux serviteurs, clercs ou laïques, qu'il aura le droit de choisir lui-même. — Dans ces dix jours, selon la déclaration postérieure de Pie IV, bulle *In eligendis,* du 9 octobre 1562, *Bullar. magnum,* t. II, p. 97, est compris le jour même de la mort du pape. Dans le cas où il n'y aurait pas de sécurité pour eux, les cardinaux seraient autorisés à différer leur entrée en conclave. Cf. Passerini, *De electione summi pontificis,* q. XIX, in-fol., Rome, 1670, p. 84; Camarda, *De elect. pontific.,* in-fol., Rieti, 1732, p. 24, 28.

2. Que dans ce palais soit établi un conclave, dans lequel, sans cloisons intermédiaires, ni sans aucune tenture de séparation, *nullo intermedio pariete, seu alio velamine,* tous les cardinaux habitent en commun, sauf le libre accès à une salle réservée. Que, de toutes parts, ce conclave soit si bien fermé que nul ne puisse y entrer ou en sortir. — La rigueur de cette prescription fut tempérée par Clément VI, qui, par sa bulle *Licet in constitutione,* du 6 décembre 1351, *Bullar. magn.,* t. I, p. 258, abolit pour les cardinaux l'obligation du dortoir commun, et leur permit de passer la nuit dans des cellules séparées les unes des autres par de simples rideaux. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Cella del conclave,* t. XI, p. 63-69. Les clefs du conclave sont gardées, celle de l'intérieur par le cardinal carmerlingue, et celle de l'extérieur par le maréchal du conclave. Cette dignité appartint, pendant près de cinq siècles, à la famille des Savelli (1274-1712); puis, à la mort du dernier Savelli, passa aux princes Chigi. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Maresciallo del conclave,* t. XLII, p. 271-292; v° *Savelli,* t. LXI, p. 294-308; v° *Chigi,* t. XIII, p. 76-80; Novaes, *Introduzione alle vite de' pontefici,* t. I, p. 88.

3. Personne, du dehors, ne doit communiquer avec les cardinaux réunis en conclave, ni de vive voix, ni par écrit, en public ou secrètement, à moins du consentement unanime des cardinaux et pour des affaires concernant l'élection : *le tout sous peine* d'excommunication *ipso facto.* Sur la manière dont les ambassadeurs sont reçus à la porte du conclave par les cardinaux réunis à l'intérieur, voir Moroni, *Dizionario,* v° *Conclave,* § 7, t. XV, p. 311-315.

4. On doit cependant laisser au conclave une ouverture, en forme de fenêtre, par laquelle on puisse commodément introduire la nourriture des cardinaux; mais par laquelle personne ne puisse pénétrer jusqu'à eux. — Cet article donna lieu, dans la suite, aux coutumes les plus curieuses. Les mets étaient portés aux électeurs, en grand apparat, par des domestiques en livrée, depuis le palais de chaque cardinal jusqu'à l'entrée du conclave. Là, des prélats les examinaient avec soin, et recherchaient si on n'y avait pas caché quelque écrit. On examinait de même les lettres envoyées par les cardinaux, ou reçues par eux. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Conclave,* § 7, t. XV, p. 304 sq.; v° *Dapiferi,* t. XIX, p. 104-107; *Scalco,* t. LXII, p. 92 sq.; Lucius Lector, *Le conclave,* in-8°, Paris, 1894, p. 119, 377-386.

5. Si, trois jours après l'entrée en conclave, l'élection n'est pas faite, les prélats et les autres officiers, députés à la garde extérieure du conclave, devront empêcher que, pendant les cinq jours suivants, il soit servi plus d'un plat à la table des cardinaux, soit au dîner, soit au repas du soir, *tam in prandio quam in cæna, uno ferculo;* à l'expiration de ces cinq jours, ils ne laisseront plus passer autre chose que du pain, du vin et de l'eau, *tantummodo panis, vinum et aqua ministrentur eisdem,* jusqu'à ce que l'élection soit terminée. — Clément VI, considérant que cette sévérité de régime pouvait nuire à la santé des cardinaux, qui, pour la plupart, sont âgés et atteints d'infirmités, la modéra en partie par sa bulle *Licet in constitutione,* du 6 décembre 1351. Il leur permit, à chaque repas, un plat de viande ou de poisson, ou d'œufs, avec un potage, des hors-d'œuvre et du dessert. *Unum duntaxat ferculum, carnium, unius speciei tantummodo, aut piscium, seu ovorum, cum uno potagio de carnibus, vel piscibus principaliter non confectis, et decentibus salsamentis habere valeant, ultra carnes salitas et herbas crudas, ac caseum, fructus, sive electuaria; ex quibus tamen nullum specialiter ferculum conficiatur, nisi ad condimentum fieret, vel saporem.* Il était défendu, en outre, à tout cardinal,

d'accepter quoi que ce fût du plat apporté à quelqu'un de ses collègues, attendu que la loi eut été évidemment de nul effet. *Nullus tamen eorum de alterius ferculo vesci possit.* Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 258; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 13. Pie IV, dans sa bulle *In eligendis*, du 9 octobre 1562, renouvela cette prescription de Clément VI, ajoutant qu'elle devait être observée dès le premier jour du conclave, et que les cardinaux devaient prendre leur frugal repas, chacun à part dans sa cellule. Cf. *Bullar. magn.*, t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 32. Ce point spécial du droit occupa bon nombre de canonistes qui, plusieurs fois, écrivirent de longs traités pour exposer de quoi pouvait se composer cet unique plat permis aux cardinaux entrés en conclave. Cf. Camarda, *De elect. pontific.*, diss. XXIV, XXV, p. 191 sq.

6. Durant la vacance, les cardinaux ne peuvent toucher ni aux revenus fixes de la Chambre apostolique, ni aux droits casuels de l'Église romaine. Ces sommes doivent être confiées au camerlingue, pour être par lui fidèlement remises à la disposition du futur pontife.

7. Dans le conclave, les cardinaux ne doivent s'occuper de nulle autre affaire que de l'élection papale, à moins que, de l'avis de tous, il fallût pourvoir à la défense de l'Église, dans une nécessité pressante, ou un péril imminent. — En confirmant et en précisant cet article, le pape Pie IV, par la bulle *In eligendis* (1562), décréta que la juridiction des cardinaux, mis à la tête des Congrégations et tribunaux romains, serait suspendue pendant le conclave. Les tribunaux sont tous fermés, pendant la vacance. Aucune cause ne peut y être introduite, aucune signature ne peut plus y être donnée, soit pour les affaires en cours, soit pour n'importe quel rescrit de grâce ou de justice. Toutes les charges, en effet, expirent à la mort du pape. Ainsi, par exemple, les suppliques et requêtes qui arrivent à la Daterie, de toutes les parties du monde, ne peuvent être examinées, ni même ouvertes. On doit les y conserver intactes, pour les remettre cachetées au futur pontife. Seules les fonctions du cardinal grand-pénitencier sont maintenues, mais uniquement pour ce qui regarde le for intérieur de la conscience. Il doit s'abstenir absolument, sous peine de nullité, de tout autre acte d'autorité ou de juridiction; *itaque a quibuscumque matrimonialibus et aliis dispensationibus et absolutionibus et declarationibus, nec non quibusvis aliis expeditionibus forum (quod aiunt) fori, mixtim vel separatim quomodolibet respicientibus, omnino abstineat.* Le cardinal camerlingue ne peut agir lui-même que pour présider à la constitution du conclave, et autoriser les dépenses nécessaires en temps de vacance. Mais il lui est interdit d'exercer aucun droit de justice ou de grâce, et même d'exécuter les jugements déjà prononcés. Cf. *Bull. magn.*, t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 27-30; Moroni, *Dizionario*, v° *Conclave*, § 1, t. XV, p. 267 sq.; v° *Camerlengo di santa romana Chiesa*, § 3, t. VII, p. 69-72; v° *Penitenziere maggiore*, t. LII, p. 61-69.

8. Si un cardinal n'entre pas en conclave, ou en sort pour tout autre motif que celui de maladie manifeste, l'élection s'accomplira sans lui. Si, après son rétablissement, celui qui avait été malade rentre; ou si ceux qui, vu leur éloignement, n'avaient pu arriver avant l'expiration des dix jours, veulent entrer ensuite, les uns et les autres seront admis à prendre part à l'élection. Nombreuses sont les formalités que doit remplir un retardataire pour entrer au conclave. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Conclave*, t. XV, p. 309; Ortolan, *Diplomate et soldat, Mgr Casanelli d'Istria*, 2 in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 193-198.

9. Si le pape meurt en dehors de la cité où il résidait avec sa cour, les cardinaux devront tenir le conclave dans la ville dont dépend le territoire où le pape est mort, à moins que cette ville ne fût interdite ou en révolte ouverte contre l'Église romaine. Dans ce cas, ils se réuniraient dans la ville la plus voisine qui ne serait pas sous le coup de l'interdit ni en révolte contre le Saint-Siège.

10. Les magistrats et officiers de la ville, où devra avoir lieu l'élection, seront obligés de faire observer les lois du conclave. Aussitôt après avoir eu connaissance de la mort du pape, ils jureront, en présence du clergé et du peuple, d'accomplir leur devoir à ce sujet. S'ils y sont infidèles, ils encourront l'excommunication *ipso facto*, et perdront tous les privilèges ou privilèges qu'ils tiendront de l'Église romaine. Leur cité sera interdite et privée de son siège épiscopal, si elle en a un.

11. Que les cardinaux, dans l'affaire si importante de l'élection, déposent toute considération de personne, mais qu'ils s'inspirent uniquement de l'intérêt supérieur de l'Église.

12. Tous pactes, conventions, ou contrats, consentis, même sous la foi du serment, en vue de faire élire au suprême pontificat un sujet désigné à l'avance, sont défendus sous peine d'excommunication et déclarés nuls de plein droit. — Cette prescription fut spécialement confirmée par Jules II, qui, dans sa bulle *Cum tam divino*, du 14 janvier 1505, *Bullar. magn.*, t. I, p. 466 sq., déclara nulle toute élection pontificale qui serait entachée de simonie. Celui qui serait élu par ce moyen, aurait-il, par impossible, l'unanimité des suffrages, devrait, comme hérésiarque, être déposé, même du cardinalat. Il serait pour jamais inhabile à toutes les dignités et à tous les bénéfices. Son élection ne pourrait être, en aucune façon, revalidée dans la suite, ni par l'intronisation, ni par le couronnement, ni par l'acte d'obédience des cardinaux, ni par prescription, avec le cours des années. Tous, au contraire, clercs et laïques, devraient refuser d'obéir à cet intrus. Cf. *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 14 sq. De Sponde fait remarquer, *Epitome annalium card. Baronii*, 2 in-fol., Lyon, 1686, an. 1505, n. 1, que l'application de ce remède serait bien difficile à mettre en pratique, mais que Dieu, par une providence particulière, n'a jamais permis qu'un simoniaque obtînt les suffrages de tous les cardinaux. Pour affirmer davantage sa volonté à cet égard, Jules II voulut que sa constitution fût lue dans le Ve concile œcuménique de Latran, où elle fut de nouveau confirmée dans la session XIV (1er mars 1512), par la bulle *Si summus*. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 467. Un demi-siècle plus tard, Paul IV, non seulement la confirma de nouveau, mais déclara, en outre, par sa constitution *Cum secundum apostolum*, du 15 décembre 1558, que ceux qui tenteraient d'acheter ainsi le suprême pontificat, devraient être considérés comme coupables de lèse-majesté. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 836 sq.; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 19-25.

Comme toutes les réformes qui condamnent des abus invétérés, la législation conclavaire du B. Grégoire X eut quelque peine à entrer dans la pratique. Sous son pontificat, elle ne fut pas modifiée; aussi c'est selon ses lois que son successeur Innocent V fut élu, le 21 janvier 1276. Le conclave n'avait duré qu'un seul jour. Mais Innocent V mourut au bout de cinq mois. Adrien V lui succéda, et régna moins encore (du 11 juillet 1276 au 18 août 1276). Pendant ce court pontificat de quarante jours, par une déclaration faite en consistoire, il suspendit l'application de la bulle de Grégoire X, se proposant d'en publier bientôt une autre. Il n'en eut pas le temps. Jean XXI, dix jours après son élection, fit de même, par sa constitution *Licet*, du 30 septembre 1216, *Bullar. magn.*, t. III *a*, p. 28; mais, lui aussi, fut empêché par la mort de remplacer, par une nouvelle législation conclavaire, celle de Grégoire X qu'il avait abolie. Aussi, à partir de ce moment, les longues vacances recommencèrent, pour le grand inconvénient de la chrétienté. Il n'y avait pas eu de conclave pour l'élection de Jean XXI,

et elle n'avait été accomplie qu'après 21 jours. Pour celle de son successeur, Nicolas III, faite sans conclave, comme les suivantes, il fallut sept mois et huit jours (25 novembre 1277); pour celle de Martin IV, six mois (22 février 1281); pour celle de Nicolas IV, dix mois et dix-neuf jours (22 février 1288). Ce fut bien pire encore à la mort de celui-ci (4 avril 1292). La vacance dura deux ans et trois mois.

Tels étaient les résultats de la suppression des conclaves. Une vingtaine d'années de contre-épreuve avaient démontré la sagesse des prescriptions de Grégoire X. La longue vacance ne cessa que par l'élection de Célestin V (5 juillet 1294). Le rigide solitaire n'occupa que six mois le trône pontifical. Il abdiqua volontairement pour retourner à son désert. Il s'était rendu compte des inconvénients graves de la suppression des conclaves. Il les rétablit donc, et mit en vigueur les prescriptions de Grégoire X. Il promulgua successivement trois bulles : celle du 28 septembre 1294, *Quia in futurum;* celle du 27 octobre 1294, *Pridem;* et, enfin, celle du 10 décembre 1294, *Constitutionem.* Voir Rinaldi, *Annales ecclesiastici,* 18 in-fol., 1646-1677, Appendice, t. XIV, p. 633.

Son successeur, Boniface VIII, élu en un jour, grâce au rétablissement des conclaves, confirma de nouveau la bulle de Grégoire X, en l'insérant officiellement dans le *Corpus juris,* l. I, Decretal., tit. VI, *De electione,* c. 3, *Ubi periculum,* in 6°. Depuis lors, la loi des conclaves fut toujours maintenue, même pendant le séjour des papes à Avignon. Des cardinaux ayant prétendu que, pendant la vacance du saint-siège, le Sacré-Collège avait le droit de modifier la constitution de Grégoire X, cette opinion fut condamnée par Clément V, qui en prit occasion de confirmer les prescriptions conclavaires, par sa bulle *Ne romani,* publiée en 1311, au concile de Vienne, et insérée par lui au *Corpus juris,* l. I, Clement., tit. III, *De electione,* c. II, *Ne romani; Cæremoniale Gregorii XV,* t. I, p. 10-12. Des auteurs allemands ont insinué que cette bulle fut inspirée par Philippe le Bel, afin de fixer à jamais la papauté en France. Cf. Wahrmund, *Ausschliessungsrecht,* Vienne, 1888, p. 10 sq. Mais rien, ni dans le texte de la bulle, ni dans les circonstances qui en accompagnèrent la composition et la publication, n'autorise une telle conjecture. Innocent VI condamna également cette prétention des cardinaux de modifier les lois conclavaires pendant les vacances. Cf. bulle *Sollicitudo pastoralis,* du 6 juillet 1353, *Bullar. magn.,* t. III, p. 316. La législation du conclave fut, en outre, confirmée, et précisée en divers points par les papes Clément VI, bulle *Licet in constitutione,* du 6 décembre 1351; par Jules II, bulle *Cum tam divino,* du 14 janvier 1503; par Paul IV, bulle *Cum secundum,* du 16 décembre 1558; par Pie IV, bulle *In eligendis,* du 9 octobre 1562. Cf. *Bullar. magn.,* t. I, p. 258, 466, 836; t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. I, p. 10-27. Les principales modifications résultant de ces retouches successives ont été indiquées plus haut, après chacune des lois formulées par Grégoire X. Les plus importantes sont celles de la bulle *In eligendis,* de Pie IV.

3° *Le mode de scrutin* (1621). — Dans le courant du XVIIe siècle, plusieurs cardinaux ayant émis l'opinion que les anciennes lois conclavaires n'étaient plus aussi obligatoires que par le passé, Grégoire XV (1621-1623) non seulement en donna une nouvelle et solennelle confirmation, mais, par ses deux bulles *Æterni Patris* du 15 novembre 1621, et *Decet romanum pontificem* du 12 mars 1622, détermina avec beaucoup de netteté et une minutieuse précision tout ce qui concerne le mode de scrutin. Cf. *Bullar. magn.,* t. III, p. 444 sq., 454-465; *Cæremoniale Gregorii XV,* t. I, p. 37-73; Camarda, *Constitut. apostolicar. synopsis,* p. 22, 30, 49; Phillips, *Kirchenrecht,* t. IV, p. 850. Il régla chaque point, jusque dans les moindres détails. Tout en laissant subsister les anciennes lois formulées, quatre siècles auparavant, par Grégoire X, il les compléta, et les munit d'un si grand nombre de prescriptions pratiques, que la moindre transgression en devient presque impossible. Ce code électoral rédigé par lui est resté en vigueur jusqu'à nos jours, et c'est d'après lui que se sont accomplis tous les conclaves depuis lors. Avec la bulle *Decet,* Grégoire XV promulgua un long et minutieux cérémonial, qui détermine toutes les particularités du scrutin. Une copie imprimée en est encore remise à chaque cardinal, au moment de l'entrée en conclave. En voici les principales dispositions :

1. L'élection du pontife romain ne peut se faire que dans le conclave, et par une de ces trois manières : *a*) *par scrutin secret,* complété, suivant les cas, par le second tour dit d'*accession,* et à la majorité des deux tiers des votants; *b*) *par compromis,* si les cardinaux, d'un avis unanime, s'en remettaient à quelques-uns d'entre eux pour faire l'élection au nom de tous; *c*) par *quasi-inspiration* ou *acclamation.* — Ces deux derniers modes, pouvant donner lieu à des inconvénients, furent entourés de tant de précautions par Grégoire XV, que, tout en étant maintenus théoriquement, ils furent, de fait, presque supprimés depuis. Cf. Camarda, *De electione roman. pontific.,* diss. XIII, p. 127; Sandini, *Vitæ pontificum romanor.,* 2 in-8°, Venise, 1768, t. II, p. 419. Parmi les souverains pontifes élus autrefois par acclamation, ou inspiration, on cite, dans l'antiquité chrétienne, saint Fabien (238); au moyen âge, saint Grégoire VII (1073), le B. Pascal II (1099); dans les temps modernes, Clément VII (1523), Paul III (1534), Jules III (1550), Marcel II (1555), Paul IV (1555), Pie IV (1559), saint Pie V (1566), Sixte V (1585), Urbain VII (1590), Grégoire XIV (1590), Grégoire XV (1621). Cf. Catalani, *Comment. in cæremon. S. R. E.,* p. 63; Burcardo, *Storia de' conclavi de' romani pontefici,* p. 300. L'élection par *compromis* fut beaucoup plus rare. Elle n'eut lieu que lorsqu'il y avait de graves différences de vue parmi les cardinaux sur le sujet à élire, et que, ne pouvant s'entendre, ils finissaient par s'en remettre à quelques-uns d'entre eux pour le choix à faire. Cette manière d'élire par compromis avait été usitée bien avant Grégoire XV, qui ne fit qu'en préciser les règles. L'*Ordo romanus* contient une formule anciennement usitée et que Grégoire XV imposa aux cardinaux. Elle a été publiée par Mabillon, *Musæum italicum,* t. II, p. 246. Sur les particularités de l'élection par compromis, lire Camarda, *De electione romani pontificis,* diss. XIV, p. 134 sq. On cite comme élu par compromis, Clément IV, après plus de cinq mois de vacance (1265). C'est, du moins, l'opinion de Barbosa, *De jure eccl. univers.,* 2 in-fol., Lyon, 1650, l. I, n. 96, t. I, p. 19; mais Sandini est d'un autre avis. *Vitæ pontific. romanor., In vita Clement. IV,* t. II, p. 517. Grégoire X fut élu aussi par compromis, à Viterbe, à la suite de cette longue vacance de près de trois ans, qui fut l'occasion de l'institution des conclaves (1271). Ainsi furent élus également Clément V, après une vacance de onze mois (1305), et Jean XXII, après une vacance de deux ans et trois mois (1316). Cf. Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum, pontificum gesta complectens,* 6 in-4°, Anvers, 1717-1753, t. II, p. 44 sq. Après plus de trois mois de conclave à Venise, dans des circonstances extrêmement difficiles, les cardinaux étaient sur le point d'en venir à un compromis, quand Pie VII fut élu (14 mars 1800). Ce détail nous est transmis par un des électeurs qui prirent part à ce conclave, le cardinal Étienne Borgia. *Notizie biografiche,* in-4°, Rome, 1843, p. 15. La méthode la plus usitée, ou, pour mieux dire, la seule usitée en ces trois derniers siècles, fut celle du scrutin, complété par l'accession.

2. Dans la majorité nécessaire des deux tiers ne doit

pas être comptée la voix que l'élu se serait donnée à lui-même. En cas de compromis, personne, non plus, ne peut voter pour soi.

3. Nul ne sera considéré comme élu par voie de scrutin ou d'accession, avant la promulgation des votes au sein de l'assemblée électorale. Dans le cas où quelqu'un n'aurait obtenu exactement que la majorité des deux tiers des voix, sans une de plus, on ouvrira la partie cachetée des bulletins, afin de constater que l'élu n'a pas voté pour lui. A cet effet, dans son bulletin de vote, chaque électeur écrit, d'une part, son nom, et, de l'autre, celui du cardinal qu'il élit; mais, en pliant et cachetant séparément la partie du bulletin où son propre nom est inscrit. De cette manière, le secret du vote est gardé.

Quand les scrutateurs retirent les bulletins du calice où les électeurs les ont déposés, ils peuvent lire le nom de l'élu, sans connaître celui de l'électeur. La partie cachetée contenant le nom de l'électeur n'est décachetée que dans le cas particulier où l'élu n'aurait obtenu exactement que les deux tiers des suffrages exprimés, sans un de plus. Des modèles de ces bulletins sont insérés dans le *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 57-64, 87-93; Plettemberg, *Notizia congregationum et tribunalium curiæ romanæ*, p. 105 sq.

4. Avant de déposer son bulletin de vote dans le calice destiné à le recevoir, chaque cardinal prononcera, à haute et intelligible voix, le serment d'élire celui qu'il croit le plus digne. Il le fera en ces termes : *Testor Christum Dominum qui me judicaturus est, me eligere quem secundum Deum judico eligi debere, et quod idem in accessu præstabo.*

5. Les cardinaux qui, renfermés en conclave, seraient retenus dans leurs cellules par la maladie, et ne pourraient conséquemment venir à la salle du vote, déposeront leur bulletin dans une cassette fermée ayant à la partie supérieure une simple fente par où leur bulletin puisse être introduit. Cette cassette leur sera apportée par trois cardinaux et trois scrutateurs, dont le nom aura été tiré au sort par le plus jeune des cardinaux-diacres.

6. Le scrutin doit avoir lieu deux fois chaque jour : le matin et le soir. Chaque scrutin, s'il ne donne pas de résultat au premier tour, sera complété par un second tour, dit d'*accession, accessus,* par lequel chaque électeur peut ajouter sa voix à celles qu'aurait obtenues, au premier tour, un cardinal pour lequel il n'aurait pas voté. Pour cela, le bulletin est plié et cacheté de telle façon, que, tout en sauvegardant le secret du vote, elle permet de constater que nul, par l'accession, n'a donné une seconde voix au candidat pour lequel il aurait déjà voté au premier tour. Des modèles de bulletin d'accession sont insérés aussi dans la bulle de Grégoire XV, et dans le cérémonial édicté par le même pape, qui indique aussi la manière de rédiger, de plier et de cacheter le bulletin de vote, afin que ce double but soit atteint. Cf. Camarda, *De electione rom. pontific.*, diss. XX, p. 125; Passerini, *De electione summi pontificis,* q. XXVIII, p. 122; Bonacina, *De legitim. summi pontific. elect.*, part. I, p. 133. L'accession, comme complément du scrutin, paraît avoir été employée pour la première fois à l'élection de Calixte III (1455). Cf. Burcardo, *Storia de'conclavi de'pontefici romani*, p. 60. Elle entra ensuite en usage, dès le conclave suivant, pour l'élection de Pie II (1458). Cf. *Storia de'conclavi*, p. 63, 174, 669 sq. Mais cette procédure, étant bien compliquée, rend les séances très longues. Celle du matin, qui commence vers neuf heures, ne se termine guère avant midi. Le soir, elle commence vers trois ou quatre heures, suivant la saison, et se poursuit jusqu'à six ou sept heures. Cf. Lucius Lector, *Le conclave*, p. 373 sq.

7. Le dépouillement des votes est fait par trois cardinaux *scrutateurs*, désignés chaque fois par le sort, puis, par trois *reviseurs, recognitores*, chargés de contrôler l'exactitude du travail accompli par les scrutateurs. Après chaque scrutin, les bulletins sont immédiatement brûlés en présence du Sacré-Collège. Cf. Mabillon, *Musæum italic.*, t. II, p. 247 sq.

Nous croyons inutile de reproduire les autres détails, qu'on trouvera dans le *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum*, t. I, p. 37-73.

Les prescriptions de Grégoire XV furent confirmées par son successeur Urbain VIII (1623-1644), qui les inséra presque *in extenso* dans sa bulle *Ad romani pontificis*, du 25 janvier 1625. Cf. *Bullar. magn.*, t. IV, p. 95; *Cæremoniale*, Appendix, t. I, p. 73-104; Camarda, *op. cit.*, p. 49, 73, 85. Clément XII les confirma de nouveau, et les compléta, sur quelques points, par la bulle *Apostolatus officium*, du 4 octobre 1732, et par le règlement écrit en italien, ou *Chirografo* du 24 décembre 1732, *Avendo noi*, qui, cependant, se réfère moins au conclave lui-même, qu'à la juridiction intérimaire du Sacré-Collège, *sede vacante*. Cf. *Bullar. magn.*, t. XIV, p. 248-258; *Cæremoniale*, Appendix, t. II, p. 41-69.

4° *Dispositions secrètes et transitoires, en vue de circonstances particulières et critiques.* — 1. A la fin du XVIIIe siècle, en présence des dangers que faisait courir à l'indépendance de l'Église l'invasion de l'Italie par les armées françaises, Pie VI prit quelques dispositions transitoires pour écarter le péril d'un schisme, en assurant la prompte élection de son successeur. Il dispensa d'abord, mais pour ce cas seulement, les cardinaux présents à Rome, au moment de sa mort, de l'obligation d'attendre, pendant dix jours, l'arrivée de leurs collègues absents, avant de procéder à l'élection. Bref du 11 février 1797, *Attentis peculiaribus præsentibus Ecclesiæ circumstantibus*. Un peu plus tard, par la bulle *Christi Ecclesiæ regendæ,* du 30 octobre 1797, il accorda aux cardinaux le pouvoir de déterminer eux-mêmes, en cas de vacance, mais à la majorité absolue des voix, si, vu les circonstances, il conviendrait de réunir le conclave à Rome, ou ailleurs. Quand Pie VI eut été enlevé violemment de Rome, et emprisonné à la chartreuse de Florence, il publia, le 13 novembre 1798, une autre bulle, *Quum nos superiore anno,* par laquelle il permit de nouvelles dérogations à la législation conclavaire. Il donnait aux cardinaux le droit de décider s'il y aurait lieu d'observer, ou non, la clôture conclavaire, ainsi que les cérémonies, coutumes et formalités, qui ne sont pas essentielles à l'acte électoral. L'élu cependant devait, comme toujours, obtenir la majorité des deux tiers. Comme les cardinaux étaient alors, en grande partie, dispersés, il rétablit l'obligation d'attendre, dix jours, l'arrivée des absents, afin que le nombre des votants fût plus considérable. L'année suivante, Pie VI mourait, dans l'exil, à Valence (29 août 1799), et, conformément aux prescriptions de sa bulle *Quum nos superiore anno*, le conclave se tint à Venise. Vu les difficultés de l'époque, il fut long. Commencé le 30 novembre 1799, il ne se termina que le 14 mars 1800, par l'élection de Pie VII.

2. Au commencement du XIXe siècle, Pie VII dut, lui aussi, prendre des dispositions semblables, soit lorsqu'il partit pour Paris, où il allait sacrer Napoléon Ier, soit surtout lorsqu'il fut menacé d'être arraché de Rome, et qu'il fut ensuite conduit comme captif à Savone et à Fontainebleau. Sa bulle *Quæ potissimum*, du 6 février 1807, et le règlement qu'il y annexa, le 6 juillet 1809, sous ce titre : *Novæ leges in nova pontificis electione, si casus contigerit, ut illius obitus obveniat inter politicas perturbationes*, renouvelaient les prescriptions de son prédécesseur. Comme le pape retourna à Rome, le 24 mai 1814, l'élection qui se fit après sa

mort, survenue en 1823, s'accomplit suivant les règles traditionnelles. Il en fut ainsi de tous les conclaves du XIXe siècle, pour les élections de Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Pie X. Les trois derniers conclaves furent extrêmement courts. Pie IX fut élu au bout de deux jours; Léon XIII, de même; et Pie X, le matin du quatrième jour.

3. A l'exemple de Pie VI et de Pie VII, Pie IX, à la suite de l'invasion des États de l'Église par la maison de Savoie, en 1870, avait établi, lui aussi, une législation particulière, pour le cas où les circonstances n'auraient pas permis de se conformer aux règles ordinaires. Ces prescriptions de Pie IX se trouvent dans quatre documents de la plus grande importance, et qui étaient d'abord restés secrets. Ce sont les bulles *In hac sublimi,* du 23 août 1871; *Licet per apostolicas,* du 8 septembre 1874; *Consulturi,* du 10 octobre 1877 et le règlement du 10 janvier 1878, rédigé en italien, et composé de trente-deux articles d'une remarquable précision. Le pontife le signa vingt-huit jours avant sa mort (7 février 1878).

En voici les principales dispositions : *a*) Exclusion absolue de toute intervention laïque dans l'élection du souverain pontife, réservée toujours uniquement aux cardinaux. *b*) Liberté laissée au Sacré-Collège de tenir le conclave, là où il le jugerait plus opportun, suivant les circonstances, fût-ce même hors de l'Italie. *c*) Une multitude de précautions pour écarter du conclave toute ingérence du gouvernement italien, qui avait manifesté l'intention d'occuper le Vatican, dès la mort du pape, afin, disait-il, d'assurer la « liberté du conclave ». Pie IX n'avait aucun doute sur la manière dont les soldats italiens auraient assuré « la liberté du conclave ». Aussi ordonna-t-il, d'une façon expresse, qu'à la première tentative de ce genre, le conclave serait immédiatement dissous et transféré hors de l'Italie. *Volumus omnino et mandamus ut, in cujusvis injuriæ conclavis loco, vel personis illatæ, sive id ex facto contigerit publicæ potestatis, sive privatorum, multo vero magis si manus injicerentur in aliquem ex cardinalibus, aut quispiam ex eis sustineretur quomodocumque, aut prohiberetur a conclavis accessu, comitia* ILLICO DISSOLVANTUR, *et ad tutiorem sedem transferantur* EXTRA ITALIAM, *idque licet suffragia jam ferri cœperint.* Bulle *Consulturi,* § 8. *d*) Les autres articles concernant les facultés accordées aux cardinaux, pour cette fois, de modifier les lois traditionnelles du conclave, se rapprochent beaucoup des prescriptions de Pie VI. Le 24 mai 1882, Léon XIII, par sa constitution *Prædecessores nostri* avait renouvelé la bulle *Consulturi.* Le 24 décembre 1904 par la constitution *Vacante Sede apostolica* Pie X a donné à ces constitutions force légale perpétuelle et en a codifié le règlement.

III. PHYSIONOMIE DES CONCLAVES. — Durant ces quatre derniers siècles, depuis la fin du grand schisme d'Occident, par l'élection de Martin V, faite au concile de Constance (11 novembre 1417), tous les conclaves, sauf celui de Pie VII, se sont tenus à Rome. Les deux premiers, après la fin du schisme, ceux d'Eugène IV (1431) et de Nicolas V (1447), eurent lieu au couvent des dominicains de la Minerve. Le dortoir commun des religieux fut divisé par des tentures, pour constituer les chambres à coucher des cardinaux. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Chiesa di Santa Maria sopra Minerva,* t. XII, p. 146. En souvenir de ces deux conclaves, l'inscription suivante fut gravée sur la porte intérieure de la sacristie :

MEMORIÆ. CREATIONIS. HIC. HABITÆ
SUMM. PONTIFIC. EUGENII IV. ET. NICOLAI V.

Tous les autres conclaves, du XVe au XVIIIe siècle, furent tenus au Vatican. On avait fait construire, à cet effet, une sorte de charpente, avec traverses et cloisons mobiles, le tout composé de pièces numérotées qu'il était facile de monter au moment du conclave, et de démonter ensuite. Après l'élection, on emmagasinait le tout dans de vastes salles de débarras, jusqu'à la prochaine vacance. Cf. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' pontefici dopo la loro coronazione,* in-4°, Rome, 1822, p. 379; *Lettera al dottore Koreff,* p. 47 sq.; *Notizie storiche delle stazioni e de' siti diversi, in cui sono stati tenutii conclavi nella città di Roma,* in-4°, Rome, 1823. Les cellules, séparées les unes des autres par un étroit espace d'une trentaine de centimètres, se ressemblaient toutes. Elles avaient environ 5 mètres de long et 4 de large. Malgré leurs dimensions si exiguës, chacune d'elles servait à la fois de salle de réception, de salle à manger et de chambre à coucher pour un cardinal. En fait de meubles, elles ne contenaient que le strict nécessaire. Cf. Lavorio, *De conclavi, de conclavistis et de electione romani pontificis,* in-4°, Rome, 1628, p. 291. Les parois en planches étaient recouvertes d'étoffe violette ou verte, selon que les cardinaux, auxquels étaient destinées ces cellules, avaient été créés par le pontife défunt ou par ses prédécesseurs, car le violet était considéré comme couleur de deuil. Cette distinction des couleurs à l'extérieur des cellules commença à s'introduire au conclave qui suivit la mort de Jules II (1513). Cf. Catalani, *Comment. in cæremoniale S. R. E.,* p. 15. La porte consistait en une tenture, ou portière, au-dessus de laquelle était disposé l'écusson du cardinal auquel la cellule était échue au sort.

Comme on le voit, l'installation n'était pas des plus confortables, d'autant plus que ces petites cellules se trouvant resserrées les unes à côté des autres, dans les galeries et les grandes salles du Vatican, l'aération laissait fort à désirer. Dans la seule salle ducale qui a 35 mètres de long sur 10 de large, on n'avait pas mis moins de dix-sept de ces minuscules cellules, sur deux rangées, séparées par un étroit corridor. Le conclave occupait ainsi tout le premier étage du Vatican, depuis la grande salle de la bénédiction, située au-dessus du vaste portique de la basilique de Saint-Pierre, jusqu'à l'aile opposée au bout de la cour Saint-Damase. Afin d'assurer les communications indispensables avec le dehors, tout en sauvegardant la sévérité de la clôture, on avait installé, aux quatre extrémités du conclave, des « roues » ou tours, semblables à ceux qui sont en usage dans les parloirs de couvent de religieuses cloîtrées. Cette pratique remonte également au conclave de 1513. Cf. Catalani, *Comment. in cæremoniale S. R. E.,* p. 11. Les tours se trouvaient : le premier, au sommet de la *scala regia,* qui conduit à la salle royale et à la chapelle Sixtine; le second et le troisième, aux sommets des escaliers qui, de la cour Saint-Damase, mènent, l'un aux loges de Raphaël, et l'autre aux appartements pontificaux; le quatrième, dans le bras du corridor du Belvédère réservé aux domestiques et aux employés du conclave. Chacun de ces tours était gardé, à l'extérieur, par un détachement de la garde pontificale, et par un groupe de prélats, tels que les auditeurs de Rote, des protonotaires, des évêques, archevêques et patriarches assistants au trône pontifical. Cf. Catalani, *Comment. in cæremoniale S. R. E.,* p. 17; Passerini, *De elect. rom. pontif.,* q. X, p. 48. On peut voir divers plans de conclaves, dans l'ouvrage de Gaspard Sibilla, *Nuova ed esatta pianta del conclave, con le funzioni e cerimonie per l'elezione del nuovo pontefice Clemente XIV,* in-4°, Rome, 1775; et dans celui de Lucius Lector, *Le conclave,* Appendice.

Il en fut ainsi pendant près de quatre siècles. Mais, à la mort de Pie VII (1823), on pensa qu'il valait mieux tenir les conclaves au Quirinal, parce que, assis sur un site plus élevé, il est regardé comme plus salubre. C'est une considération dont il faut tenir compte, quand il s'agit de rassembler dans une même clôture, et pour un temps plus ou moins long, parfois pendant plusieurs mois, de deux à trois cents personnes. En effet, beaucoup d'individus sont emprisonnés dans un conclave.

Il y a d'abord de cinquante à soixante cardinaux, la plupart âgés, et dont, par suite, la santé réclame des ménagements. Chacun d'eux est accompagné de deux, ou quelquefois de trois conclavistes, à savoir : d'un secrétaire ecclésiastique, prélat ou vicaire général, et d'un ou deux domestiques laïques. Il faut compter, en plus, tous les officiers du conclave, le sacriste et ses aides, le secrétaire général et ses substituts, les confesseurs, les maîtres de cérémonie, les médecins, pharmaciens, menuisiers, maçons et les personnes de service, tous enfermés sous la même clef, tant que l'élection du pape n'est pas achevée.

En outre le Quirinal est, dans son ensemble, beaucoup plus régulier que le Vatican, qui est plutôt une agglomération un peu capricieuse de plusieurs palais, bâtis à diverses époques. Le Quirinal se prêtait donc mieux à l'installation des cellules destinées à chaque cardinal. Ces motifs le firent choisir, au commencement du XIXe siècle, pour le lieu de l'élection papale. Là furent successivement proclamés souverains pontifes Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX.

Les cellules cardinalices se dressaient dans les vastes galeries qui longent la rue actuelle du Vingt-Septembre, depuis la place de *Monte-Cavallo* jusqu'au carrefour des Quatre-Fontaines. Dans cette portion de la rue, toute circulation était alors interdite; soit pour ne pas gêner les électeurs par le bruit et le tumulte; soit pour ne pas influencer leur vote par la transmission des nouvelles du dehors. Dans ce but, aux extrémités de la rue, comme aux portes principales du palais, étaient postés des détachements de troupes, chargés de renforcer la garde suisse des temps ordinaires. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Cella del conclave,* t. XI, p. 65 sq.; *Conclave,* § 6, t. XV, p. 297 sq.; *Palazzo apostolico Quirinale,* t. L, p. 231-252.

Les cellules étaient formées aussi par un ensemble de charpentes de planches numérotées qu'il était facile de monter et de démonter. Quand le Quirinal eut été ravi au pape, en 1870, on dut renoncer à y tenir les conclaves. L'outillage préparé dans ce but fut dilapidé, dispersé ou détruit par les envahisseurs. A la mort de Pie IX (7 février 1878), il fallut créer de toutes pièces une charpente et l'adapter au Vatican. Le plan en avait été dressé à l'avance par M. Martinucci, l'un des architectes des palais pontificaux. Une commission cardinalice, composée des cardinaux di Pietro, Sacconi, Borromeo et Simeoni, fut chargée de l'examiner. Elle l'approuva, sauf quelques détails secondaires qu'elle modifia, et l'exécution en fut commencée sur-le-champ. Pendant les neuf jours consacrés, suivant le cérémonial, aux funérailles du pontife défunt, près de cinq cents ouvriers y travaillèrent jour et nuit, de manière à l'achever pour qu'il fût possible aux cardinaux d'entrer en conclave, aussitôt après les funérailles de Pie IX. Ce conclave différait de ceux qui avaient été installés précédemment au Quirinal par la suppression des cellules. L'ancien matériel ayant disparu, on n'avait pas eu le temps de construire toute la charpente nécessaire pour une soixantaine de cellules. On se contenta d'élever des cloisons dans les grandes salles du Vatican. Chaque appartement comprenait trois ou quatre pièces. De cette façon, chaque cardinal disposait d'une installation complète pour son usage personnel, et pour ses conclavistes, ecclésiastiques et laïques. Ce conclave était ainsi beaucoup plus confortable que les précédents. Les travaux d'appropriation coûtèrent près de 80000 francs. Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIII,* Rome, 1888, p. 427.

Le conclave de Pie X (31 juillet-4 août 1903) ressembla à celui de Léon XIII. Soixante-deux cardinaux y assistèrent. On l'isola des autres parties du Vatican, par des murailles, bâties en quelques jours, et dont la hauteur, en certains endroits, était d'une dizaine de mètres. Les communications avec le dehors avaient été réduites au minimum indispensable, pour écarter des électeurs toute influence étrangère, et les mettre à l'abri des indiscrétions du public. Toutes les portes extérieures, moins une, avaient été murées. Une haute muraille fermait les arcades de la cour Saint-Damase. Plusieurs couches de vernis blanc, translucide, mais opaque, avaient été passées sur les vitrages des portiques supérieurs. Le conclave de Pie X commença le 31 juillet 1903, et ne dura que quatre jours. Cf. Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave,* in-12, Paris, 1904. Les documents officiels concernant le conclave de Pie X ont été réunis et publiés par Mgr Cadène, d'abord dans les *Analecta ecclesiastica,* août 1903; puis, à part, in-8°, Rome, 1904. Pour le détail des cérémonies usitées par les cardinaux en temps de conclave, voir Moroni, *Dizionario,* v° *Conclave,* § 7, t. XV, p. 298-319; *Congregazioni cardinalizie nella sede vacante,* t. XVI, p. 288-299; *Cappella,* t. VIII, p. 138 sq., 186 sq., 189-195.

IV. LE VETO DES PUISSANCES AU CONCLAVE, OU LE DROIT D'EXCLUSIVE. — 1° *Origine et notion.* — Rarement les souverains se sont désintéressés de ce qui se passe au conclave. Presque toujours ils ont cherché à y exercer leur influence, soit en vue de faire élire un sujet pour lequel ils avaient des préférences, soit pour écarter les cardinaux qui ne leur étaient pas sympathiques. Cette influence, ils l'exerçaient par le moyen des cardinaux de leurs États. Vu le nombre relativement considérable des membres du Sacré-Collège, il était presque impossible que les cardinaux d'un État quelconque formassent la majorité. En supposant même qu'ils eussent tous consenti à se conformer, dans leurs votes, au désir de leur souverain, celui-ci n'eût pu réussir à faire élire le candidat qui lui plaisait. Sous ce rapport donc, l'action des souverains fut presque toujours absolument nulle. Ils furent, en général, plus puissants pour écarter ceux qui ne leur plaisaient pas. De là, le nom d'*exclusive* donné à leur immixtion dans les opérations électorales.

Cette exclusive, ou exclusion, ils se contentaient parfois de la découvrir secrètement aux cardinaux qu'ils espéraient faire entrer dans leurs vues. D'autres fois, ils la manifestaient publiquement par l'intermédiaire d'un cardinal, qu'ils chargeaient de la notifier officiellement au Sacré-Collège. Ils espéraient, alors, que le prestige de leur couronne et le poids de leur autorité inclineraient la volonté des électeurs, et en rallieraient beaucoup à leur sentiment. Cette exclusion ainsi prononcée n'avait évidemment aucune valeur juridique. Elle était comme l'expression d'un désir de la part d'un prince catholique, et, somme toute, bienveillant à l'Église. Rien n'empêchait les cardinaux d'examiner si ce désir se conciliait avec les intérêts supérieurs de l'univers chrétien, et s'il y avait lieu d'en tenir compte. Les grandes puissances catholiques protégeant l'Église avaient droit à certains égards. S'il ne convient pas, en effet, que le chef de la chrétienté soit nommé par des politiciens, néanmoins, pour la facilité des relations internationales, il importe que le souverain pontife soit auprès des chefs d'État *persona grata.* Des électeurs, justement soucieux des intérêts des âmes, ne commettraient pas une faute, en choisissant, entre des candidats d'un mérite égal, celui qui serait le mieux accepté, et dont l'élévation au souverain pontificat donnerait le plus de garanties de paix et d'entente cordiale avec les souverains. Ils ne violeraient pas le serment qu'ils font, en déposant leur bulletin de vote. En fait, les cardinaux, réunis en conclave, accueillaient généralement avec bienveillance ces désirs exprimés par les souverains des grandes puissances catholiques. C'était une condescendance de leur part : rien de plus. Ce qui n'avait été d'abord qu'une concession gracieuse du Sacré-Collège

en vint peu à peu à être considéré, par quelques souverains, comme un droit strict de leur couronne. Ils crurent qu'il leur suffirait de manifester officiellement leur intention d'exclure un sujet, pour qu'il ne pût être élu, obtînt-il cependant la majorité des deux tiers.

Aucune loi, ni constitution apostolique, ne sanctionna jamais cette prétention. Les premières fois qu'elle se manifesta, elle souleva des protestations unanimes, au sein de l'assemblée électorale. Mais, au cours des temps, on s'habitua progressivement à ce qui avait tant déplu au premier abord. Les protestations des cardinaux se firent moins fréquentes; par contre, les affirmations des souverains devinrent de plus en plus formelles; de sorte que, par suite d'une tradition plusieurs fois séculaire, dont il serait difficile de fixer au juste l'origine, les trois grandes puissances catholiques, la France, l'Espagne et l'Autriche, se trouvèrent, à peu près sans conteste, en possession du droit de *veto*. A défaut de bulle ou de document consacrant ce droit, dès qu'il ne fut plus sérieusement contesté, on y vit une sorte de concession tacite autorisée par la coutume, en vue du bien général. Ce privilège ne fut jamais reconnu à d'autres puissances, même catholiques, telles que les couronnes de Portugal et de Naples. Le royaume d'Italie ne saurait y prétendre; ni l'empire allemand, qui est officiellement luthérien.

Depuis le commencement du XVIIIe siècle, ce droit d'exclusive est regardé comme acquis aux trois couronnes indiquées. Ce *modus vivendi*, examiné en lui-même, est moins embarrassant pour l'Église qu'il ne semblerait, de prime abord. Il procura, en outre, de réels avantages. A mesure que l'Église sembla l'accepter, par un consentement tacite et par amour de la paix, elle l'entoura de précautions et de restrictions prudentes, qui le rendirent très souvent inoffensif. La jurisprudence traditionnelle sur ce point se précisa de bonne heure. Il fut établi, par la coutume, que chaque couronne ne pourrait exercer le droit d'exclusion qu'une seule fois par conclave, et contre un seul sujet. Pour avoir son effet, une exclusion devait être notifiée au Sacré-Collège par un cardinal à qui le souverain *confiait spécialement* cette mission. En outre, la communication officielle devait être faite, avant que le sujet exclu eût atteint la majorité des deux tiers, car, l'élection accomplie, le droit de *veto* s'évanouissait. Les cardinaux consentaient à ne pas élever au pontificat quelqu'un qui déplaisait au chef d'une des grandes puissances catholiques; mais ils ne reconnaissaient à aucun souverain, si puissant fût-il, le droit de déposer du pontificat celui qui aurait été légitimement élu.

Contenu dans ces limites, le droit de *veto* était d'un emploi si délicat que les gouvernements pouvaient hésiter plus d'une fois à y recourir. En attendant le moment le plus opportun, ils laissèrent souvent échapper l'occasion d'en user. Ils en étaient empêchés par les surprises du scrutin qui les mettait en face du fait accompli. Dans l'hypothèse la plus défavorable, les trois souverains useraient-ils de leur droit au même conclave, et chacun pour un sujet différent, il n'en résulterait, au plus, que l'écart de trois candidats. Si les souverains renonçaient à user de leur privilège, ou ne trouvaient pas le moyen de s'en servir, la liberté de l'élection restait entière. D'autre part, ils ne pourraient pas raisonnablement refuser de reconnaître l'élu, puisqu'ils n'avaient fait aucune opposition à son élection, alors qu'ils en avaient la faculté. Le droit de *veto*, exprimé même sous forme de désir, a été supprimé par Pie X dans la const. *Commissum nobis*, du 20 janvier 1904.

2° *Exercice du veto pendant le XIXe siècle.* — **1.** Depuis cent ans, c'est l'Autriche qui a le plus souvent cherché à user de ce droit d'*exclusive*. Pendant le dernier siècle, aucun conclave n'eut lieu sans qu'elle n'essayât d'y intervenir de cette façon. Au conclave qui suivit la mort de Pie VII (1823), elle chargea le cardinal Albani, son ambassadeur extraordinaire auprès du Sacré-Collège, de prononcer l'exclusion contre le cardinal Severoli, ancien nonce à Vienne, mais qui ne plaisait pas à M. de Metternich, et qui, en outre, était au nombre des cardinaux noirs, ayant refusé d'assister au mariage de l'archiduchesse Marie-Louise avec Napoléon Ier. Dès le premier tour de scrutin, Severoli obtint 26 voix. Il ne lui en manquait que sept pour atteindre la majorité des deux tiers. Probablement il les aurait eues, le soir. Mais, à l'ouverture de la séance suivante, Albani notifia officiellement le *veto* de l'Autriche. Le nombre des voix données au cardinal Severoli diminua, dès lors, à chaque nouveau tour de scrutin. Les suffrages se portèrent sur le cardinal della Genga, en faveur duquel Severoli s'était désisté, et qui fut élu, après un conclave de 26 jours. Ce fut Léon XII. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Esclusiva*, t. XXII, p. 90; *Sagro Collegio*, t. LX, p. 214; *Severoli*, t. LXV, p. 53 sq.; *Leone XII*, t. XXXVIII, p. 51-53; Artaud, *Vie de Léon XII*, c. VI, 2 in-8°, Paris, 1837; *Album di Roma*, t. XX, p. 108 sq.; Wahrmund, *Ausschliessungsrecht*, p. 232.

Six ans plus tard, à la mort de Léon XII (10 février 1829), l'Autriche chargea encore ce même cardinal Albani de prononcer, en son nom, le *veto* contre le cardinal di Gregorio. Elle lui donna la même mission, pour le conclave qui suivit la mort de Pie VIII (30 novembre 1830); mais, avant toute manifestation de la volonté impériale, le cardinal di Gregorio se désista en faveur du cardinal Capellari, le futur Grégoire XVI. Albani fit croire qu'il avait aussi le mandat d'exclure celui-ci, et, par ce moyen, il en retarda longtemps l'élection. Il ne se pressa pas toutefois de prononcer officiellement l'exclusion contre lui; il eût, dès lors, été désarmé contre le cardinal di Gregorio que les électeurs auraient pu nommer. Après 53 jours de conclave, le 1er février 1831, il ne manquait au cardinal Capellari que six voix pour avoir les deux tiers exigés par les constitutions apostoliques. Albani, hésitant, crut bon de différer encore. Mais, le lendemain, la majorité était atteinte, et même dépassée. Il était trop tard pour mettre obstacle à l'élection accomplie. Cf. Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, Milan, 1863; Ortolan, *Diplomate et soldat. Mgr Casanelli d'Istria*, t. I, p. 198-206; *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. LXI, p. 362.

Malgré cet insuccès, l'Autriche essaya encore au conclave suivant, en 1846, d'exercer son influence. Elle voulait exclure le cardinal Jean Mastaï, archevêque d'Imola. Mais l'archevêque de Milan, Mgr Gaisruck, chargé de porter le *veto*, arriva cinq jours trop tard; Mastaï était élu et avait pris le nom de Pie IX.

L'élection de Léon XIII (20 février 1878) fut trop rapide pour que l'Autriche, pendant ce conclave qui ne dura que deux jours, eût le temps de recourir à l'exclusive. Mais, pendant le pontificat de Léon XIII, l'Autriche se prépara à en user au prochain conclave, pour exclure tout candidat qui paraîtrait favorable à la France, et ouvertement hostile au nouveau royaume d'Italie. Ce dessein fut révélé par les feuilles officielles, entre autres par la *Gazette de Francfort*, qui, le 3 février 1892, disait : « Le pape est toujours une grande puissance politique, un facteur avec lequel il faut compter. Les États de la Triple-Alliance le savent fort bien. L'Autriche aura à se servir de son droit de *veto*, et l'on prendra des mesures pour que le cardinal, chargé de cette mission, n'arrive pas trop tard au conclave. » Le 2 août 1903, au matin du deuxième jour du conclave, par conséquent après le troisième scrutin, le cardinal Rampolla, qui, dès le premier scrutin, avait obtenu 24 voix, en avait eu 29, lorsque le cardinal Jean Puzyna de Kosielsko, évêque de Cracovie, déclara, au nom de François-Joseph, l'opposition de la couronne d'Autriche à l'élec-

tion de l'ancien secrétaire d'État de Léon XIII. Cette déclaration donna lieu à des protestations nombreuses de la part du Sacré-Collège. On ne tint d'abord aucun compte de l'exclusion impériale, et, au scrutin du soir, le cardinal Rampolla obtint une voix de plus. Cependant la majorité se déclara de plus en plus en faveur du cardinal Sarto, qui avait déjà 24 voix. Il en eut 27, le matin du 3 août, et 35 le soir. Enfin, au scrutin du matin, le 4 août, il en obtenait 50. Cf. Battandier, *Annuaire pontifical*, in-8°, Paris, 1904, p. 123 sq.; *Rome*, in-4°, février 1904, p. 60 sq.; Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, in-12, Paris, 1904.

2. La France, dans l'emploi de l'exclusive, durant tout le XIXe siècle, fut beaucoup plus conciliante que l'Autriche. Pour le conclave de 1823, Louis XVIII fit simplement savoir aux cardinaux français, par l'entremise du duc de Laval, son ambassadeur à Rome, que, sans exclure formellement personne, il désirait l'élection d'un homme modéré, qui sût tenir la balance égale entre toutes les puissances catholiques. Ce n'était pas un *veto* proprement dit. Moroni, *Dizionario*, v° *Esclusiva*, t. XXII, p. 89; Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1887, p. 46. Les dépêches diplomatiques échangées à ce sujet entre Chateaubriand, alors ministre des affaires étrangères, et le duc de Laval, ambassadeur à Rome, en font foi. Cf. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 12 in-8°, Paris, 1848-1852, t. V; Artaud, *Vie de Léon XII*, 2 in-8°, Paris, 1837, c. VI; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 5 in-8°, Paris, 1866, t. IV, p. 330.

Au conclave de 1829, la France était favorable au cardinal Castiglioni, qui fut élu, et prit le nom de Pie VIII. Chateaubriand, alors ambassadeur de Charles X, à Rome, voulait faire déclarer le *veto*, s'il était nécessaire, soit contre le cardinal Fesch, oncle de Napoléon Ier, soit contre le cardinal Albani, partisan trop zélé de l'Autriche. Ni l'un ni l'autre n'obtinrent une seule voix. Cf. *Mémoires d'outre-tombe, loc. cit.*

Le rôle de la France, tout en restant discret, fut plus accentué au conclave de 1830, où fut élu Grégoire XVI. Le cardinal d'Isoard, archevêque d'Auch, avait été chargé de faire usage des droits de la couronne. Le Sacré-Collège en fut officiellement averti par une lettre du marquis de Latour-Maubourg, ambassadeur de Louis-Philippe, à Rome. L'intention du roi était d'exclure le cardinal Macchi, ancien nonce à Paris, sous la Restauration, ami personnel de Charles X et des princes de la branche aînée, avec lesquels il entretenait des relations très cordiales. Cette fois encore, le représentant de la France n'eut pas à user de l'exclusive. Le cardinal Macchi, que l'intrigant Albani soutenait, n'obtint jamais plus de 12 voix. Cf. Ortolan, *Diplomate et soldat. Mgr Casanelli d'Istria*, t. I, p. 200-205.

En 1846, pour le conclave où fut élu Pie IX, le gouvernement français n'avait spécifié aucun *veto*. Dans une lettre aux cardinaux français, M. Guizot, ministre des affaires étrangères, disait simplement : « Ce que le roi souhaite, c'est que le successeur de Grégoire XVI soit indépendant par son caractère, par ses principes, pour ses antécédents; qu'il soit Italien, » etc. Cette lettre, sans exclure personne, énumérait les qualités désirables dans le futur pape. Elle se terminait par l'assurance que le roi n'userait de son droit de *veto*, que si la majorité des suffrages se dessinait en faveur d'un candidat qui, sur ces points essentiels, ne présenterait pas les garanties suffisantes. Ce danger n'était pas à craindre, et le comte Rossi, ambassadeur de France à Rome, auquel le roi s'en remettait pour cette affaire, n'eut pas à intervenir. Cf. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 in-8°, Paris, 1858-1868, t. VIII, p. 342; Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, Milan, 1863, p. 229.

Après la mort de Pie IX, M. Waddington, ministre des affaires étrangères dans le cabinet Dufaure du 14 décembre 1877 au 4 février 1879, se contenta d'exprimer aux cardinaux français le désir que le souverain pontife fût Italien, qu'il ne fût pas choisi dans un ordre monastique, peu en contact avec le monde moderne, mais que, habitué au maniement des affaires, il fût un homme aux sentiments modérés, qui rendît possible la conciliation de la papauté avec l'Italie. Il ajoutait : « Je ne sais dans quelles limites pourra s'exercer notre droit d'exclusion, et je ne me dissimule pas les difficultés de l'exercice de ce droit; mais je crois que, *dans certains cas extrêmes*, nous n'hésiterons pas à le revendiquer, surtout s'il y avait péril de voir élire un pape non Italien, car il pourrait en résulter entre les nations chrétiennes de grandes rivalités d'influence. » Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIII*, Rome, 1888, p. 25 sq. Tout en se réservant d'agir, le cas échéant, le gouvernement français ne confia à personne la mission d'user, en son nom, du droit de *veto*. Cf. *Civiltà cattolica*, du 4 mars 1878, série 10e, t. V, p. 643. La France intervint moins encore dans le conclave de Pie X.

3. Quant à l'Espagne, on ne connaît pas d'indice qu'elle ait voulu user de l'exclusive au conclave de 1823. Elle manifesta ses intentions, en 1829, en affichant son hostilité contre le cardinal Giustiniani, ancien nonce à Madrid, qui n'avait pas été favorable aux libéraux, mais avait montré de la sympathie pour les revendications de don Carlos, fils de Charles IV. L'Espagne avait chargé le cardinal Gravina de prononcer l'exclusion contre lui; mais le cardinal Giustiniani n'eut jamais plus de 4 ou 5 voix dans le conclave où fut élu Pie VIII. Les choses prirent une autre tournure au conclave de l'année suivante. Après vingt-deux jours d'opérations électorales, le 7 janvier 1830, le cardinal Giustiniani avait obtenu 21 voix; c'était près de la moitié des suffrages, et il n'en manquait plus que 8 pour atteindre la majorité des deux tiers. Le cardinal Marco y Catalan prononça alors contre lui le *veto* de l'Espagne, au nom du roi Ferdinand VII, par ordre de l'ambassadeur Pedro Gomez Labrador. Le cardinal Giustiniani se désista en faveur du cardinal Capellari, qui, malgré les intrigues d'Albani, fut élu et devint Grégoire XVI. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Giustiniani*, t. XXXI, p. 222-224. Au conclave de 1846, le nouveau gouvernement espagnol n'était pas encore reconnu par le saint-siège. Il lui fut donc impossible d'y jouer un rôle quelconque. Il n'y a pas de documents établissant que l'Espagne ait voulu user de l'exclusive dans les conclaves de Léon XIII et de Pie X.

Très nombreux sont les auteurs qui ont écrit sur les conclaves. Nous indiquerons ici les principaux, en les distribuant, pour plus de clarté, en trois catégories.

1° *Constitution et législation du conclave, ou élection du souverain pontife.* — Hoffman, *Nova scriptorum ac monumentorum, partim rarissimorum, partim ineditorum collectio*, 2 in-4°, Leipzig, 1731-1733, t. II, p. 1-268; Marcelli, maître de cérémonies de Léon X, puis évêque de Corfou, *Rituum ecclesiasticorum, sive sacrarum cæremoniarum S. R. E. libri tres*, in-fol., Venise, 1516; *Cæremoniale romanum, sive libri tres de sacris cæremoniis S. R. E. in eligendo et colendo pontifice*, in-fol., Rome, 1516; Florence, 1521; Cologne, 1557, 1572; *De electione et coronatione pontificis romani excerpta*, in-fol., Venise, 1516; Hanovre, 1613; Bignon, *Traité de l'élection des papes*, in-4°, Paris, 1605; Lavorino, *Lucubrationes de conclavi, conclavistis, eorumque privilegiis, et de his quæ fiunt sede vacante. De electione romani pontificis*, in-4°, Rome, 1628; Panvini, *De varia creatione papæ, libri quinque*, in-fol., Padoue, 1648; Barbosa, *De jure ecclesiastico universo*, 2 in-fol., Lyon, 1650, part. I, c. I, n. 36-123, t. I, p. 8-23; Bonacina, *Tractatus de legitima summi pontificis electione, juxta summorum pontificum, præsertim Gregorii XV et Urbani VIII constitutiones, et de censuris occasione ipsius electionis a summis pontificibus ad hanc usque diem impositis*, in-fol., Lyon, 1637; Venise, 1638; excellent traité; Dominique Magri, *Notizia de' vocaboli ecclesiastici*, in-4°, Messine, 1644. Rome,

1650, 1669, v° *Conclave;* Charles Macri, *Hierolexicon, seu sacrum dictionarium,* 2 in-fol., Rome, 1677; Brême, 1692; Venise, 1712; Bologne, 1767; Cohellio, *Notitia cardinalatus,* c. XVI, *De electione romani pontificis,* in-fol., Rome, 1653; Cabassut, conclaviste du cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix, à l'élection d'Alexandre VII (1655), à la suite de ce conclave qui dura dix-huit jours et auquel assistèrent plus de soixante cardinaux, composa un traité intitulé : *Dissertatio de electione summorum pontificum et de cardinalibus,* qu'il inséra dans sa *Synopsis conciliorum seu notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum inter se collatarum,* in-fol., Lyon, 1668, 1680, 1685, 1725; 3 in-8°, Paris, 1838; Passerini, *De electione summi pontificis,* in-fol., Rome, 1670; *De electione canonica,* in-fol., Rome, 1661, 1693, ouvrage très estimé; Plattemberg, *Notitia congregationum curiæ romanæ. De conclavi et electione summi pontificis. De structura conclavis,* in-8°, Hildesheim, 1693; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum, cui præficiuntur constitutiones pontificiæ et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia,* 2 in-4°, Rome, 1724; Mayer, *Commentarium de pontificis romani electione,* in-fol., Leipzig, 1670; Suarez, évêque de Vaison, *De crocea veste S. R. E. cardinalium in conclavi,* in-4°, Rome, 1670; Camarda, confesseur de Benoît XIII et évêque de Rieti, *Constitutionum apostolicarum una cum cæremoniale Gregoriano de pertinentibus ad electionem papæ synopsis accurata, et plena, nec non elucidatio omnium fere difficultatum quæ evenire possunt circa pertinentia ad electionem romani pontificis,* in-fol., Rieti, 1732, 1737, ouvrage très utile dans lequel sont vraiment résolues presque toutes les difficultés qui peuvent se présenter dans l'élection papale; Anastasio Agnello, archevêque de Sorrente, *Istoria degli antipapi,* 2 in-4°, Naples, 1754; Gentili, *Istoria de' conclavi, cioè la maniera con cui debbesi dai cardinali eleggere il papa, cavata dalla storia ecclesiastico et dalle bolle pontificie,* manuscrit de la bibliothèque vaticane; Ghetti, *Considerazioni sopra il modo che si è tenuto in diversi tempi nell' elezione de' sommi pontefici,* ms. de la bibliothèque vaticane; Menschenius, *Cæremonialia electionis et coronationis pontificis romani, juxta prima genuina ac rarissima exemplaria romana, cum figuris necessariis, una cum curioso anecdoto de creatione papæ Pii II,* in-4°, Francfort, 1732; cardinal Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III, pontif. max.,* in-4°, Rome, 1749; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica,* 10 in-4°, Rome, 1749, v° *Papa,* a. 1, n. 1-73, t. VII, p. 13-26; De Novoès, *Il sacro rito antico e moderno della elezione, coronazione e solenne possesso del sommo pontefice,* in-4°, Rome, 1769; Bonucci, *Istoria del B. Gregorio X,* in-4°, Rome, 1771, p. 184 sq.; Gaspard Sibilla, *Nuova ed esatta pianta del conclave con le funzioni e cerimonie per l'elezione del nuovo pontefice, fatta nella sede vacante di Clemente XIV,* in-4°, Rome, 1775; Gusta, *Della condotta della Chiesa cattolica nell' elezione del suo capo visibile, il romano pontefice,* in-4°, Venise, 1799; cardinal Patrizzi, *Regole e disposizioni nella custodia e conservazione dell' archivio de' maestri di cerimonie pontificie, e per l'estrazione delle carte del loro archivio in tempo di conclave,* in-8°, Rome, 1833; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* 109 in-8°, Venise, 1840-1879, v° *Conclave,* t. XV, p. 258-319; *Conclavisti,* t. XVI, p. 1-25; *Cella del conclave,* t. XI, p. 63-69; *Elezione de' sommi pontefici,* t. XXI, p. 197-248; Anonyme, *Élection et couronnement des souverains pontifes,* in-8°, Paris, 1846; Migne, *Dictionnaire des papes,* art. *Élection,* in-4°, Paris, 1850; Bouix, *De curia romana,* in-8°, Paris, 1859, part. I, c. X, p. 123-139; *De papa,* 3 in-8°, Paris, 1870, part. VII, c. I, p. 341-345; Barbier de Montault, *Le conclave et le pape,* in-4°, Paris, 1878; Scheffer-Boichorst, *Neuordnung der Papstwahl unter Nicolaus II,* in-8°, Strasbourg, 1879; Panzer, *Papstwahl zur Zeit Nicolaus II,* in-8°, 1885; Martens, *Besetzung des p. Stuhles unter Heinrich III,* in-8°, Fribourg, 1885; Fetzer, *Voruntersuchungen zur Geschichte Alexanders II,* in-8°, Strasbourg, 1887; Wahrmund, *Ausschliessungsrecht,* in-8°, Vienne, 1888; Berthelet, *La elezione del papa,* in-8°, Rome, 1891; Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Päpste,* Fribourg, 1892, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht,* 1894; Lucius Lector, *Le conclave,* in-8°, Paris, 1894; *L'élection papale,* in-12, Paris, 1896; *La législation moderne du conclave,* in-8°, Paris, 1896; *Chronologie des papes et des élections pontificales,* in-12, Paris, 1897; Mortier, *Saint-Pierre de Rome,* in-fol., Tours, 1900, part. II, l. I, c. I, p. 461-483; Sabatier, *Comment on devient pape,* in-12, Paris, 1901; Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave,* in-12, Paris, 1904, série d'articles parus d'abord dans la *Revue des Deux Mondes* (1904); Bonnet, *Le pape doit-il être Italien ?* in-8°, Paris, 1906.

2° *Histoire des conclaves.* — Une histoire complète et véridique des conclaves est encore à faire. Celle qui, sans nom d'auteur, a été publiée en italien sous ce titre : *Storia de' conclavi de' pontefici romani, da Clemente V ad Alexandro VII* (1305-1655), Cologne, 1667; traduite en français, Paris, 1689; et rééditée plusieurs fois, Cologne, 1703, etc., n'est qu'une collection d'anecdoctes et de traits particuliers réunis par les conclavistes de diverses époques, plutôt qu'une histoire sérieuse envisageant le grand côté des choses. Cette compilation a été attribuée à Burchard, cérémoniaire pontifical, par Moroni, *Dizionario,* v° *Burcardo,* t. VI, p. 169; mais sans raison suffisante, d'après Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, col. 1008. Sur son peu de valeur, voir Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV,* et Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro,* in-8°, Milan, 1877, p. 8. Un anonyme l'a continuée jusqu'à Innocent XII (1691). — Des conclavistes et des cérémoniaires pontificaux, tels que Dardano, et autres, ont écrit des éphémérides, *diarii,* inédits pour la plupart, où ils ont noté, jour par jour, tous les menus faits, qui défrayaient les conversations du personnel de second ordre, enfermé dans la clôture conclavaire. Mais, comme les auteurs n'assistaient pas aux réunions cardinalices, et que les éminents électeurs gardaient, en général, une prudente réserve et un silence presque absolu, sur les combinaisons qui s'élaboraient, ces chroniqueurs ne nous ont transmis que des récits nécessairement fort incomplets, et d'une importance très secondaire.

On trouvera cependant beaucoup de détails intéressants, dans les ouvrages suivants : Platina, *De vitis summorum pontificum omnium ad Sixtum IV,* in-fol., Venise, 1479, 1485; Nuremberg, 1481, 1532; Cologne, 1512, 1529, 1540; Panvini, *Epitome vitarum romanor. pontificum a sancto Petro usque ad Paulum IV electionisque singulorum et conclavium compendiosa narratio,* in-fol., Venise, 1557; Sandini, *Vitæ pontificum romanorum,* 2 in-8°, Venise, 1768; *Musæum nummarium Milano-Vescontianum,* in-fol., Trèves, 1782; nombreuses notions historiques, à propos des médailles frappées, en temps de conclave, par le cardinal camerlingue, par le majordome, gouverneur du conclave, par le maréchal du conclave, par le préfet de Rome, par le trésorier général et autres dignitaires des États pontificaux; Cancellieri, *Notizie istoriche delle stagioni e siti ove furono celebrati i conclavi nella città di Roma,* in-4°, Rome, 1822; *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici dopo la loro coronazione,* in-4°, Rome, 1822; Cardella, *Storia de' cardinali,* 6 in-4°, Rome, 1825; *Allocuzioni degli Ecc. Signori Ambasciatori straordinarii ai conclavi,* in-8°, Rome, 1829; Artaud, *Histoire des pontifes romains,* 8 in-8°, Paris, 1847-1849; Christophe, *Histoire de la papauté au XVe siècle,* 3 in-8°, Paris, 1852; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves,* 6 in-8°, Paris, 1866. — Sur le conclave de Pie VI : Masson, *Le cardinal de Bernis, depuis son ministère,* in-8°, Paris, 1884. — Sur le conclave de Pie VII : cardinal Étienne Borgia, *Notizie biografiche,* in-4°, Rome, 1843, p. 15 sq. — Sur le conclave de Pie VIII : Chateaubriand, alors ambassadeur de France, à Rome, *Mémoires d'outre-tombe,* 12 in-8°, 1848-1852, t. V, p. III sq. — Sur le conclave de Grégoire XVI : Ortolan, *Diplomate et soldat. Mgr Casanelli d'Istria,* conclaviste du cardinal d'Isoard, archevêque d'Auch, 2 in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 176-206; *Archiv für kath. Kirchenrecht,* mars 1899, t. LXI, p. 362. — Sur tous ces conclaves jusqu'à celui de Pie IX, Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX,* in-8°, Milan, 1863. — Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro,* in-8°, Milan, 1887. — Sur le conclave de Léon XIII, R. di Cesare, *Conclave di Leone XIII,* in-8°, Rome, 1888; Lucius Lector, *Le conclave,* in-8°, Paris, 1894, p. 631 sq., 640-645, 649-655. — Sur le conclave de Pie X, Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave,* in-12, Paris, 1904; *Rome,* in-4°, Paris, 1904, p. 60 sq.; Battandier, *Annuaire pontifical,* in-8°, Paris, 1904, p. 123 sq.; Mgr Cadène, *Analecta ecclesiastica,* août 1903.

3° *De l'exclusive.* — Plusieurs auteurs en ont fait mention dès le commencement du XVIIe siècle; Bignon, *Traité de l'élection des papes,* in-4°, Paris, 1605; César de Ligny, *Les ambassades et négociations du cardinal du Perron de 1590 à 1618,* in-4°, Paris, 1633, p. 395, 445; Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs de France, depuis les traités de Westphalie (1648) jusqu'à la Révolution française,* 11 in-8°, Paris, 1888, t. VI, *Rome,* p. 125 sq., 217 sq., 234 sq., 274 sq., 348. Mais le premier ouvrage imprimé qui ait traité cette matière *ex professo,* parait être celui de Gabriel Adarzo de Santander, espagnol, évêque de Vigevano, en Italie, *Dictamen ad interrogata respondens circa exclusivam quandoque a principibus interpositam ne aliquis in summum Ecclesiæ pontificem eligatur,* in-fol., Francfort, 1660; Anonyme, *Discorso anonimo sopra l'esclusiva del papa,* in-4°, Venise, 1722.

Au XVIIIe siècle, les ouvrages se multiplièrent sur ce sujet qui prenait une importance croissante. Ce fut surtout en Allemagne,

[illegible] Lubel, *Vo[illegible] imperi[illegible]*, 1719 [illegible]; *De jure [illegible]*, in-4°, [illegible]; *De [illegible]*, Kiel, 1739 [illegible]; *Commentatio de jure [illegible] quo Cæsar Augustus uti potest, quando [illegible] in creando pontifice sunt occupati*, in-4°, [illegible]; Korner, *De jure Augusti imperatoris circa [illegible] Ecclesiæ romanæ caput*, [illegible], 1740. Plusieurs auteurs prétendirent que ce droit appartenait [illegible]; Ley, *Quid de exclusiva [illegible]*, dans Eckhel, *Opuscula juridica varii argumenti*, in-4°, Bamberg, 1771, t. II, p. 342; Hommel, *De jure principis catholici circa sacra*, dans Schmidt, *Thesaurus jur. eccl.*, in-4°, Heidelberg, 1774.

Au XIX[e] siècle, les ouvrages sur cette matière furent encore plus nombreux : Moroni, *Dizionario*, v° *Esclusiva*, t. XXII, p. 82-91; *Sagro collegio*, t. LX, p. 213 sq.; Phillips, *Kirchenrecht*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1845-1872, t. V, p. 138 sq.; Capeletta, ***Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX***, in-8°, Milan, 1863, p. 138; Anonyme, *Ein Wort über die Papstwahl*, in-8°, Berlin, 1872; Anonyme, *Ueber die Rechte der Regierungen beim Conclave*, in-8°, Munich, 1872, attribué au comte Greppi, alors ambassadeur d'Italie à Munich. Ces deux opuscules, écrits en plein *Kulturkampf*, paraissent avoir été inspirés par Bismarck, en vue de peser sur le prochain conclave, d'isoler la papauté et de constituer une Église nationale, comme le fit remarquer à la tribune parlementaire Windthorst, le 14 juin 1872. Le même but se manifeste dans les ouvrages suivants : *Die Papstwahl nach ihrer geschichtlichen Gestaltung und dem geltenden Recht*, Prague, 1874; Lorenz, *Papstwahl und Kaiserthum*, Berlin, 1874; Bonghi, *Il conclave ed il diritto dei governi*, dans *Nuova Antologia*, 1872, t. XXI; *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1877, p. 4 sq. — Ces idées fausses furent réfutées, sommairement d'abord, par l'*Osservatore romano*, 29 juin 1872; puis, longuement et savamment, par la *Civiltà cattolica*, 8[e] série, Rome, 1872, t. VII, p. 298 sq.; 10[e] série, Rome, 1878, t. I, p. 643; ainsi que par Caprara, *Dissertation de l'Académie tiberine*, in-8°, Rome, 1876; par Lingens, *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1889, p. 363; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894, p. 410-580; Schulte, *System d. k. Recht*, p. 1[illegible]9; Sagmüller, *Die Papstwahlen und die Staaten*, Tubingue, 1890; *Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive*, Tubingue, 1892; *Das Recht der Exclusive in der Papstwahl*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1895, p. 193. Le docteur Wahrmund a publié aussi, sur l'exercice de l'exclusive, une foule de documents tirés des archives du Vatican et de Vienne, en Autriche : *Ausschliessungsrecht der katholischen Staaten*, Vienne, 1888, p. 3, 172, 326; *Beiträge zur Geschichte des Exclusionsrechtes*, Vienne, 1890; *Zur Geschichte des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1892, p. 100; *Die Bulle Æterni Patris Filius und der Staatliche Einfluss auf die Papstwahlen*, dans *Archiv für kath. Kirchenr.*, 1894, p. 20. Voir encore G. Vidal, *Du veto d'exclusion en matière d'élection pontificale* (thèse), Toulouse, 1906.

T. Ortolan.

CONCORDATS. Après un article sur l'ensemble des concordats, on étudiera spécialement le concordat de 1801.

I. CONCORDATS. ÉTUDE D'ENSEMBLE.

— I. Notions générales. II. Les plus anciens concordats. III. Les concordats se rattachant aux conciles de Constance et de Bâle. IV. Les concordats du XVI[e] au XVIII[e] siècle. V. Les concordats au XIX[e] siècle.

I. Notions générales. — L'Église et l'État sont deux sociétés parfaites. Leur autorité s'exerce pourtant sur les mêmes sujets, en des matières souvent connexes : d'où la nécessité d'une loi qui détermine leurs rapports mutuels. Point de difficulté lorsque l'État accepte purement et simplement l'application sur son territoire des principes du droit ecclésiastique touchant les relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Tel n'est pas le cas le plus fréquent. Habituellement, à la théorie catholique, l'État oppose une théorie nationale. De là pour maintenir l'entente, la nécessité de transactions, sinon sur les principes, du moins sur les conséquences pratiques qui en découlent.

Le concordat est l'acte solennel qui exprime cette transaction.

Il n'en est pas la forme primitive. Avant de recourir aux contrats pour concilier leur accord et arrêter leurs concessions respectives, l'Église et les États s'en sont tenus à la coutume. Sans doute, dès l'époque romaine, le prince rend des édits concernant la situation juridique des communautés chrétiennes, leur aptitude à posséder, la juridiction des évêques, etc. (tel l'édit de Milan, en 313), mais ces actes ne sont point des concordats, parce qu'ils demeurent, non seulement en la forme (ce qui importerait peu), mais au fond, des actes unilatéraux des empereurs. Or, le concordat est toujours une convention, sinon en la forme qui est variable, du moins au fond; il repose sur un accord mutuel, il engendre des obligations respectives.

C'est seulement avec la querelle des investitures qu'il entre vraiment en vigueur, et depuis les conciles de Constance et de Bâle qu'il devient un mode normal de solution des conflits de l'Église et de l'État.

Quant à la forme, on distingue en général trois types principaux du concordat. Lämmer, *Die Quellen des röm. gemein. kirchl. und deutsch. Rechts*, p. 84 sq.; von Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts*, t. I, p. 153 sq. Le concordat peut revêtir l'aspect d'un traité diplomatique signé par les représentants des deux puissances et analogue à toute autre convention diplomatique : ainsi le concordat français de 1801. Il peut se présenter sous la forme de deux actes unilatéraux et synallagmatiques, émanant l'un du saint-siège, l'autre du gouvernement : ainsi le concordat de Worms de 1122. Enfin il peut consister en une bulle pontificale reçue et publiée par le gouvernement auquel elle s'adresse, comme une loi d'État : ainsi le concordat de Bologne de 1515. Ce ne sont là que des différences de forme, elles ne portent pas atteinte au caractère essentiellement contractuel des concordats.

Parce qu'il est un contrat, le concordat oblige les deux puissances qui l'ont accepté. C'est l'opinion le plus généralement enseignée aujourd'hui. Entre autres actes qui la consacrent, mentionnons le concordat de Bologne, bulle *Primitiva illa Ecclesia*, qui dit : *Et quia ad supradictam concordiam cum præfato rege ob illius sinceram devotionem erga nos et sedem prædictam ostensam, cum ad præstandam nobis reverentiam et filialem obedientiam, ad civitatem nostram Bononiæ personaliter accessit, consentimus, illamque inviolabiliter observari desideramus, illamque* VERI CONTRACTUS ET OBLIGATIONIS INTER NOS ET SEDEM APOSTOLICAM PRÆDICTAM EX UNA, ET PRÆFATUM REGEM ET REGNUM SUUM EX ALTERA PARTIBUS, *legitime initi*, VIM ET ROBUR OBTINERE, *ac illi et præsentibus in aliqua sui parte per quascumque litteras et gratias per nos et successores nostros desuper concedendas derogari... non possit.*

Il s'est cependant produit des opinions divergentes. Du côté de l'État, on a soutenu que l'administration du culte n'est qu'une branche du gouvernement de la nation; qu'elle n'a pas de droits propres : les concordats, dit-on, sont des lois de l'État, qui peuvent résulter sans doute d'un accord avec le saint-siège, mais qui, juridiquement, n'en demeurent pas moins des actes ordinaires de gouvernement; l'État est libre de les abroger; l'Église seule est liée. Il est superflu ici de discuter cette doctrine : il suffit de renvoyer à la 43[e] proposition condamnée par le *Syllabus* : *Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum sede apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante.* Au reste, cette thèse inspirée

par le régime de la religion d'État, est de plus en plus abandonnée même par les partisans de la suprématie du pouvoir laïque : l'idée même de la neutralité de l'État implique reconnaissance de l'Église comme autorité distincte et autonome. On sait, par exemple, que les partisans de la dénonciation du concordat français se prévalent d'un argument très différent : ou bien les torts du saint-siège qui aurait le premier violé la convention, et ce n'est plus qu'une question de fait; ou bien la doctrine même de l'Église se refusant, disent-ils, à tenir les concordats pour des contrats obligatoires pour elle-même, Roussel, dans la *Revue politique et parlementaire,* 10 mars 1905, d'où il résulterait la faculté pour l'État de ne pas se tenir, lui non plus, pour obligé.

On a soutenu en effet que l'Église ne s'engage pas juridiquement envers l'État en signant un concordat. Les concordats ne sont que des privilèges accordés par le pape, privilèges qui, d'après la stricte justice, ne le lient pas lui-même, dès qu'ils lui apparaissent comme inconciliables avec la liberté nécessaire de l'Église. Il appartient, dit-on, à l'Église de résilier « un concordat, même exécuté de bonne foi par l'État... si l'événement montrait qu'il empêche l'Église d'atteindre sa fin ». Théry, dans la *Revue catholique des institutions et du droit,* 1904, p. 489. Nous répondons : peu importe que les concordats soient de la part des papes de pures concessions gracieuses; la question est indifférente au point de vue juridique; on s'oblige également par les dispositions à titre gratuit et par les opérations à titre onéreux. Il est clair que le saint-siège ne peut se considérer comme lié à perpétuité par un concordat tant que l'État contractant en remplit les obligations; mais c'est là le droit commun à toute convention diplomatique. La vérité nous paraît donc être que, conformément aux principes du droit international public, mais d'ailleurs par simple analogie (les rapports de l'Église et de l'État n'étant pas de nature identique aux rapports des États entre eux), l'obligation du saint-siège « est perpétuelle de sa nature » tout comme celle du prince; « elle ne cesserait qu'autant que les circonstances et les besoins en vue desquels le concordat a été passé changeraient essentiellement. » P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale,* t. II, p. 348. Enfin, point de doute qu'un concordat puisse être annulé comme accepté sous l'empire de la violence; l'exemple s'est présenté lors de la querelle des investitures et lors de la captivité de Pie VII.

II. LES PLUS ANCIENS CONCORDATS. — *I. LES CONCORDATS CAROLINGIENS.* — Sous ce titre, les auteurs signalent un certain nombre d'actes passés sous les gouvernements de Charles Martel, de Pépin, de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, d'Otton Ier et d'Otton III, lesquels contiennent, outre des donations au saint-siège, des concessions des papes touchant l'élection des souverains pontifes, des évêques et des abbés. Tardif, *Hist. des sources du droit canonique,* p. 251; *Concordata nationis Germanicæ,* t. II, p. 5, 7. Il existe des doutes sur l'authenticité d'un certain nombre. Hergenröther, *Hist. de l'Église,* p. 717 sq., 731 sq. On trouvera le *privilegium* de Charlemagne et celui d'Otton Ier au décret de Gratien, c. XXII, XXIII, dist. LXIII. Ce dernier conférait à l'empereur le droit d'élire le pape et de donner l'investiture aux évêques avant leur consécration. La première faveur fut réduite dès le pontificat de Victor II (1055) à un simple droit de ratification et fut supprimée par Nicolas II. Les destinées de la seconde sont liées à la querelle des investitures.

II. CONCORDATS ISSUS DE LA QUERELLE DES INVESTITURES. — 1° *Convention de Sutri* (*1111*). — La législation bénéficiale faisait rentrer le clergé dans la hiérarchie féodale. Le bénéfice était pour le clerc ce qu'était le fief pour le vassal. Comme le vassal, le bénéficier devait recevoir l'investiture de son suzerain ou tout au moins du prince. L'investiture des vassaux se faisait ordinairement par la remise des armes; ces symboles ne convenant pas pour les évêques, on leur substitua la crosse et l'anneau. De là naquit une confusion. L'anneau est le signe du mariage spirituel de l'évêque avec son Église; la crosse, le signe de ses fonctions pastorales; il semblait donc que l'investiture laïque conférât l'autorité spirituelle. Le Saint-Siège dut réagir contre cet état de choses; la première solution à laquelle il consentit était absolument radicale. Le pape, aux termes du concordat de Sutri, interdisait aux évêques de posséder des fiefs de l'empire; l'Église achetait son indépendance au prix d'immenses sacrifices matériels. Henri V, de son côté, devait renoncer au droit d'investiture, et moyennant cette renonciation, recevoir la couronne impériale. Henri V n'accepta cette convention que sous la réserve de l'approbation des prélats. Les prélats l'ayant refusée, Pascal II refusa de son côté le couronnement, fut fait prisonnier, et, après soixante jours de captivité, abandonna à Henri V l'investiture par la crosse et l'anneau, lui accorda le couronnement, et s'engagea à ne jamais prononcer l'anathème contre lui. *Concordata nationis Germanicæ,* t. II, p. 9. Deux conciles de Latran (1112 et 1116) annulèrent cette convention conclue sous l'empire de la violence.

2° *Concordat de Worms* (*1122*). — Les négociations reprirent sous le pontificat de Calixte II et aboutirent le 23 septembre 1122 à un concordat signé dans la plaine de Worms et ultérieurement confirmé en 1177 par une convention passée entre Alexandre III et Frédéric Ier, à la suite de la longue querelle qui se termina par la défaite de Frédéric. *Concordata nationis Germanicæ,* t. II, p. 23 sq.

En voici les principales clauses : 1. *Élection des évêques et des abbés.* — Les élections auront lieu en présence de l'empereur. Quant aux contestations, le texte ambigu de la *professio papæ* souleva des discussions : d'après une opinion, les contestations étaient tranchées par l'empereur, qui devait seulement prendre l'avis du métropolitain et des évêques de la province; d'après une autre opinion, la décision appartenait aux synodes provinciaux, et l'empereur n'avait qu'à en assurer l'exécution. Koch, *Sanctio pragmatica,* p. 214, n. 10.

2. *Investiture.* — On distingua l'investiture spirituelle par la crosse et l'anneau, qui correspondait à la consécration, et l'investiture laïque par le sceptre, qui conférait le bénéfice. Il fut décidé que le prélat élu recevrait l'investiture par le sceptre, en Allemagne avant la consécration — dans les autres pays de l'empire après la consécration. L'empereur renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau.

Cette solution était empruntée au *concordat anglais de 1105* négocié à l'abbaye du Bec en Normandie entre le pape Pascal II, le roi Henri Ier et l'archevêque de Cantorbéry, Anselme, au sujet des difficultés que la question des investitures avait soulevées en Angleterre comme en Allemagne.

III. CONCORDATS DIVERS DE LA MÊME PÉRIODE. — 1° *Angleterre.* — Concordat de 1176 à la suite des réclamations soulevées par les statuts de Clarendon.

2° *Normandie.* — Concordat analogue au concordat anglais. P. Fournier, *Les officialités au moyen âge,* p. 65, 66.

3° *Portugal.* — Concordat de 1288 à la suite d'une ère de persécution violente.

III. LES CONCORDATS SE RATTACHANT AUX CONCILES DE CONSTANCE ET DE BALE. — *I. LES CONCORDATS DE CONSTANCE.* — 1° *Leur histoire.* — Ces concordats, d'une nature toute spéciale, passés, non point entre les représentants de la puissance spirituelle et les représentants de la puissance temporelle, mais entre les

Églises nationales et le pape, se rapportent aux dissensions surgies entre les membres du concile lorsqu'on aborda la réforme de la discipline ecclésiastique (*causa reformationis*). Après de vains essais de réforme générale, le pape Martin V consentit à traiter séparément avec chacune des « nations », non pourtant sans avoir d'abord obtenu du concile l'adhésion à sept décrets renfermant des réformes communes, décrets qui furent publiés le 21 mars 1418, dans la XLIIIe session. Pour le surplus, il fut passé trois concordats : l'un avec la nation allemande, qui comprenait la Pologne, la Hongrie et la Scandinavie; le second avec les nations latines (France, Italie, Espagne); le troisième avec l'Angleterre. Les deux premiers n'étaient conclus que pour cinq ans : l'assemblée avait décidé la périodicité des conciles; et tel était le terme arrêté pour la prochaine session.

Les dispositions de ces concordats, que nous allons analyser, intéressent principalement l'histoire générale en tant qu'elles préparent celles du concordat de Vienne.

2° *Leur analyse*. — 1. *Réorganisation du collège des cardinaux*. — 2. *Collation des bénéfices*. — Dans les concordats allemand et latin, le principe de l'élection est maintenu, sauf réserve pour le pape des droits suivants : en ce qui concerne les évêchés, droit de confirmation, et exceptionnellement droit de collation (quand l'élection n'a pas été faite régulièrement, ou qu'elle ne lui a pas été notifiée dans un certain délai, ou qu'il existe des motifs graves d'écarter l'élu); en ce qui concerne les abbayes, droit de collation pour certaines abbayes exemptes de la juridiction de l'ordinaire (abbayes exemptes de femmes, et seulement d'après le concordat allemand); en ce qui concerne les abbayes non exemptes, droits analogues à ceux réservés sur les évêchés, et sous certaines distinctions. Quant aux bénéfices non électifs, les plus importants sont laissés à la collation des chapitres (*dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiaticis ecclesiis*). Les autres sont conférés *alternativement* par le pape et par les ordinaires; mais en outre, on reconnaît au saint-siège : *a*) Les réserves du *jus scriptum* et de la constitution *Ad regimen* légèrement modifiée, c'est-à-dire, et pour ne citer que les principales : le droit de nommer aux bénéfices et dignités dont les titulaires sont morts en cour de Rome; aux bénéfices vacants par suite de déposition, privation, translation du titulaire à un autre bénéfice, abandon *in manus papæ* en cas d'élection contestée, cassation ou non confirmation d'une élection; aux bénéfices des cardinaux et officiers de la cour pontificale décédés dans l'exercice de leurs fonctions, etc. — *b*) Les mandats apostoliques ou expectatives : rescrits pontificaux enjoignant aux collateurs ordinaires de conférer tel bénéfice vacant ou à vaquer à une certaine personne, dans un certain temps et d'une certaine manière (exemple dans Nussi, p. 375); les deux concordats soumettent ces expectatives à des conditions diverses touchant, soit la nature des bénéfices qui peuvent en être l'objet, soit le délai dans lequel le candidat désigné doit faire valoir ses droits à peine de déchéance. A ces dispositions générales il faut joindre des stipulations particulières intéressant les privilèges des gradués (concordat allemand), les dispenses d'âge (les trois concordats), et notamment la commande, c'est-à-dire la provision d'un bénéfice régulier à un séculier avec dispense de la régularité, par dérogation à la règle : *Regularia regularibus, sæcularia sæcularibus* (concordats allemand et latin).

3. *Annates* (revenu d'une année d'un bénéfice réclamé par le saint-siège à chaque vacance). — Restrictions diverses.

4. *Juridiction contentieuse*. — Entre autres dispositions, restrictions à la faculté d'évocation en cour de Rome.

3° *Leur application*. — En France le concordat vint se heurter d'une part à deux ordonnances rendues en mars et avril 1418 sur la réforme de la législation ecclésiastique, d'autre part à la division du pays, sous le règne de Charles VI, entre deux souverains de fait, le duc de Bourgogne, vainqueur du dauphin, qui régnait à Paris, et Charles VII, réfugié à Bourges, qui régnait dans le midi. Le duc de Bourgogne fit signer par Charles VI la révocation des ordonnances de 1418 et obtint non sans peine, du parlement de Paris, l'enregistrement de cette rétractation ; dès lors le concordat s'appliqua, sans publication ni enregistrement officiels, mais à titre de loi de l'Église ne se heurtant à aucune disposition opposée de la législation séculière. De son côté, Charles VII, après une longue résistance, signa les 10 février 1424 et 24 novembre 1426 une semblable rétractation : la première de ces ordonnances ne fut pas enregistrée; la seconde ne le fut que *de expresso mandato regis*; et Charles VII lui-même, revenu à meilleure fortune, ne tarda pas à revendiquer de nouveau les libertés de l'Église gallicane : c'est lui qui, douze années plus tard, devait rendre la fameuse pragmatique sanction de Bourges.

Point de renseignement sur les destinées du concordat latin en Espagne et en Italie.

En Allemagne, le concordat s'appliqua sans aucune intervention du gouvernement impérial. On conjecture qu'il en fut de même en Angleterre.

II. Le concordat de Vienne. — 1° *Son histoire*. — Ce concordat est l'aboutissement des efforts tentés par les princes allemands et par l'empire, pour mettre fin, en Allemagne du moins, au conflit du pape Eugène IV avec le concile de Bâle. Après divers essais de rapprochement, une diète de Mayence rédigea, en 1439, un acte, connu depuis sous le nom de *Pragmatica sanctio Germanorum*, qui adoptait pour l'Allemagne les décrets du concile de Bâle, à l'exception de ceux qui étaient trop manifestement hostiles au pape. Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum; Concordata nationis Germanicæ*, t. I, p. 38 sq.; Munch, t. I, p. 42 sq., et désormais toutes les négociations des princes allemands tendirent à le transformer en concordat par l'adhésion du pape. Les 5 et 7 février 1447, Eugène IV émettait en effet quatre bulles dont l'ensemble constitue ce que l'on a appelé le *concordat des princes*, et qui ont pour objet : la première, la promesse d'un nouveau concile; la deuxième, l'acceptation provisoire, et en attendant le prochain concile, des décrets du concile de Bâle, acceptés sous le règne d'Albert II (pragmatique sanction de Mayence); les deux dernières, des dispositions de détail. Koch, *op. cit.*, p. 181, 183, 186, 188; *Concordata nationis Germanicæ*, t. I, p. 135, 138, 142, 188; Munch, t. I, p. 77, 79, 80, 82; Waltes, *Fontes*, p. 100, 101, 103, 104. Eugène IV mourait quelques jours après; et dès le 18 mars de la même année, son successeur, Nicolas V, confirmait les quatre bulles. Koch, *op. cit.*, p. 197. Le concordat de 1447 ne calma pas l'agitation d'un certain nombre de princes, parmi lesquels les électeurs de Cologne, de Trèves, de Saxe et du Palatinat : n'y ayant pas pris part, ils refusaient de reconnaître les engagements pris et cherchaient un appui en France dans l'assemblée de Bourges qui, elle aussi, avait rendu une pragmatique sanction, et ne s'était pas réconciliée avec le pape. Ému de ces discussions, l'empereur se décida à intervenir; dans une diète tenue à Aschaffenbourg, il ordonna que Nicolas V fût universellement reconnu, puis entama de nouvelles négociations qui aboutirent au *concordat de Vienne*, ou concordat germanique, rédigé le 17 février 1448, et confirmé le 19 mars suivant par une bulle de Nicolas V. Cette convention devint le code de la législation ecclésiastique de l'Allemagne.

2° *Son analyse*. — Le concordat ne touche qu'à la

collation des bénéfices et aux annates. — 1. *Collation des bénéfices.* — En ce qui concerne les bénéfices électifs, le concordat de Vienne reproduit textuellement les dispositions du concordat allemand de Constance. Il confirme également les clauses de ce concordat touchant les *dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiaticis ecclesiis :* ces bénéfices demeurent à la collation des chapitres. Quant aux autres bénéfices, à l'alternative de vacance à vacance, on substitue l'alternative de mois en mois, c'est une transaction entre la pratique romaine des règles de chancellerie et la pragmatique sanction de Mayence : la huitième règle de chancellerie réservait au pape la collation des bénéfices pendant huit mois; la diète de Mayence avait maintenu le droit des ordinaires pendant toute l'année. Quant aux réserves apostoliques, le concordat de Vienne s'en tient encore aux solutions du concordat de Constance. — 2. *Annates.* — Ici encore, simple renouvellement du concordat de Constance.

3° *Son application.* — Malgré la vive opposition qu'il rencontra, le concordat de Vienne fut rigoureusement observé. Des difficultés naquirent pourtant d'un article qui confirmait toutes les dispositions du concordat des princes, dans la mesure où elles n'étaient pas en opposition avec le nouveau concordat. Or, l'une des quatre bulles composant le concordat des princes autorisait l'usage des décrets de Bâle reconnus par la diète de Mayence, jusqu'à la convocation du nouveau concile promis. Comme la promesse ne fut pas tenue, on considéra en Allemagne la pragmatique sanction de Mayence comme demeurée en vigueur; et le parti hostile à la papauté traita le concordat de Vienne comme une exception au droit commun, constitué par la pragmatique, exception à interpréter strictement.

En revanche, le concordat de Vienne fut étendu à plusieurs reprises au point de vue du territoire qu'il régissait : l'évêché de Metz, l'archevêché de Cambrai, l'archevêché de Besançon, les évêchés de Toul et de Verdun les reçurent successivement.

III. LE CONCORDAT DE BOLOGNE. — 1° *Son histoire.* — L'histoire du concordat de Bologne offre une frappante analogie avec celle du concordat de Vienne. Toutes deux se divisent en trois phases marquées, la première par une acceptation partielle des décrets de Bâle (pragmatique sanction de Mayence pour l'Allemagne, pragmatique sanction de Bourges pour la France), la seconde par un concordat provisoire (concordat des princes en Allemagne, concordat de Louis XI, en France), la troisième par les concordats définitifs.

Inutile d'insister sur l'histoire bien connue de la pragmatique sanction de Bourges. Le concordat passé entre Sixte IV et Louis XI consistait en une bulle *Ad universalis Ecclesiæ regimen,* du 7 août 1742, bulle par laquelle le pape, en échange de la rétractation de la pragmatique, renonçait à un certain nombre de réserves, accordait au gouvernement français la collation de certains bénéfices et acceptait pour la France la règle de l'alternative de mois en mois. Des lettres patentes du 31 octobre de la même année ratifièrent les dispositions de la bulle; mais le parlement demeura intraitable et refusa l'enregistrement : le concordat ne fut jamais appliqué. *Ordonnances du Louvre,* p. 548; *Extravagantes communes,* l. I, tit. IX, c. I.

Le conflit se poursuivit donc entre le gouvernement français qui ne voulait pas abandonner la pragmatique, et la papauté qui ne voulait pas l'accepter. Il ne fut tranché qu'après l'expédition de François Ier en Italie, laquelle aboutit à une entrevue entre le pape et le roi, du 11 au 15 décembre 1515. Les deux souverains jetèrent les bases d'un nouveau concordat, dont les stipulations furent consignées dans la bulle *Primitiva illa ecclesia,* du 18 août 1516, insérée dans une bulle *Sacro approbante concilio,* du 14 janvier suivant, qui mentionne l'approbation du concile de Latran, elle-même renfermée, enfin, dans une ordonnance de François Ier, en date du 13 mars 1517, qui en demande l'exécution et l'enregistrement. On y joint habituellement la bulle *Romanus pontifex,* du 1er octobre 1516, relative aux annates, qui fut de bonne heure regardée comme un article additionnel du concordat, et observée comme tel.

2° *Son analyse.* — 1. *Collation des bénéfices.* — La disposition la plus originale du concordat consiste dans la suppression de l'élection aux évêchés, abbayes et prieurés, sauf exception, pour les chapitres des églises cathédrales et les monastères qui ont obtenu des privilèges particuliers à cet effet. L'élection est remplacée par une présentation faite par le roi au pape, dans les six mois qui suivront chaque vacance, d'un candidat réunissant les qualités voulues d'âge, de grade, etc.; le candidat nommé par le roi recevra la provision du pape; s'il est récusé comme ne présentant pas les conditions de capacité requises, le roi devra faire une nomination nouvelle dans les trois mois, faute de quoi le pape pourvoira librement. Enfin, le pape se réserve de conférer librement les évêchés vacants *in curia.* Pour les autres bénéfices, le droit des ordinaires est maintenu en principe; mais la liberté de leur choix est limitée : *a*) par le *privilège des gradués,* lequel, suivant la nature des bénéfices, s'exerce soit pendant toute l'année, soit pendant un mois sur trois; *b*) par les *mandats apostoliques,* supprimés en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices non vacants (expectatives), mais maintenus dans une mesure étroite en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices vacants; *c*) par la *prévention :* droit du pape de conférer tout bénéfice vacant, lorsque sa provision devance celle des collateurs ordinaires.

2. *Annates.* — En vue d'éviter les abus, il est décidé que la valeur annuelle de tout bénéfice sera estimée en argent dans chaque provision.

3. *Sujets divers.* — Juridiction contentieuse, appel, censures ecclésiastiques, etc.

3° *Son application.* — Le concordat de Bologne fut très mal reçu par l'Église gallicane, fermement attachée à la pragmatique sanction de Bourges. L'université de Paris en défendit l'impression et la vente. Le parlement ne l'enregistra que le 22 mars 1517, à la suite d'un lit de justice. Enfin, l'interprétation des légistes s'évertua à en torturer les formules et à en restreindre l'application. Il nous est impossible de suivre dans les détails cette suggestive histoire; et nous nous contenterons de relever cette thèse générale que la pragmatique sanction est demeurée en vigueur, et qu'elle constitue le droit commun gallican, en face du concordat, législation exceptionnelle à interpréter strictement. Or, à la différence du concordat de Vienne qui renvoyait au concordat des princes, et par son intermédiaire à la pragmatique sanction de Mayence, le concordat de Bologne ne renfermait aucune disposition qui permît de croire à une acceptation, même partielle, de la pragmatique sanction de Bourges.

En revanche, tandis que le parti gallican soutenait contre le saint-siège l'interprétation restrictive du concordat, le gouvernement français revendiquait, également contre le saint-siège, son extension au point de vue territorial. Deux théories se trouvaient en effet en présence, touchant la sphère d'application du concordat : la doctrine pontificale considérait que la réunion d'un territoire à un État ne pouvait modifier sa législation ecclésiastique; elle n'admettait donc l'application du concordat que dans les provinces françaises au début du XVIe siècle. Le gouvernement français soutenait au contraire que le royaume formait un territoire unique soumis dans toutes ses parties à la même législation ecclésiastique. De cette opposition de doctrines, il résulta la division de la France, au point de vue ecclésiastique, en quatre groupes de territoires. On entend

par *pays de concordat*, les anciennes provinces françaises pour lesquelles l'application du concordat ne fut jamais contestée. Les territoires ultérieurement réunis à la France conservaient en principe leur ancienne législation; les uns se soumettaient purement et simplement à la doctrine romaine, on les appelait *pays d'obédience*; les autres jouissaient de certaines franchises consacrées par la coutume; on les appelait *pays d'usages*. Enfin, une transaction intervenait souvent : les rois renonçaient à leur prétention d'appliquer immédiatement le concordat à une province annexée, mais ils obtenaient des indults leur déléguant les droits auxquels les papes prétendaient, notamment en vertu de la règle de l'alternative (*pays d'indult*).

IV. LES CONCORDATS DU XVIe AU XVIIIe SIÈCLE. — Les concordats de Vienne et de Bologne sont, avec le concordat français de 1801, et ceux qui l'ont suivi, et dont un certain nombre sont encore en vigueur les plus intéressants de l'histoire de l'Église. Ceux qui correspondent à la période intermédiaire ne sauraient longuement nous arrêter au cours d'une étude résumée; nous nous contenterons d'une brève énumération.

1° *Bohême.* — 1630. Concordat entre le pape Urbain VIII et l'empereur Ferdinand II, pour la Bohême, dans Dumont, *Corps universel diplomatique,* t. v *b*, p. 599. Intervient à la suite de la campagne dirigée par Ferdinand II, en Bohême, contre les hérétiques, et du rétablissement du culte catholique; ce concordat stipule la renonciation de l'Église aux biens aliénés pendant l'hérésie, moyennant l'établissement à son profit d'un impôt sur le sel.

2° *Espagne.* — 1737. Concordat entre Clément XII et Philippe V, roi d'Espagne. — 1753. Concordat entre Benoît XIV et Ferdinand VI, roi d'Espagne.

3° *Duché de Milan.* — 1757. Concordat entre Benoît XIV et l'impératrice Marie-Thérèse. — 1784. Concordat entre Pie VI et l'empereur Joseph II.

4° *Pologne.* — 1736. Concordat entre le pape Clément XII et Auguste III.

5° *Portugal.* — L'histoire du Portugal ne compte pas moins de dix-huit concordats. Candido Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico Brasileiro antico e moderno em suas relacoes o direito canonico,* dont deux seulement ont été confirmés par le saint-siège : celui de 1288, dont il a été question plus haut, et celui de 1516 passé entre les prélats portugais et le roi Emmanuel le Fortuné et confirmé par Léon X.

6° *Sardaigne.* — 24 mars et 29 mai 1727. Concordats entre le pape Benoît XIII et le roi Victor-Amédée III. — 1741, 1742, 1750, 1770. Concordats entre Benoît XIV et le roi Charles-Emmanuel III.

7° *Sicile.* — 1741. Concordat entre Benoît XIV et Charles III, roi de Sicile.

V. LES CONCORDATS AU XIXe SIÈCLE — *I. LE CONCORDAT FRANÇAIS ET LES CONCORDATS QUI S'Y RATTACHENT.* — Nous n'avons pas à nous arrêter au concordat de 1801, qui forme l'objet d'un article spécial. Mais il nous faut relever comme s'y rattachant un certain nombre de concordats de moindre importance.

Pour la France, sans parler du prétendu concordat de Fontainebleau, arraché en 1813 à Pie VII captif, concordat qui permettait de passer outre à l'institution canonique des évêques par le pape (Pie VII ne le signa que sous l'empire de la violence et s'empressa de le rétracter), il convient de mentionner le concordat conclu en 1817 entre le saint-siège et le duc Decazes, ministre des affaires étrangères de la Restauration : ce concordat, qui revenait à la convention de François Ier et de Léon X, ne fut pas présenté à la ratification des Chambres, Louis XVIII ayant renoncé à obtenir leur adhésion, et retiré le projet; il fut tenu pour non avenu.

En Allemagne, des conférences eurent lieu entre l'archevêque Dalberg et l'auditeur de la nonciature sur les bases suivantes : chaque métropolitain et suffragant recevrait un revenu convenable aux évêchés, les chapitres présenteraient aux évêchés des candidats auxquels le pape donnerait l'institution canonique. D'autres nouvelles conférences eurent lieu du 6 février au 21 mars 1806 entre Annibal della Genga, archevêque de Tyr, nonce apostolique, Franck, référendaire de l'empire, et Kolborn, suffragant de l'archevêque Dalberg, en vue d'arrêter sur ces bases un projet de concordat. Elles n'aboutirent pas.

Il en fut autrement en Italie, où un concordat fut conclu en 1803, entre Ferdinand Marescalchi, fondé de pouvoir de la République cisalpine, et le cardinal Caprara. Ce concordat était en substance l'équivalent du concordat français, avec quelques dispositions plus favorables à l'Église et à son droit traditionnel. La violation de ce concordat par Napoléon, les représentations du pape, le refus d'institution canonique à des évêques présentés, furent l'occasion de l'envahissement des États pontificaux et de la captivité du pape.

II. AUTRES CONCORDATS DE PIE VII. — 1° *Concordat bavarois de 1817.* — Ce concordat, conclu avec le roi Maximilien-Joseph, est le premier d'une série de concordats consécutifs au congrès de Vienne. Des efforts furent vainement tentés à ce congrès en vue d'unifier l'Église allemande et de conclure un concordat collectif. L'empire germanique ayant été détruit, le concordat de Vienne perdait en effet une partie de sa [illegible]; un certain nombre d'États conclurent de nouveaux concordats pour le remplacer; la Bavière entra la première dans cette voie. Plusieurs projets de traités avaient été antérieurement discutés de 1802 à 1807, puis en 1814. Le 10 août 1815, grâce à l'ambassadeur de Bavière, le baron de Hœfelin, le Saint-Siège conclut avec le gouvernement bavarois une convention dont les libéraux demandèrent en vain la dénonciation en 1871.

Ce concordat renferme diverses dispositions sur l'administration des biens des églises, la [illegible] des circonscriptions diocésaines, la reconstitution des chapitres, et surtout la nomination aux fonctions ecclésiastiques. Pour la nomination des évêques, il adopte le système du concordat français, les prévôts des chapitres sont nommés par le pape, les doyens par le roi, les chanoines par le roi pendant les six mois réservés au pape d'après les règles de chancellerie, par les évêques pendant trois mois et par les chapitres pendant trois mois; les curés sont nommés par l'évêque, sauf réserve du droit de présentation du roi, là où il a le patronage. Bien que la Bavière n'ait pas obtenu par ce traité tout ce qu'elle désirait, elle se décida à ratifier le concordat, en réservant tacitement les anciens « droits du souverain sur l'Église ».

2° *Concordat de 1817 entre Pie VII et Victor-Emmanuel III, roi de Sardaigne.* — C'est une réorganisation d'ensemble de l'administration ecclésiastique en Piémont et en Savoie, provinces restituées au roi de Sardaigne par les traités de 1814 et 1815. Ce concordat, négocié par le comte Barbaroux, comporte, à des différences près, retour à l'état de choses antérieur aux guerres de Napoléon : pour la Savoie une bulle *Qui Christi Domini vices,* de 1801, avait réduit le nombre des évêchés; pour le Piémont, des décrets du cardinal Caprara, légat du saint-siège, avaient opéré une réforme analogue en 1805. Le concordat ne règle que des questions de fait et n'introduit aucun principe nouveau intéressant la législation ecclésiastique de la région.

3° *Concordat sicilien de 1818.* — Il n'en est pas de même du concordat passé entre le cardinal Consalvi et Louis de Médicis, pour le compte de Pie VII et de Ferdinand Ier, roi des Deux-Siciles. Il pose le principe que la religion catholique est regardée comme religion d'État (a. 1); son enseignement officiel doit être donné

dans toutes les universités, écoles ou collèges publics ou privés (a. 2); le gouvernement s'engage à interdire la propagation des livres qui lui seront indiqués par les évêques comme contraires à la doctrine de l'Église et aux bonnes mœurs (a. 24).

1. *Circonscriptions ecclésiastiques.* — Un certain nombre d'abbayes, d'évêchés, de canonicats et de cures étant trop pauvres pour nourrir leurs titulaires, il est fixé : pour les évêchés et canonicats, un minimum invariable de revenu; pour les paroisses, un minimum variable suivant le nombre des habitants. Pour les paroisses, ce minimum sera assuré en cas de besoin par des subventions des pouvoirs publics; pour les évêchés et canonicats, il résultera de la réduction du nombre de ces bénéfices et notamment d'une nouvelle délimitation des diocèses; et il en est de même pour les abbayes consistoriales dont le revenu annuel ne dépasse pas 500 ducats (a. 3 sq.).

2. *Collation des bénéfices.* — Pour les évêques, adoption du système français (a. 25). Pour les abbayes consistoriales, nomination par le pape (a. 5). Pour les bénéfices ordinaires et pour les canonicats, pratique de l'alternative de semestre à semestre entre le pape et l'ordinaire (a. 5, 10). Pour les cures, collation par l'ordinaire pendant toute l'année (a. 11). Dans tous les cas, obligation de nommer des sujets du roi; maintien du droit de patronage du roi là où il existe, et du droit de présentation qui s'ensuit, ainsi que de diverses réserves pontificales, notamment en ce qui concerne les bénéfices vacants *in curia.*

3. *Biens ecclésiastiques.* — Le concordat ordonne la restitution des biens ecclésiastiques confisqués qui se trouvent encore dans le domaine public et prévoit leur répartition entre les divers établissements; mais il respecte les aliénations faites (a. 12-14). Il stipule le droit pour l'Église de faire de nouvelles acquisitions et de recevoir des fondations, sous réserve des lois actuellement existantes sur les biens de mainmorte, et aussi des lois à venir : mais sans que ces dernières puissent rétroagir et porter atteinte aux situations acquises (a. 15); il décide que les personnes et les biens ecclésiastiques ne paieront pas d'impôts supérieurs au droit commun et bénéficieront de dégrèvements quand la situation du trésor public le permettra (a. 16). Le roi renonce, et au droit de percevoir le tiers des revenus des bénéfices ecclésiastiques, et au droit de s'en approprier la totalité pendant la vacance du siège : en cas de vacance, ces revenus seront affectés à des œuvres pieuses, sauf réserve de la moitié pour le successeur de l'évêque défunt (a. 17). Enfin le saint-siège aura le droit de prélever une somme de 12 000 ducats sur un certain nombre d'évêchés et d'abbayes à désigner (a. 18).

4. *Juridiction ecclésiastique.* — L'art. 20 reconnaît la compétence des tribunaux d'Église pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris les causes matrimoniales, dans les termes du canon 12 de la XXIVe session du concile de Trente, mais réserve formellement la compétence des tribunaux laïques pour les causes civiles des clercs (contrats, successions, etc.). L'art. 22 pose le principe de la liberté des appels en cour de Rome.

5. *Clergé régulier.* — Le concordat — outre les dispositions relatées ci-dessus et relatives à l'union des bénéfices — stipule la faculté de multiplier les établissements de certains ordres mendiants, la liberté pour les couvents de prendre des novices, l'acquisition par le couvent des dots apportées par les jeunes filles qui y entrent, etc. (a. 14).

6. *Dispositions diverses.* — Libre communication des évêques soit avec le pape (a. 23), soit avec le clergé et les fidèles de leurs diocèses (a. 20), interdiction des ordinations sans titre, si ce n'est au profit de clercs possédant un patrimoine suffisant, et règlements en vue d'éviter les fraudes destinées à faire croire à une fortune fictive (a. 21); enfin, maintien des règles de la discipline ecclésiastique sur tous les points non réglés par le présent concordat (a. 27).

4° *Concordat prussien de 1821.* — Provoqué comme les précédents par le remaniement de la carte de l'Europe en 1815, provoqué plus spécialement par la réunion sous la souveraineté du roi de Prusse Frédéric-Guillaume III d'une partie des provinces rhénanes, lesquelles comprenaient une beaucoup plus forte proportion de catholiques que le reste de ses États, le concordat de 1821 réorganise l'Église de Prusse avec un souci si minutieux des détails, que nous ne pouvons que donner une idée d'ensemble de ses dispositions.

Il comporte : 1. *une refonte générale des circonscriptions épiscopales et métropolitaines* (a. 5 sq.) avec nomenclature pour chaque siège des églises qui en relèveront désormais (a. 26 sq.) : c'est l'exécution par le concordat lui-même des réformes simplement annoncées par d'autres concordats, le concordat français par exemple; 2. *une réorganisation des administrations diocésaines :* composition des chapitres dans chaque église épiscopale ou métropolitaine, conditions d'aptitude des différents dignitaires, fonctions des chapitres (a. 9 sq.); institution auprès des archevêques et évêques qui le solliciteront de suffragants pourvus du titre d'évêques *in partibus* pour les aider dans l'exercice des attributions épiscopales (a. 39); 3. *une réglementation nouvelle de la collation des bénéfices,* dont les grands traits sont : quant aux évêchés, le rétablissement des élections supprimées en 1801 dans les provinces cisrhénanes, sauf confirmation par le pape, et sauf la réserve pontificale en ce qui touche les bénéfices vacants *in curia* (a. 22, 23); quant aux dignités capitulaires, la nomination par le pape des prévôts de chapitres (*major dignitas post pontificalem*), la nomination par l'évêque aux vicariats et aux prébendes, l'alternative de mois en mois entre le pape et l'évêque pour les canonicats (a. 21); enfin, comme mesure transitoire, l'évêque de Warmia, exécuteur du concordat pour le compte du saint-siège, est chargé de compléter actuellement les chapitres ou de les réduire de façon à les élever ou les ramener au nombre de dignitaires fixé pour chacun d'eux par le concordat (a. 20); 4. *des dotations au profit des églises :* le concordat détermine la dotation minimum de chaque évêché ou archevêché, avec attribution du revenu afférant à chacun des dignitaires ecclésiastiques (a. 43 sq.); en cas d'insuffisance des dotations actuelles, le gouvernement se charge de les compléter en prélèvements sur les forêts du royaume; comme ces forêts sont engagées aux créanciers de l'État jusqu'en 1833, il est entendu que, provisoirement, l'État se libérera par des pensions annuelles correspondantes (a. 42); le gouvernement s'engage également à garantir des immeubles convenables aux séminaires, évêchés, et des retraites aux prêtres infirmes, etc. (a. 52 sq.); et l'évêque de Warmia est chargé de veiller à l'exécution de ces promesses. — Ce concordat (bulle *De salute animarum*) est demeuré la charte des relations de l'Église catholique et de la Prusse. Mais la Prusse n'a jamais fourni les dotations immobilières promises, et continue à en servir annuellement la rente.

5° *Concordat des provinces rhénanes en 1821.* — Les provinces rhénanes non incorporées à la Prusse concluent avec Pie VII un concordat unique composé d'une bulle pontificale simultanément acceptée par le roi de Wurtemberg, le grand-duc de Bade, l'électeur de Hesse, le grand-duc de Hesse, le duc de Nassau, la ville libre de Francfort, le grand-duc de Mayence, les ducs de Saxe et d'Oldenbourg, le prince de Waldeck et les villes hanséatiques, Brême et Lubeck. Ces divers États, après s'être concertés pour rédiger un projet de constitution ecclésiastique (Francfort, 1818) et s'être heurtés à l'opposition du cardinal Consalvi, envoyèrent à Rome des

députés chargés de solliciter du saint-siège une nouvelle délimitation des circonscriptions ecclésiastiques : ce fut l'objet du concordat de 1821. Rome créait cinq évêchés et une métropole, et les gouvernements promettaient des dotations. Voir t. I, col. 842.

Aussitôt l'entente conclue, les gouvernements ressuscitèrent deux documents fortement inspirés des doctrines fébroniennes, l'« Instrument de fondation » et la « Pragmatique de l'Église », qu'ils proposèrent à la signature des futurs évêques. Quatre sur cinq consentirent. Le pape protesta, refusa l'investiture épiscopale aux signataires, et le concordat, suspendu, ne fut rétabli que sous le pontificat de Léon XII et dans une forme nouvelle plus explicite : nous le retrouverons à sa date.

III. CONCORDATS DE LÉON XII ET DE GRÉGOIRE XVI. — 1° *Concordat hanovrien de 1824.* — Conclu sous le pontificat de Pie VII avec Georges IV, roi d'Angleterre et de Hanovre, mais publié seulement par une bulle de Léon XII, ce concordat concerne la réorganisation des églises d'Hildesheim et d'Osnabruck. Outre des dotations promises par le gouvernement, il stipule l'élection des évêques par les chapitres sur une liste de candidats préalablement dressée par les mêmes chapitres, et soumise au gouvernement ; le saint-siège retient le droit de confirmation, mais abandonne la réserve de nommer lui-même aux évêchés après annulation de l'élection.

2° *Concordat belge de 1827.* — C'est l'extension à la Belgique des dispositions du concordat français de 1801 ; la convention belge ajoute que dans le cas où le chef de l'État n'appartiendrait pas à la religion catholique, la nomination des évêques se ferait d'après un nouveau mode imité du concordat hanovrien. La bulle qui publie ce concordat précise un certain nombre de détails, notamment en ce qui concerne la réorganisation des diocèses.

L'article additionnel sur la nomination des évêques, qui entrait immédiatement en vigueur, souleva aussitôt des difficultés par suite de l'interprétation qu'en donnait le gouvernement dans une circulaire confidentielle du 5 octobre 1827, où on lisait : « Toutefois l'intervention royale dans cette nomination ne se bornera pas à la part que cet article détermine ; il est convenu qu'un bref spécial du Saint-Père aux chapitres leur enjoindra de demander d'abord à Sa Majesté quelle est la personne qu'elle désirerait voir passer au siège vacant, afin que les chapitres puissent avoir les égards dus pour les désirs du roi. De cette manière l'influence sur les nominations des évêques a paru satisfaisante... » Cette circulaire, lancée en réponse à une allocution du pape au consistoire secret du 17 septembre, la publication et la propagande de divers écrits soit doctrinaux comme les *Observations sur les libertés de l'Église de Belgique* de van Ghert, soit ironiques, comme *Le concordat; Le code pénal et les Turcs,* les querelles relatives au « collège philosophique », excitèrent très vivement les esprits ; on sait que ce mouvement d'opinion aboutit à la révolution de 1830 qui sépara la Belgique de la Hollande. La constitution du 7 février 1831 maintint le concordat.

3° *Concordat des provinces rhénanes en 1827.* — Ce concordat, dont nous avons d'avance expliqué l'origine, intéresse les mêmes puissances qui avaient participé au concordat de 1821. Ces puissances le publièrent en 1830 par une ordonnance commune relative au droit de protection et de surveillance du gouvernement sur l'Église. L'addition souleva les protestations du saint-siège, qui s'abstint pourtant de retirer le concordat, laissant aux évêques et aux fidèles le soin d'en poursuivre l'observation.

Le concordat règle l'élection des évêques de la même façon que dans le royaume de Hanovre. Pour la collation des canonicats, il adopte le système suivant : les évêques et les chapitres soumettent alternativement au gouvernement une liste de quatre candidats au siège vacant ; après les observations du gouvernement, l'évêque nomme ou le chapitre procède à l'élection. L'évêque donne enfin l'institution canonique. Il est entendu, d'autre part, que les évêques ont toute liberté de communiquer tant avec le saint-siège qu'avec les fidèles de leurs diocèses.

4° *Concordats suisses, 1828, 1845.* — Une première convention avait été conclue le 12 mars 1827 relativement à la réorganisation et à la nouvelle circonscription de l'évêché de Bâle, mais n'avait pas reçu la ratification de tous les cantons pour le compte desquels elle avait été conclue. Les États de Lucerne, Berne, Soleure et Zoug, désireux de mettre fin en ce qui les concernait à une incertitude fâcheuse, négocièrent avec l'internonce apostolique près la Confédération une convention nouvelle, conforme dans l'ensemble à celle de 1827 et datée du 26 mars 1828.

Elle réorganise l'évêché et le chapitre de Bâle, dont le siège est transféré à Soleure, et stipule à la charge des gouvernements une indemnité annuelle de 300 francs pour les chanoines non résidants, et des rentes fixes à déterminer par une négociation ultérieure pour parfaire la dotation de la mense épiscopale, des séminaires et des prébendes des chanoines résidants ; elle décide l'élection de l'évêque par le chapitre, et l'obligation pour l'évêque de prêter serment de fidélité entre les mains des députés des cantons ; les formes de la nomination des chanoines varient suivant les cantons entre lesquels ils sont répartis (a. 12). Ce concordat fut confirmé par une bulle de Léon XII, et étendu par une bulle de Pie VIII (23 mars 1830) aux cantons d'Argovie et de Thurgovie, conformément à la disposition de l'art. 16 qui prévoyait l'accession éventuelle de ces cantons.

Le 7 novembre 1845, un autre concordat fut conclu relativement au diocèse de Saint-Gall, qui venait de se séparer du diocèse de Coire. Il organise le nouvel évêché, et décide que l'évêque sera élu par le chapitre et prêtera serment de fidélité entre les mains des représentants du gouvernement ; pour les chanoines, le concordat établit le mode suivant de désignation : le doyen est nommé par le gouvernement sur une liste de trois noms présentée par l'évêque, et institué par le pape ; des quatre chanoines résidants deux sont nommés et institués par l'évêque, deux nommés par le gouvernement et institués par le pape ; les chanoines non résidants, un mois sur deux, par l'évêque sur une liste de cinq candidats dressée par le chapitre et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms ; pendant le second mois, par le chapitre, sur une liste de cinq candidats dressée par l'évêque et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms ; l'institution canonique, dans ce dernier cas, est donnée par le pape.

5° *Concordats italiens.* — En 1834, le concordat de Grégoire XVI et de Ferdinand II, roi des Deux-Siciles, règle divers points touchant l'immunité personnelle des clercs. Tel est aussi l'objet d'un concordat, passé en 1841 avec Charles-Albert, roi de Sardaigne. Un autre concordat fut négocié avec le même prince en 1836 relativement aux registres des paroisses.

IV. CONCORDATS DE PIE IX. — 1° *Concordat russe de 1847.* — Le premier concordat de Pie IX concerne la Russie et la Pologne. Lors de la visite qu'il reçut de l'empereur Nicolas Ier en 1845, le pape lui exposa les griefs des catholiques de Russie, lui remit une plainte en 22 articles, et lui demanda de faire cesser l'oppression religieuse. L'empereur laissa en effet à Rome le comte de Nesselrode afin qu'il pût négocier avec le cardinal Lambruschini ; peu de temps après, il envoya le comte Bludoff comme ministre plénipotentiaire, pour régler les affaires catholiques de son empire. Le concordat fut signé le 3 août 1847, suivi d'un protocole distinct régle-

mentant de nouveaux points et également signé de part et d'autre, et enfin publié par une bulle de Pie IX à la date du 3 juillet 1848.

Le concordat réorganise, en Russie et en Pologne, les diocèses, les chapitres, les consistoires diocésains, les séminaires et l'enseignement qui y est donné; il vise spécialement la situation des catholiques d'Arménie, reconnaît la juridiction ecclésiastique, et décide que les évêques seront institués par le saint-siège après entente avec le gouvernement.

En fait, la convention ne fut pas exécutée ; le gouvernement impérial ne modifia rien à la législation oppressive des catholiques : il alla jusqu'à soumettre à la censure de fonctionnaires laïques et schismatiques les sermons qui devaient être prêchés. A propos d'une protestation contre une circulaire de l'archevêque de Mohilef, le ministère avoua ingénûment qu'à son sens le concordat n'avait rien changé. Il ne tint aucun compte des plaintes formulées par Pie IX en 1852 et 1853.

2° *Concordats espagnols, 1851, 1859.* — Un concordat en 14 articles avait été signé entre le saint-siège et les représentants de l'Espagne le 27 avril 1845 ; mais le gouvernement de Madrid en avait refusé la ratification. Un nouveau concordat fut négocié à Madrid en 1851 entre le nonce et le ministre Emmanuel Bertrand de Lis et confirmé par Pie IX le 5 septembre de la même année.

Cette convention reconnaît le catholicisme comme la religion officielle du royaume et confère aux évêques un contrôle sur l'enseignement public. Il organise de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, limite les exemptions et renforce l'autorité des évêques sur les chapitres par le droit de présidence et par la pluralité de voix qu'il leur attribue. Tandis que le concordat de 1753 réservait au pape la collation de cinquante-deux bénéfices qu'il énumérait, le concordat de 1851 lui donne la collation de la dignité de chantre dans les métropoles et dans vingt-deux cathédrales, et la collation des canonicats dits *de gracia* dans les autres. Pour les autres fonctions des chapitres, il établit : pour les doyens, la nomination par le roi; pour les canonicats dits *de officio,* le concours de l'évêque et du chapitre par voie de prévention; pour les autres dignités et canonicats, l'alternative de vacance à vacance entre le roi et l'évêque; pour les chapelains, l'alternative entre le roi et le chapitre. Toujours il maintient l'institution canonique par l'ordinaire. Enfin le concordat détermine le chiffre des revenus afférant aux archevêques, évêques, chanoines, curés, etc., et la dotation des séminaires; il restitue aux églises, conformément à la loi du 3 avril 1845, les biens confisqués qui n'ont pas été aliénés, et, pour tenir lieu des biens aliénés, stipule des inscriptions à la dette publique au taux de 3 p. 100; la dotation sera complétée en cas de besoin par un impôt établi par le gouvernement d'accord avec le saint-siège.

L'exécution de ce concordat fut entravée par la révolution de 1854; et l'abolition en fut instamment réclamée. Pie IX dut élever la voix lors du consistoire du 26 juillet 1855 contre la spoliation des biens de l'Église. Plus tard, la situation se détendit; sous le ministère Narvaès (12 octobre 1856), le concordat fut remis en vigueur et complété le 25 août 1859 par une nouvelle convention en 22 articles. Mais les deux concordats ne furent que partiellement exécutés en raison des charges que fit subir au trésor public la guerre du Maroc en 1860.

3° *Concordat autrichien, 1855.* — Ce concordat fait suite à la constitution du 25 avril 1848 qui garantissait la liberté du culte : ce principe survécut à l'abrogation de la constitution ; et bientôt le ministère Schwarzenberg invita à se réunir à Vienne les évêques de l'empire pour discuter des rapports de l'Église et de l'État. C'est là que furent élaborées les idées maîtresses du concordat qui devait être passé le 18 août 1855 entre le cardinal Viale Prela et le prince-archevêque de Vienne, Joseph-Othmar Rauscher; il fut ratifié par l'empereur le 23 septembre et par le pape le 3 novembre. Voir t. I, col. 2600.

Il décide la liberté du culte, la liberté des ordinations, la liberté des conciles provinciaux et des synodes diocésains, la libre communication des évêques avec le pape, et maintient d'une façon générale toutes les règles de la discipline ecclésiastique sur les points non prévus par le contrat. Il consacre de longs développements aux questions d'enseignement : l'éducation de la jeunesse catholique sera faite en conformité avec l'enseignement de l'Église et sous le contrôle des évêques. Il accepte la compétence des tribunaux d'Église pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris le mariage, mais à l'exclusion des effets civils du mariage; en revanche, le Saint-Siège consent à abandonner aux tribunaux laïques la connaissance des tribunaux civils intéressant les clercs (dettes, contrats, successions), ainsi que des causes criminelles des clercs avec quelques réserves inspirées par le respect de l'état ecclésiastique. Le concordat renferme des promesses de subventions aux églises pauvres, donne au gouvernement le droit de présentation aux évêchés avec le conseil des évêques de la province, et réserve au pape la collation de la première dignité dans les chapitres, sauf en cas de patronage laïque; les autres dignités et canonicats sont à la nomination du gouvernement.

Le concordat fut suivi d'une assemblée d'évêques qui se tint à Vienne d'avril à juin 1856 en vue d'en organiser l'exécution, et d'une série d'actes du gouvernement qui le mettaient en pratique. Bientôt une lutte violente fut entreprise par les partisans du joséphisme pour en obtenir l'abrogation. On tenta de nouvelles négociations avec Rome. Mais l'empereur ayant donné sa sanction, le 15 mai 1868, à des lois scolaires contraires aux dispositions du concordat, Pie IX fit entendre d'énergiques protestations; et, en 1870, le concordat fut aboli.

4° *Concordats allemands.* — 1. *Concordat wurtembergeois, 1857.* — Dans le Wurtemberg, l'évêque Joseph de Lipp avait conclu le 19 décembre 1853 avec le gouvernement une convention, qui fut aussitôt rejetée par le saint-siège. Le 8 avril 1857, Pie IX passa avec le roi de Wurtemberg une convention nouvelle que celui-ci fit publier comme ordonnance civile, en réservant l'approbation des États. Ceux-ci la refusèrent le 16 mars 1861, demandant que la question religieuse fût vidée exclusivement par le pouvoir laïque; en dépit des protestations du pape, le concordat ne fut donc pas appliqué.

2. *Concordat badois, 1859.* — Il en fut de même du concordat badois de 1859, conclu au nom du gouvernement par le comte Leiningen et plus tard par le conseiller Brenner, députés à Rome à cet effet, après la mise en liberté de l'archevêque Hermann de Vicari, dont l'arrestation et le procès criminel avaient marqué le point extrême de la persécution religieuse. Les Chambres refusèrent leur ratification (1860); et le concordat fut remplacé par une loi ecclésiastique réglant unilatéralement la situation de l'Église badoise; cette loi qui n'accordait pas la liberté promise ne fut pas acceptée par le saint-siège; et les conflits continuèrent.

5° *Concordats divers.* — 1. *Toscane.* — En 1851, concordat entre Léopold II et le cardinal Antonelli sur la juridiction ecclésiastique et l'administration des biens d'Église. — 2. *Portugal.* — En 1857, concordat entre le roi Pierre V et le cardinal di Pietro, pro-nonce apostolique. — 3. *Amérique.* — En 1853, concordats avec la république de Costa-Rica et avec la république de Guatémala. En 1860, concordat avec la république de Haïti. En 1861, extension à la république de Honduras

du concordat de Guatemala. En 1861, concordats avec les républiques de l'Équateur, de Venezuela, de Nicaragua et de San Salvador.

I. Recueils de concordats. — Outre les recueils généraux de [illegible] du droit canonique, et le recueil spécial de Brien, voir surtout Münch, *Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale*, Leipzig, 1830, 1831; Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. sedem et civilem potestatem variis formis initæ*, Mayence, 1870; voir encore Gaspar de Luise, *De jure publico seu diplomatico Ecclesiæ catholicæ documenta*, Naples, 1877; *Tractatus seu concordata de rebus ecclesiasticis inita inter S. sedem et civitates gubernia regionum quæ jurisdictioni S. C. de Propaganda fide subsunt*, dans *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1897, t. VII, p. 287-370.

II. Nature juridique et force obligatoire des concordats. — Outre les ouvrages généraux de droit public ecclésiastique, voir de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1879, t. I, p. 93 sq.; Balde, *De natura et peculiari indole concordatorum apud scholasticos*, Rome, 1883; Balve, *Kirche und Staat in ihrem Vereinbarungen auf dem Grunde des Kirchenrechts, Staatsrechts und Volkerrechts*, 2e édit., Ratisbonne, 1881; Bornagius, *Ueber die rechtliche Natur der Concordate nebst Prüfung der in dieser Beziehung aufgestellten Theorien*, Leipzig, 1870; de Bonald, *Deux questions sur le concordat de 1801*, 2e édit., Paris, 1878; de Broglie, *La souveraineté pontificale et la liberté*, Paris, 1861; Branden, *Collectanea super concordata*, édit. 1600; Laboulaye, *Des rapports mutuels de l'Église catholique et de l'État*, dans la *Revue de législation*, 1845; Roussel, *L'Église et les concordats*, dans la *Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1905. Mgr Satolli, *Principes de droit public des concordats*, trad. de Mgr Chazelles, Paris, 1889; Mgr Turinaz, *Les concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent à l'Église et à l'État*, 2e édit., Paris, 1888; *Della natura e carattere essenziali dei concordati*, in-8°, Paris, 1850.

III. Histoire des concordats. — Outre les histoires de l'Église, des conciles, des papes, et les histoires nationales, voir A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1905; Branden, *Concordata inter S Sedem apostolicam et inclytam nationem Germaniæ regnorumque Galliæ et Poloniæ*, s. l. n. d.; Brück, *Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berückversichtigung des Verhaltnisses der Kirche zur Staatsgewalt*, Mayence, 1868; Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in 19ten Jahrhundert*, 2 vol., Mayence, 1887-1889; Clausel de Montals, *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt*, Paris, 1819; Dupuy, *Commentaire sur le traité des libertés de l'Église gallicane de M. Pierre Pithou. III. L'histoire de l'origine de la Pragmatique sanction du roy Charles VII et des concordats*, édit. Lenglet du Fresnoy, 2 vol., Paris, 1715; Fessler, *Studien über das österreichische Concordat*, Vienne, 1850; Fessler, *Die jüngsten Verhandlungen zwischen der österreichischen Regierung und dem heiligen Stuhle*, Mayence, 1863; Friedberg, *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzogthum Baden*, Leipzig, 1874; Goyau, *L'Allemagne catholique entre 1800 et 1848*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1903, 1904, 1905; [Horix,] *Concordata nationis Germanicæ integra variis addimentis illustrata*, 3 vol., Francfort et Leipzig, 1871-1873; Hübler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867; Jacobsohn, *Ueber das osterreichiche Concordat vom 18 August 1855*, Leipzig, 1856; Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum illustrata*, Strasbourg, 1789; Maas, *Die Badische Convention und die Rechtsvorgange beim Vollzug derselben*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1860, 1861; de Pradt, *Les quatre concordats*, 4 vol., Paris, 1818-1820; Rebuffe, *Tractatus concordatorum quæ inter sanctiss. D. nostrum papam Leonem X et sedem apostolicam, ac christianissimum regem Franciscum et regnum sunt edita*, à la suite de l'ouvrage intitulé : *Praxis beneficiorum*, Lyon, 1609; *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 14 vol., Paris, 1716 sq.; G. Renard, *Étude historique sur la législation des concordats jusqu'au concordat de Bologne*, Paris, 1899; Rogge, *Oesterreich von Vilagos bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1872, t. I; Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt d. Kurfürsten Maximilian-Joseph IV bis zur Erklarung v. Tegernsee (1799-1821)*, Munich, 1873; Strodlin, *L'Église catholique et l'État moderne en Allemagne*, Genève, 1875; Aeneas Sylvius, *Opera*, Bâle, 1551; Noël Valois, *Concordats antérieurs à celui de François Ier. Pontificat de Martin V*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1905; Voigt, *Aenea Silvio de Piccolomini*, Berlin, 1856; Warnkœnig, *Histoire du droit belgique*, Bruxelles, 1837; Id., *Die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche in den katholischen Ländern des deutschen Reiches*; [illegible] *della* [illegible] *di Venezia con la Corte di Roma* [illegible] *Sant' Offizio dell' Inquisizione*, [illegible] *Atti e memorie* [illegible] *di storia patria*, [illegible], 19[illegible]; E. Bernheim, *Das Wormser Konkordat*, etc., Breslau, 1906.

G. R[illegible]

II. CONCORDAT DE 1801, convention religieuse signée à Paris le 26 messidor an IX (15 juillet 1801), entre le pape Pie VII et le premier consul Bonaparte, par extension, loi du 18 germinal an X qui a réglé les rapports de l'Église et de l'État en France de 1802 à 1905 et qui comprend, outre la convention de messidor, les articles organiques. — I. Négociation du concordat. II. Dispositions. III. Mesures complémentaires négociées avec Rome. IV. Articles organiques et loi du 18 germinal an X. V. Les destinées de la loi du 18 germinal.

I. Négociation du concordat. — L'initiative du concordat fut prise par Bonaparte quelques jours après Marengo (14 juin 1800). Au 18 brumaire, il avait trouvé la France dans l'anarchie religieuse. Il y avait en France un culte officiel, le culte de la patrie dit culte décadaire, auquel étaient astreints les fonctionnaires. Les athées étaient nombreux surtout dans le monde de l'Institut et dans l'armée. A côté, sans parler des protestants et des juifs, théophilanthropes ou déistes, constitutionnels et insermentés ou réfractaires se disputaient les temples. Le régime auquel tous étaient soumis, dit régime de la séparation, était une prétendue liberté proclamée et étroitement réglementée par les lois des 3 ventôse et 11 prairial an III (21 février et 30 mai 1795) et du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795). Sur ce régime le Directoire avait greffé, après le 18 fructidor, pour les catholiques, surtout pour les insermentés, « la persécution décadaire. » Bonaparte avait maintenu le régime, mais fait cesser, autant qu'il le pouvait, la persécution. Dès lors, les prêtres réfractaires au nombre déjà de 18 à 19000 avaient rallié autour d'eux la masse de la nation. Seuls échappaient à leur influence les fonctionnaires, les classes officielles ou cultivées et l'armée, athées ou déistes, et une petite minorité de catholiques fidèles aux constitutionnels. Or, Bonaparte, qui avait entrepris la reconstruction sociale de la France et l'édification de son propre pouvoir, jugeait que ces deux choses demandaient l'appui d'une religion officielle. Les tentatives pour substituer en France au catholicisme une autre religion ou même la Constitution civile ayant avorté, la France s'affirmant profondément catholique, il résolut de lui rendre la paix religieuse en traitant avec le pape. Pour lui-même, le profit serait grand : un jour, par le pape il commanderait aux consciences; immédiatement, s'il mécontentait l'armée et « les idéologues », d'un seul coup il conquerrait la masse reconnaissante, enlèverait à la royauté parmi les catholiques ses derniers fidèles et à la République des appuis dans les constitutionnels. Il avait songé à cette paix dès sa campagne de 1796 et l'armistice de Bologne avait stipulé des négociations religieuses (23 juin 1796); mais le pouvoir appartenait alors au Directoire : ouvertes à Paris entre le ministre Delacroix et le comte Pieracchi, continuées à Florence entre ce dernier et Garreau avec Salicetti, les négociations avaient échoué, le Directoire exigeant l'annulation de tous les actes pontificaux relatifs aux affaires de France depuis 1789. Depuis le 18 brumaire, Bonaparte était à peu près maître du pouvoir; après Marengo, il fut sûr de sa popularité; alors brusquement, il fit proposer au pape, par l'intermédiaire de l'évêque de Verceil, le cardinal Martiniana, de négocier un concordat. « Il rendrait au catholicisme, faisait-il promettre en substance, une situation légale, officielle en France; mais le pape ferait *table rase* de l'ancien épiscopat et renoncerait aux biens ecclésiastiques. Un nouvel épiscopat serait créé, d'après le système du con-

cordat de 1516; il serait moins nombreux que l'ancien et vivrait tout d'abord d'une pension de l'État. Des intrus, il ne serait pas question. Enfin, après le succès des négociations, Bonaparte s'emploierait à faire recouvrer au pape tous ses États. » Datée du 26 juin 1800, la lettre de Martiniana n'arriva à Rome que le 10 juillet. Elle y combla de joie le ferme et conciliant Pie VII que venait d'élire le conclave de Venise (1er décembre 1799-14 mars 1800) : c'était non seulement pour l'Église en France la fin de ses malheurs et pour la papauté dont la pleine souveraineté était ainsi reconnue une victoire sur le gallicanisme, mais encore la paix avec la France à un moment où ses armées étaient singulièrement menaçantes et même le salut pour les États pontificaux disputés depuis 1796 entre les Français, les Autrichiens et les Napolitains.

Il accepta donc avec empressement de négocier, ne désespérant pas d'adoucir les exigences de Bonaparte. Il ne se laissa arrêter ni par l'Autriche qui voulait attirer la papauté dans la coalition, ni même par Louis XVIII. Ce prince, que Pie VII avait reconnu et averti de son exaltation, ne craignait rien tant que la paix religieuse rendue aux Français : c'était la réconciliation de tous, de la Vendée elle-même, avec la Révolution. Averti en août des négociations de Verceil, il vit en elles une offense et un péril. Il chargea le cardinal Maury, son ministre à Rome, de représenter au pape l'instabilité du gouvernement consulaire, qui était à la merci d'une défaite, d'une crise politique et d'une conspiration, et par conséquent la vanité et les dangers d'un traité conclu avec lui. Cf. E. Daudet, *L'Église et le roi pendant l'émigration,* dans le *Correspondant* du 10 mai 1905. Il essaya même d'obtenir du tsar Paul Ier, par une lettre datée du 8 septembre 1800, une démarche semblable auprès du pape. Paul Ier s'y refusa. Quant à Pie VII, après avoir averti les évêques français par une lettre du 13 septembre, il fit partir pour Verceil où Martiniana semblait indiquer qu'auraient lieu les négociations sous sa direction, Mgr Spina, archevêque de Corinthe. Il devait être plutôt le guide que l'auxiliaire de Martiniana qui eût tout accordé. En route, à Florence, Spina apprit que les négociations étaient transportées à Paris. C'était une habileté de Bonaparte qui voulait faire croire à l'Europe que l'initiative venait de Pie VII et surtout isoler le diplomate pontifical. Le pape se prêta à cette exigence, mais il retint Martiniana et adjoignit à Spina un théologien, le P. Caselli, plus tard général des servites. Les deux diplomates arrivaient à Paris le 14 brumaire an IX (5 novembre 1800).

Les négociations allaient durer du 5 novembre 1800 au 15 juillet 1801. Elles se passèrent toutes à Paris; en avril et en mai 1801, il y eut toutefois des négociations complémentaires à Rome. Elles furent conduites dans le secret le plus rigoureux : étant donnés les obstacles, c'était le seul moyen d'arriver au but; le pape avait à ménager les Autrichiens et les émigrés; Bonaparte, les constitutionnels, les déistes et les athées, principalement l'Institut, l'armée, les corps politiques et ses propres collaborateurs, Fouché, Talleyrand, par exemple. Elles furent conduites de Rome par Pie VII et par le secrétaire d'État, Consalvi, assistés de la « petite Congrégation » des trois cardinaux Antonelli, Gerdil et Garandini, et de la Congrégation toute récente des affaires extraordinaires ou des 12; le secrétaire et l'âme des deux était l'archevêque d'Isaurie, di Pietro. En juin 1801, Consalvi viendra diriger les négociations à Paris. Les négociateurs français furent Talleyrand, ministre des relations extérieures, assisté de son secrétaire d'Hauterive, tous deux hostiles à Rome, et l'abbé Bernier surtout, de qui Bonaparte avait eu à se louer dans la pacification de la Vendée; mais le premier consul avait la haute direction. Il eut ici, à côté du mérite de la persévérance malgré toutes volontés contraires, des ruses et des violences comme dans toutes ses négociations. Les négociations du concordat passèrent par deux phases. Jusqu'en février 1801, elles furent très lentes : ni le pape, ni Bonaparte ne se pressaient. Le pape attendait les événements; « il laissait faire la providence, le hasard, l'intrigue et la guerre; » les objections de Maury avaient eu du moins ce résultat. Spina n'avait aucun pouvoir; « il devait simplement, disaient ses instructions, tout entendre, tout discuter, tout observer, ne rien conclure. » « Bonaparte, dit M. Sorel, perça le jeu et atermoya de son côté, » attendant la victoire qui, faisant de lui le maître incontesté de l'Italie, mettrait à sa merci dans Pie VII le pape et le souverain. Au reste, les exigences des deux pouvoirs étaient bien éloignées l'une de l'autre. Le premier projet français fut soumis à Spina le 26 novembre; il le repoussa comme inconciliable avec ses instructions; trois autres eurent le même sort en décembre et en janvier. Mais, à partir de février, une phase active et décisive commence; Bonaparte exige et commande. C'est que la victoire de Moreau à Hohenlinden, 12 frimaire an IX (3 décembre 1800), la paix avec l'Autriche, 20 pluviôse (9 février 1801), la paix avec Naples, 7 germinal (2 mars), ont singulièrement accru sa puissance. Le pape se défend comme il peut, mais finit toujours par céder. « Il ne s'agissait plus, en effet, de marchander la paix à Bonaparte; il s'agissait d'être ou de n'être pas le chef des catholiques en France et en Italie, le souverain de Rome. » Sorel. Cette phase décisive s'ouvre et se termine par une crise. Le 2 février 1801, un 5e projet, œuvre du premier consul, était remis à Spina qui était sommé de l'accepter. Sans pouvoirs, Spina en référait à sa cour. C'est alors que Bonaparte, pour presser les choses, envoyait à Rome Cacault, le signataire de la paix de Tolentino, comme représentant de la France, sans agent auprès du pape depuis l'affaire de décembre 1797. Cacault arrivait à Rome le 8 avril. Dans l'intervalle, la petite, puis la grande Congrégation avaient discuté le projet français et avaient rédigé un contre-projet qui, terminé vers le 17 avril, fut encore soumis à Cacault avant d'être envoyé à Paris. Le 13 mai, un courrier l'emportait enfin avec une lettre explicative du pape au premier consul et un bref conférant à Spina les pouvoirs nécessaires pour traiter dans des limites bien déterminées, tous actes datés du 12 mai. Ce courrier arrivait à Paris le 23 mai. Mais dans l'intervalle, las d'attendre, poussé par Talleyrand, hostile à Rome et désireux d'imposer « la clause de Mme Grand » (cf. H. de Lacombe, *Le mariage de Talleyrand,* dans le *Correspondant* du 25 août 1905), Bonaparte, dès le 29 floréal an IX (19 mai), avait expédié à Rome cet ultimatum : si dans le délai de 5 jours, le pape n'a pas accepté le projet français, tout sera rompu; Cacault quittera Rome et se rendra à Florence. » Le 29, Cacault communiquait son ultimatum. Et pour aider à persuader le pape, les garnisons de Toscane étaient renforcées, des lettres de Spina annonçaient que le 12 mai, à la Malmaison, le premier consul avait menacé de prendre un parti en dehors du saint-siège et d'occuper à titre de conquête les États de l'Église. Il avait accusé en outre Consalvi de pactiser avec les ennemis de la France et avec les Bourbons. Consultée, la Congrégation des 12 déclara de nouveau le projet inacceptable. L'effroi était dans Rome. Cacault fut le sauveur. Se retirant à Florence, comme il en avait l'ordre et où d'ailleurs il entendait modérer le général en chef, Murat, il laissa au pape le conseil d'envoyer Consalvi à Paris pour dissiper les préventions et renouer les négociations. Ainsi fut fait. Consalvi avec le pouvoir de conclure, mais en des limites marquées par des instructions précises, partit le 6 juin; il arriva à Paris le 20. D'abord les documents pontificaux du 12 mai, l'annonce de la démarche de Consalvi avaient adouci le premier consul. Mais Talleyrand l'avait circonvenu et, craignant l'influence de

Consalvi, avait tenté de contraindre Spina, muni de pleins pouvoirs depuis le 23 mai, à signer un 6e projet. Spina s'étant dérobé. A l'égard de Consalvi, Bonaparte essaya d'un procédé qui lui était déjà familier : il fit tout pour l'intimider. Il le reçut le 22 juin en présence de tous les conseillers d'État et lui donna cinq jours pour accepter un 7e projet que devait lui présenter Bernier. En même temps il laissait les constitutionnels s'agiter et ouvrir le 29 leur second concile, tandis que le ministre de la police Fouché malmenait les insermentés. Le 25 juin, Bernier présentait à Consalvi son projet. En réalité, le délai de cinq jours fut bien dépassé. Consalvi, en effet, étant données ses instructions, repoussa ce 7e projet et lui opposa un contre-projet (1er juillet 1801). Sur les entrefaites, débarrassés de Talleyrand qui se rendait aux eaux de Bourbon-l'Archambault, Bernier et Consalvi cherchèrent à s'entendre, et le 12 juillet Bernier présentait au premier consul une convention qu'il croyait bien définitive : c'était le contre-projet de Consalvi fortement amendé. Or, le grand conflit allait seulement commencer. Le 23 messidor an IX (12 juillet), le *Moniteur* annonçait la nomination de Joseph Bonaparte, de Cretet, tous deux conseillers d'État, et de Bernier « pour négocier, conclure et signer une convention » avec les représentants du pape. Le 13 au matin, Bernier avertissait par lettre Consalvi et lui envoyait le texte qui devait être signé chez Joseph Bonaparte. C'était un 8e projet, très voisin du 7e, très éloigné de la convention arrêtée la veille et par conséquent inacceptable pour Consalvi. C'était un tour de Talleyrand ; par l'intermédiaire de son âme damnée, d'Hauterive, il avait fait présenter au premier consul des observations sur le contre-projet de Consalvi amendé par Bernier et suggéré une rédaction qui portait sa marque dans le titre VIe, relevant « de la loi du célibat les ecclésiastiques qui depuis leur consécration sont entrés dans les liens du mariage ». Au soir du 13 juillet, les plénipotentiaires se réunissaient néanmoins chez Joseph Bonaparte. Autour de cette crise, une controverse s'est élevée en 1865 entre M. d'Haussonville et le P. Theiner, le premier affirmant, d'après les *Mémoires* de Consalvi, que l'on avait voulu faire signer par surprise à ce cardinal le nouveau projet, le second niant la chose. La version du P. Theiner a définitivement triomphé avec la découverte d'un document inédit : *Esame del trattato di convenzione... il 15 Luglio 1801,* cité par le cardinal Mathieu, *Le concordat de 1801,* Paris, 1903, p. 246, et donné intégralement par le comte Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat,* t. VI supplémentaire. Ce document n'est autre chose que l'exposé authentique des événements, rédigé par le gouvernement pontifical immédiatement après la signature du concordat, pour l'instruction des cardinaux appelés à se prononcer sur la ratification. Après vingt heures d'un travail sans arrêt, l'on arriva à un accord. On était au 14. Et Bonaparte qui avait déjà dû renoncer à l'idée de publier ce jour-là la paix religieuse, allait encore tout remettre en discussion. En effet, avant de signer, Joseph crut devoir lui soumettre l'arrangement. Bonaparte, irrité des modifications apportées à son texte touchant la publicité du culte, jeta la pièce au feu. « Mon texte, dit-il, ou c'est la rupture. » Le soir, au dîner qu'il donnait aux Tuileries à l'occasion de la fête nationale, Consalvi obtint, grâce à l'ambassadeur autrichien Cobenzel, de pouvoir discuter encore. Le 15 donc, ou 26 messidor an IX, chez Joseph Bonaparte, les mêmes plénipotentiaires essayèrent de s'entendre sur un 9e projet français à peu près semblable au 8e. Enfin à 11 heures du soir, ils tombèrent d'accord et à 2 heures du matin ils signèrent.

II. Dispositions. — La convention du 26 messidor an IX (15 juillet 1801), véritable contrat synallagmatique entre le pape et le gouvernement français, obligeant également l'un et l'autre, est rédigée en latin et en français. Elle comprend un préambule et 17 articles.

Le *préambule* détermine les principes ou plutôt les faits généraux d'où sont partis les contractants. Il est ainsi formulé : « Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République. » La religion catholique n'est donc pas rétablie dans la situation, où elle se trouvait en France avant 1790, de religion d'État, c'est-à-dire de religion de la nation et du gouvernement. Pie VII avait redemandé pour elle ce privilège et il avait donné à entendre que ses concessions seraient proportionnées aux avantages qu'il obtiendrait sur ce point. Au début, dans le projet Ier, Bonaparte avait paru accéder à la chose, mais bientôt il l'avait rejetée obstinément : il lui était vraiment difficile alors de revenir sur le principe de la laïcisation de l'État, de rendre au catholicisme une situation privilégiée contraire à l'égalité de tous les cultes, étant donnés les antipathies et les préjugés de ses contemporains. Le pape dut se contenter de voir le catholicisme proclamé religion de la majorité des Français et religion personnelle des consuls. Il est vrai que cette qualité de religion de la majorité assurait au catholicisme la prééminence sur les autres cultes et semblait lui mériter logiquement, de la part du pouvoir, une protection spéciale, inscrite d'ailleurs dans les projets 2e et 3e. C'est Rome, d'autre part, qui avait demandé que les consuls s'affirmassent catholiques : c'était le moins qu'elle pût faire, alors qu'elle s'apprêtait à leur concéder des privilèges ecclésiastiques qu'elle venait de refuser aux souverains non catholiques de Prusse et de Russie. Cf. art. 4, 5, 17. En conséquence, continue le texte, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, *les contractants* sont convenus de ce qui suit :

Art. 1er. La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France ; son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

Cet article avait été des plus discutés; il était capital, il est vrai, puisqu'il déterminait les droits généraux de l'Église en France. Le pape l'eût désiré bien plus complet et sans restrictions. Puisque le gouvernement ne voulait pas faire du catholicisme une religion d'État, mais entendait jouir du privilège des États officiellement catholiques, qu'il promette de maintenir le catholicisme dans la pureté de ses dogmes, l'intégrité de la discipline, de lui assurer une liberté et une publicité complètes, et transitoirement d'abolir les actes législatifs contraires au dogme et à la discipline comme le divorce. Le premier consul s'était refusé à s'engager autant : c'eût été revenir indirectement à une religion d'État dont il ne pouvait vouloir. Il assura donc uniquement : 1° la liberté sans restriction. Ce n'était pas une concession de sa part, mais la reconnaissance d'un droit incontestable; les catholiques du temps lui en furent néanmoins reconnaissants : c'était la fin des mesures odieuses auxquelles prêtait la loi du 7 vendémiaire an IV. Il assura : 2° la publicité, mais non sans restriction. La publicité, dans les limites que veut l'ordre public, est une conséquence de la liberté et pour l'Église un autre droit. Ce droit, cependant, la loi du 7 vendémiaire le lui refusait, tit. IV, sect. II, III. Rome demanda donc que ce droit fût inscrit au concordat. Mais, sous prétexte de garantir l'ordre public, en réalité par tradition

gallicane, par crainte de l'opinion, dans le désir de préparer les fameux articles organiques qui devaient lui permettre une série d'usurpations, Bonaparte fit ajouter cette restriction : « en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires. » C'est à propos de ce point qu'eut lieu la crise finale du 12 au 15 juillet. Reconnaissant le droit de police de l'État et la nécessité de limiter le zèle de quelques-uns dans une société encore troublée, Consalvi voulut du moins restreindre une formule qu'il jugeait dangereuse dans sa généralité. Il obtint de Bernier dans les négociations antérieures au 12 juillet et de Joseph Bonaparte dans les négociations des 13 et 14, l'insertion du mot « vu les circonstances ». Il sauvegardait l'avenir et limitait dans le présent. De ce mot le Premier Consul ne voulut à aucun prix. Dans les négociations du 14, Consalvi arracha péniblement l'adjonction des mots « pour la tranquillité publique ». C'était une victoire, mais elle n'eut pas de conséquence, comme le prouvent les articles organiques.

Art. 2. Il sera fait par le Saint-Siège. de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français. — Art. 3. Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux, avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs sièges. Après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé par le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas), il sera pourvu par de nouveaux titulaires au gouvernement des évêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante...

Ces articles répondent à une exigence formulée par Bonaparte à Verceil même. Des deux épiscopats qui se disputaient alors la France il ne pouvait vouloir, en effet. Il ne pouvait songer à l'épiscopat constitutionnel : les fidèles ne l'eussent pas accepté; lui-même ne l'aimait pas, « quia réputé républicain, » dit Grégoire; surtout le pape eût été intraitable. Le retour de l'épiscopat émigré eût été funeste à la cause même de l'Église : c'eût été certainement faire échouer le concordat auprès des assemblées et des classes élevées; quant aux masses, sauf en Vendée, elles étaient profondément hostiles à l'émigration. Il fallait donc que « table rase » fût faite. La démission forcée des constitutionnels ne pouvait que plaire au pape. Il refusa néanmoins de voir leur nom figurer dans le concordat, afin de ne pas leur reconnaître la qualité d'évêques. Bonaparte, qui les avait assimilés aux légitimes dans les premiers projets, consentit à ce qu'ils fussent simplement l'objet d'un bref. Quant à l'épiscopat légitime, c'était une chose sans précédent que sa démission ou sa déposition en masse. Le pape hésita à y consentir, bien qu'il comprît les nécessités du temps et quelle victoire la papauté avait l'occasion de remporter sur le gallicanisme. Il suggéra un moyen terme : les évêques garderaient le titre, mais perdraient la juridiction; Bonaparte ne voulut rien entendre. Il fallut céder. La procédure fut réglée, en termes parfois vagues, de façon à ne pas blesser des évêques qui avaient bien mérité de l'Église : le pape leur demanderait leur démission volontaire par une exhortation générale et passerait outre, sans autre avertissement, si la démission volontaire ne se produisait pas.

Pour mieux en finir avec ces deux épiscopats, Bonaparte demandait une nouvelle circonscription des diocèses. La suppression de l'ancien épiscopat convenue, cette demande ne soulevait pas de sérieuses difficultés. Le changement devait se faire par réduction, comme le demandait l'économie. Les premiers projets mentionnaient le nombre des archevêchés et évêchés, la réunion des titres supprimés aux titres conservés, etc. Mais le texte définitif se tait sur ces points que régleront des négociations ultérieures et une bulle de circonscription. Comme l'ancien régime, en effet, le concordat reconnaît au pape le droit d'érection : « Il sera fait par le saint-siège; » mais tandis que précédemment le pape n'avait besoin que du consentement du roi, ici l'entente antérieure est requise : « de concert avec le gouvernement français. »

Art. 4. Le premier consul de la République nommera dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle... de la circonscription nouvelle; Sa Sainteté conférera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement. — Art. 5. Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier consul, et l'institution canonique leur sera donnée par le saint-siège en conformité de l'article précédent.

Ces articles précisent les règles à observer par les deux puissances, afin de pourvoir les nouveaux évêchés de titulaires, immédiatement et dans l'avenir. Le système de la Constitution civile est abandonné : il n'y a plus d'élections. On revient, mais dans l'ensemble seulement, au système établi par le concordat de 1516. D'après cet acte, le roi était « tenu de présenter et nommer » au saint-siège, dans les six mois « un grave ou scientifique maître ou licencié en théologie, ou docteur ou licencié en tous ou l'un des droits ». Le pape donnait l'institution canonique, mais il se réservait le droit de la refuser si le candidat désigné ne lui paraissait pas « tellement qualifié ». Trois mois devaient ensuite être laissés au roi pour faire un nouveau choix. Passé ce délai, ou le nouveau choix ne valant pas mieux que le précédent, le droit de nomination revenait au pape aussi bien que dans le cas du décès de l'évêque titulaire en cour romaine. Le saint-siège eût bien voulu que le concordat de 1801 renvoyât simplement à ces clauses si précises du concordat de 1516. Bonaparte s'y refusa. A force de ténacité et de menaces, il se fit reconnaître sans aucune limitation ce droit de nomination que Rome ne concède guère qu'aux gouvernements officiellement catholiques et qu'elle venait de refuser aux souverains d'Angleterre, de Russie et de Prusse. Il l'obtint bien qu'il eût refusé de faire du catholicisme la religion de l'État et qu'il fût imprudent de la part de l'Église de concéder un pouvoir d'une telle importance à un gouvernement électif où l'intrigue et le hasard peuvent porter au premier rang les pires ennemis de l'Église. Le pape qui cédait à la force sauvegarda, comme il put, devant sa conscience, le présent en faisant mention dans le préambule du catholicisme personnel des consuls et l'avenir par l'art. 17. Il est vrai aussi qu'il pensait, fort des saints canons, du concordat de 1516 et de toutes les conventions analogues, que le droit de nomination concédé ne dépassait pas le droit de désignation et que, en se réservant l'institution canonique, le pape se réservait le droit de refuser le candidat désigné et en fin de compte faisait « l'évêque et le pasteur ». Cette interprétation n'a pas toujours été celle du gouvernement français qui lui a opposé la théorie gallicane du pape « collateur forcé ». Cf. le *Livre blanc pontifical sur les affaires de France*, 1906, c. VII, et documents. Quoi qu'il en soit, Pie VII ne tarda pas à sentir les inconvénients de ce partage des pouvoirs : s'il y trouva un moyen de faire échec à Napoléon, il y trouva aussi une source d'amertume. De 1814 à la fin du second Empire, il n'y eut pas cependant de sérieux conflits sur ce point entre le saint-siège et le gouvernement français. Mais les conflits surgirent de nouveau vers la fin du second Empire, et quand survint le 4 septembre, deux sièges épiscopaux étaient vacants depuis de longs mois, Pie IX refusant d'agréer les candidats obstinément maintenus par Napoléon III. Pour éviter le retour de semblables inconvénients, le gouvernement de M. Thiers inaugura le système de « l'entente préalable », maintenu jusqu'à l'avènement du ministère Combes (juin 1902), qui prétendit faire revivre la doctrine du pape « collateur forcé » et nommer d'une façon définitive les évêques de son choix, non seulement sans tenter l'entente préalable, mais sans s'inquiéter du ju-

gement de Rome. Il faut remarquer encore que si Bonaparte devait pourvoir, pour la première fois, aux sièges épiscopaux dans les trois mois, aucun délai ne lui était fixé pour l'avenir. Combien donc se trompera le conseil ecclésiastique de 1811, lorsqu'il proposera d'enfermer le droit pontifical d'institution dans un délai, sous le prétexte d'établir l'égalité entre le pape et l'empereur.

Les art. 6 et 7 imposent aux évêques entre les mains du premier consul, aux « ecclésiastiques du second ordre entre les mains des autorités civiles désignées par le gouvernement, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement ». La Révolution avait eu la manie des serments, surtout vis-à-vis des prêtres; depuis le Consulat, un arrêté du 7 nivôse an VIII et une loi du 21 (28 décembre 1799 et 11 janvier 1800) avaient imposé à tous les ministres du culte la promesse de « fidélité à la constitution ». Ce serment, comme les autres, les constitutionnels l'avaient prêté et dans une Déclaration de leur concile national, datée du 4 juillet, on lisait : « Tout gouvernement a le droit d'exiger des ministres du culte la garantie de leur fidélité. » Mais autour de ce serment qui pouvait bien englober des lois contraires au dogme et à la discipline de l'Église, les prêtres réfractaires s'étaient divisés. Cf. A. Mathiez, *Les divisions du clergé réfractaire,* dans *La Révolution française,* t. XXXIX, p. 113-115. Aussi Bonaparte eût-il bien voulu l'imposer par le concordat; Consalvi le repoussa. Il ne voulut davantage d'aucune formule impliquant fidélité aux lois et non simplement au gouvernement. L'on était revenu alors à l'antique formule malgré ses inconvénients. Au reste, dès le premier Empire, le serment tombait en désuétude pour les « ecclésiastiques de second ordre ». Quant aux évêques, la 3e République les en a dispensés, ne demandant plus aucun serment politique, en vertu du décret du 5 septembre 1870. Dans l'intervalle, la formule varia. La monarchie de juillet eut la sienne; le second Empire en eut une autre jusqu'au 25 novembre 1855, moment où il revint au texte du concordat.

L'article 8 prescrit de prier « à la fin de l'office divin » pour la République et les consuls, comme autrefois l'on priait pour le roi.

Les articles 9 et 10, après l'article 7, traitent des paroisses et des curés. « Les évêques, dit l'art. 9, feront une nouvelle circonscription des paroisses qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement. » Comme pour les diocèses, la nouvelle circonscription devait se faire par réduction — et de concert entre le gouvernement et l'autorité ecclésiastique compétente, ici l'évêque, qui a cependant le premier rôle. Il va sans dire que le concours du gouvernement ne pouvait être nécessaire que pour la fixation des limites temporelles : le Saint-Siège en fit la réserve expresse. D'autre part, l'art. 10 : « Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement, » abolit tous les droits de patronage qui existaient avant 1790. Il n'y a plus « ni collateurs, ni présentateurs », disait le 1er projet. Par une profonde innovation tout pouvoir de nomination est donné à l'évêque, mais avec la restriction de l'agrément du gouvernement qui n'avait pas osé s'attribuer directement le droit de patronage.

L'article 11 : « Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, » avait été introduit sur la demande du saint-siège, après bien des difficultés. Mais le gouvernement avait limité autant que possible sa concession. Alors que les diocèses devaient être fort étendus, il spécifia qu'il n'y aurait qu'un séminaire, comme un seul chapitre; qu'il pourrait ne les doter ni l'un ni l'autre, et il refusa de reconnaitre dans le concordat aux fidèles le droit de les doter.

Les articles 12-15 règlent la question des édifices consacrés au culte et des biens ecclésiastiques. « Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront mises à la disposition des évêques » (art. 12). Pendant la période de « déchristianisation », c'est-à-dire principalement avec le culte de la Raison, à Paris et en province, la plupart des églises avaient été fermées. La loi du 11 prairial an III (30 mai 1795), que confirmera un arrêté du 7 nivôse an VIII (28 décembre 1799), avait remis les églises à la disposition « des communes qui en étaient en possession au premier jour de l'an II », pour les exercices de leur culte, sans distinction. Le concordat remet donc tous les lieux de culte non aliénés à la disposition, non des communes, mais des évêques, reconnus par le concordat. L'État (ou le département et les communes auxquels il a pu l'abandonner) garde la propriété des édifices, mais les catholiques en ont le plein usage, illimité, et seuls.

La question des biens ecclésiastiques était plus complexe et non moins importante. L'Église a besoin d'un revenu et Bonaparte ne peut songer à lui rendre ses biens. Trop de lois, la Constitution de l'an VIII elle-même, les garantissent aux acquéreurs; d'ailleurs, reprendre ces biens, « non seulement ce serait un vol semblable à l'autre puisque les acquéreurs ont payé » (Taine), mais pour Bonaparte, ce serait tuer sa popularité et sa fortune; les racheter, l'État ruiné ne le peut. D'autre part, Talleyrand a beau prétendre que « les établissements ecclésiastiques n'ont jamais été et ne sauraient être propriétaires », la plupart des Français voient encore dans l'Église la vraie propriétaire de biens qui « étaient à elle, sans dommage pour personne, par le titre de propriété le plus légal et le plus légitime, par la volonté dernière des millions de morts, ses fondateurs et bienfaiteurs ». De là, un malaise qui pèse sur toutes les transactions, puisque l'on compte 1 200 000 acquéreurs de biens nationaux, biens d'église en majeure partie. Il n'y a qu'une solution possible — les acquéreurs en question, l'État et Bonaparte s'en trouveront également bien — c'est d'obtenir du chef de l'Église une renonciation aux domaines ecclésiastiques. Aussi Bonaparte fait-il de cette renonciation une condition de la première heure et *sine qua non.* Pie VII ne discuta guère que la formule. Les premiers projets français portaient que le pape ratifiait au nom de l'Église l'aliénation faite et consommée des biens ecclésiastiques dits nationaux. Il repoussa cette formule qui pouvait faire douter du droit de l'Église de posséder des biens-fonds. L'on adopta cette autre qui devint l'article 13 du concordat : « Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeurent incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause. » Le pape reconnaissait ainsi l'incommutabilité des nouveaux droits de propriété; il ne la présentait, il est vrai, que comme une conséquence de l'engagement de ne pas troubler les acquéreurs; mais la formule importait peu. Contre cette concession, Pie VII a demandé au premier consul de constituer une dotation à l'Église : 1° avec les biens ecclésiastiques non aliénés; 2° avec des biens-fonds; 3° en assurant aux fidèles le droit de faire des fondations en biens-fonds ou autrement. Bonaparte paraît d'abord se prêter à ce désir; mais il ne veut pas d'un clergé propriétaire foncier; ce clergé « aurait trop d'influence locale; il doit être et rester toujours un simple fonctionnaire, un travailleur à gages ». Il revient donc simplement au système du décret du 2 novembre 1789 d'un clergé salarié; il refuse la restitution des biens non aliénés, étendant à l'État la dispense de l'article 13, ainsi que la dotation en biens-fonds, et s'il admet la

possibilité de fondations, c'est d'une façon très vague, avec l'arrière-pensée d'en régler la nature et les formes. Il se refuse même à préciser le chiffre et le nombre des traitements : il prétend la chose impossible avant toute organisation, bien qu'à Verceil il ait été moins réservé; enfin, il ne s'engage que vis-à-vis des évêques et des curés. Ainsi naquirent l'article 14 : « Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle, » et l'article 15 : « Le gouvernement prendra également des mesures pour que les catholiques français puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises des fondations. » Sur toute cette question, cf. Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne,* in-8°, Paris, 1891, t. I.

Art. 16. Sa Sainteté reconnaît dans le premier consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait près d'elle l'ancien gouvernement.

Voici le détail de ces prérogatives d'après Boulay de la Meurthe : « la principale est d'avoir des cardinaux; il faut aussi mentionner le droit pour le gouvernement français d'avoir à Rome un cardinal-protecteur, un auditeur de Rote, un ambassadeur avec des préséances, une juridiction et l'exclusive dans le conclave, des établissements, une académie des arts et une poste particulière. » *Documents,* t. III, p. 758.

L'article 17 prévoit le cas où « quelqu'un des successeurs du premier consul actuel ne serait pas catholique »; alors, les droits et prérogatives mentionnés et la nomination aux évêchés « seront réglés par rapport à lui, par une nouvelle convention ». C'était une mesure de prudence insuffisante. Mais Pie VII ne pouvait prévoir le régime parlementaire avec ses Chambres souveraines et ses ministères responsables qui devaient non seulement n'être pas toujours catholiques, mais même être parfois anticatholiques.

Le concordat ne parle ni des constitutionnels, et l'on a vu pourquoi, ni des prêtres mariés ou ayant renoncé manifestement à leur état : les uns et les autres seront l'objet d'un bref, ni des congrégations religieuses dont le contre-projet romain du 12 mai faisait mention, mais Bonaparte avait écarté la question.

Le concordat impliquait la reconnaissance de la République par le pape et la paix entre le pape et la France et successivement les garnisons françaises évacueront les villes pontificales qu'elles occupaient encore. La convention du 26 messidor rentre donc dans la série des traités politiques signés par la France en 1801.

La joie du pape fut vive, a raconté Cacault, en recevant cette convention. Il n'avait obtenu cependant de vraie satisfaction sur aucun point; il avait dû céder sur tous. Mais il avait compris que le moment était mal choisi pour être intransigeant; puis c'étaient bien des avantages réels qu'une situation officielle rendue à l'Église en France, que « la destruction du régime politico-religieux qu'avait établi la Révolution, la fin du schisme, et le droit d'instituer les évêques rendu au pape » (Aulard). Quant à Bonaparte, on peut lui appliquer, à propos de tout le concordat, ce que Taine dit de lui à propos des articles 13-15 : « Personne ne s'entend mieux que Napoléon à faire de bons marchés, c'est-à-dire à donner peu pour recevoir beaucoup. »

III. MESURES COMPLÉMENTAIRES NÉGOCIÉES AVEC ROME. — Le concordat ne finissait rien. En dehors des ratifications nécessaires à tout traité, il restait au pape à obtenir la démission des évêques légitimes, à régler la question des constitutionnels, à réconcilier les prêtres mariés ou notoirement démissionnaires, à fixer la nouvelle circonscription des diocèses, les nouveaux titulaires, toutes choses qui exigeaient plus ou moins l'entente avec le premier consul et supposaient l'envoi en France d'un légat *a latere*. A Bonaparte il restait à faire accepter le concordat par les assemblées, avant de le promulguer, et à fixer le règlement de police prévu par l'art. 1er. Toutes ces questions n'auront leur solution officielle qu'en commun (avril 1802); sur plus d'une il y aura des conflits entre Paris et Rome, et le pape se verra obligé encore à bien des concessions. C'est que Bonaparte ne voulait présenter au suffrage des assemblées qu'une organisation religieuse définitive, sauvegardant ce que les gallicans appelaient « les droits de l'État », tant il craignait leur hostilité vis-à-vis de Rome et même du christianisme!

1° *Les ratifications.* — Le concordat signé, Bonaparte avait fait ajouter cette clause : « Les ratifications seront échangées à Paris dans l'espace de quarante jours. » Elles ne le furent que le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801). Avant de ratifier l'œuvre de Consalvi, le pape la soumit au jugement de la petite, puis de la grande Congrégation et même de tout le Sacré-Collège, moins Maury relégué dans son évêché de Montefiascone. Deux articles seulement furent discutés par le Sacré-Collège, le 1er et le 13e. Finalement le 1er fut accepté par 18 voix contre 11 et le 13e par 22 contre 7. Le 15 août, Pie VII ratifiait donc la convention. Suivant la coutume, cette convention devait être insérée dans une bulle rendue publique. Pie VII la donna le 15 août. C'est la bulle *Ecclesia Christi,* mais elle ne sera publiée qu'en avril 1802 par Caprara. Son texte avait été l'objet de négociations parallèles à celles du concordat. Mais en attendant cette ratification solennelle, Bonaparte en demanda « une petite ». Pie VII la donna également le 15 août. C'était une ratification sans réserve. Il en avait fait parvenir à Spina une seconde qui contenait des réserves, mais Spina crut nécessaire de choisir la première. Bonaparte ne donna la sienne que le 21 fructidor an IX (8 septembre 1801). L'échange se fit à Paris le 10 septembre. Spina agissait alors de nouveau au nom du pape; Consalvi avait quitté Paris le 25 juillet et le légat n'était pas arrivé.

2° *La démission des évêques légitimes.* — Le pape avait à obtenir la démission, totale ou partielle, des évêques légitimes, non seulement de l'ancienne France, mais des pays annexés, Avignon et Comtat-Venaissin, Nice et la Savoie, Genève, Porrentruy et partie de l'évêché de Bâle, Belgique, déjà soumis à la loi du 7 vendémiaire, et rive gauche du Rhin acquise depuis le 9 février 1801. Cet empire constituait 159 diocèses dont 95 seulement avaient un titulaire. Après l'échange des ratifications, le pape adresse à ces 95 évêques, mais plus spécialement aux Français, le bref *Tam multa,* daté du 15 août comme la bulle *Ecclesia Christi,* avec une lettre individuelle d'un modèle uniforme, pour leur demander leur démission : ainsi s'exécutait l'article 3 du concordat. Le bref reçu, les évêques avaient dix jours pour répondre; passé ce délai, ils seraient considérés comme refusants; le pape voulait par là les empêcher de se concerter; il n'y réussit qu'imparfaitement. Sur les 135 sièges épiscopaux de l'ancienne France (un 136e, Moulins, avait un titulaire nommé, alors à Londres, des Gallois de la Tour, mais n'était pas encore érigé canoniquement) 53 avaient cessé d'être occupés. Des 82 évêques restants, 6, Alais, Angers, Mâcon, Marseille, Saint-Papoul et Senlis n'étaient jamais sortis de France; 5 y étaient rentrés depuis le régime de la séparation : c'étaient Nimes, Saint-Claude, Saint-Malo, Vaison et Vienne; tous les 11 donnèrent immédiatement leur démission (septembre 1801). Les évêques du dehors se divisèrent : 36 refusèrent leur démission plutôt par fidélité à la royauté que par raison religieuse. Les refus vinrent surtout d'Allemagne, 19/35 et d'Angleterre, 13/18. Les évêques émigrés en Allemagne subissaient l'influence de Louis XVIII, réfugié d'abord à Mitau, et depuis janvier 1801, à Varsovie. Il agissait sur eux par l'intermédiaire de Talleyrand-Périgord, arche-

vêque de Reims, d'Asseline évêque de Boulogne, de Montmorency, évêque de Metz, et aussi de La Fare, évêque de Nancy. La résistance des évêques était le suprême moyen sur lequel comptait Louis XVIII pour faire échouer le concordat. Au cas où la majeure partie des évêques suivrait son impulsion, il publierait une protestation qu'il avait préparée et que, ses espérances étant trompées, il tint secrète pour ne point provoquer de schisme. Cf. E. Daudet, *loc. cit.* Les prélats anglais subissaient, par l'intermédiaire de Dillon, archevêque de Narbonne, l'influence du comte d'Artois alors à Édimbourg. Il y eut ainsi 46 démissions et 36 refus. 38 évêques signèrent cependant les *Réclamations* de 1803 : aux 36 s'étaient ajoutés les évêques de Rieux et de Tarbes, démissionnaires en 1801. Quant aux évêques des pays annexés, 13 alors sur 24 diocèses, 12 d'entre eux donnèrent la démission demandée; un seul la refusa, l'évêque de Liège. « En résumé, conclut M. Boulay de la Meurthe à qui appartiennent les chiffres donnés, pour les 95 diocèses pourvus de titulaires, il y a eu 58 démissions et 37 refus. » De l'opposition de quelques évêques français non démissionnaires au concordat naquit le schisme des anticoncordataires ou de la Petite-Église. Voir ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1372-1375.

3° *La démission des évêques constitutionnels.* — La loi de 1790 avait établi un évêché par département, c'est-à-dire 83. Les constitutionnels ajoutèrent d'eux-mêmes 4 évêchés dans les pays annexés, Avignon, Chambéry, Nice et Bâle, et 11 aux colonies; mais de ces 15, 4 seulement avaient eu des titulaires. Sur les 87 diocèses effectifs, 59 seulement étaient pourvus de titulaires en 1801; les 28 autres étaient vacants par mort, translation, abandon ou mariage. Or, ces 59 évêques, s'ils sont « pauvres en sectateurs » et même abandonnés de beaucoup de leurs prêtres qui se soumettaient à Rome, constituent cependant un groupe redoutable. Ils répondent, en effet, à la conception que les politiques se font alors d'une Église purement nationale, d'un clergé docile à toutes les lois et dévoué aux principes de la Révolution. Qu'ils se tournent contre le concordat, et ils grouperont autour d'eux cette opposition anticatholique des assemblées qui inquiète déjà Bonaparte : le concordat échouera et la puissance du premier consul lui-même sera atteinte. D'ailleurs ils s'agitent beaucoup. Ils ont tenu en mai 1801 à Paris une assemblée métropolitaine; le 29 juin, 34 d'entre eux ont ouvert à Paris encore un « concile national », auquel ils ont convié les clergés étrangers, voulant les prendre comme juges entre eux et le pape. Tous savent les négociations du concordat, et depuis janvier l'un d'eux, Grégoire, en a appris les dispositions générales du premier consul. Ils sont naturellement hostiles au rapprochement avec Rome et leur concile n'a d'autre but que d'aviser au moyen de le faire échouer et d'assurer la réorganisation de l'Église de France par eux et en dehors du pape. Bonaparte les laisse agir, parce qu'ils lui servent de menace vis-à-vis de Consalvi. Ils ont d'ailleurs auprès de lui deux puissants protecteurs, Joseph Bonaparte et Talleyrand; enfin lui-même a vu le péril : pour la paix religieuse et pour son propre intérêt, il leur facilitera le plus possible la rentrée dans l'unité, en attendant qu'il leur ouvre les rangs de son épiscopat. Comme beaucoup sont restés à Paris après le 16 août, il les voit, leur explique le concordat et évidemment leur fait des promesses. Il laisse huit d'entre eux dont Le Coz et Grégoire lui adresser le 10 fructidor an IX (28 août 1801) des *Observations des membres du concile sur le traité avec Rome*, portant sur la réduction des sièges épiscopaux, sur la suppression de l'élection et l'institution rendue au pape au lieu de la confirmation par le métropolitain et sur les prétentions exagérées de Rome. Il insiste auprès de Consalvi pour que Rome, qui les a écartés du concordat, n'exige d'eux aucune rétractation, la simple adhésion au concordat affirmée par la démission donnée impliquant l'abandon de la Constitution civile. Le premier consul et, dans une entrevue du 22 juillet, les trois négociateurs français essaient d'arracher une promesse en ce sens à Consalvi, mais il ne peut que promettre de faire appel à l'indulgence du pape, seul juge. En tout cas, Bonaparte et Talleyrand exigent, sous peine de rupture, que le pape n'emploie vis-à-vis des prélats dans le bref qu'il doit leur adresser, aucune expression blessante. Ce bref *Post multos labores*, daté du 15 août est adressé à Spina, il est ainsi « indirect ». Par l'intermédiaire de Spina, le pape exhorte ces archevêques et ces évêques qui « occupent leurs sièges sans l'institution du Siège apostolique » : 1° à donner leur démission; 2° à rentrer dans l'unité par un acte de soumission dont il ne parle qu'en termes vagues, mais qui doit être la signature de cette rétractation écrite, dont la formule non destinée à la publicité était jointe au bref : *Ego N. N. qui archiepiscopalem seu episcopalem sedem N. N. absque apostolicæ sedis institutione occupavi, profiteor obedientiam et submissionem romano pontifici, atque declaro judiciis sedis apostolicæ super ecclesiasticis Galliarum negotiis emanatis sincero et obsequenti animo adhærere ac plane subjectum esse atque supradictam sedem archiepiscopalem seu episcopalem N. N. ex nunc dimitto. In quorum fidem, etc. Ego*, etc. Loin de contenir des expressions humiliantes, le bref donnait aux constitutionnels le titre d'évêques. Pie VII avait même envoyé à Spina un double modèle de bref direct, c'est-à-dire adressé aux prélats; mais le gouvernement, tout en n'approuvant pas la demande de rétractation, s'était contenté du bref indirect. Spina le communiqua donc aux intéressés après l'échange des ratifications, exceptant toutefois les évêques de l'ancien clergé devenus schismatiques, 3 alors. Le bref irrita les prélats, par sa forme indirecte : ils avaient la prétention d'être traités en évêques authentiques, et par la rétractation demandée : ils avaient la prétention de n'être pas schismatiques. Dans des *Observations* du 3 octobre 1801 (11 vendémiaire an X) et adressées au gouvernement, Grégoire : 1° affecte de repousser le bref comme non avenu, parce qu'il n'a pas l'*exequatur* du gouvernement; 2° proteste contre la façon différente du pape de traiter les évêques émigrés et « un clergé dont le courage inaltérable a maintenu en France le culte catholique »; 3° proteste contre la rétractation qui est exigée des constitutionnels et l'absolution qui leur est supposée nécessaire, comme s'ils étaient hors de l'unité de l'Église et coupables, eux qui sont restés fidèles aux traditions de la primitive Église, de l'Église gallicane et aux lois de leur patrie. Que le pape se contente de leur démission et de la déclaration qu'ils professent la religion catholique, apostolique et romaine.

Ils ne refusèrent donc pas leur démission. A la nouvelle de la conclusion du concordat ils avaient décidé, au concile, sur la proposition de Moyse, intrus du Jura, de la donner en masse; quand elle leur fut demandée, les 59 la donnèrent tous, en effet : « c'était évidemment une des conditions de la promesse que le premier consul avait faite de nommer quelques-uns d'entre eux aux nouveaux sièges » (Aulard). Ils ne différèrent que sur la façon de la concevoir. Comme autorité spirituelle compétente, les uns prirent le pape, les autres, avec Grégoire, le métropolitain « de qui ils avaient reçu et dû recevoir l'institution canonique », se contentant dans ce cas d'avertir le pape. Ils prétendirent toutefois exercer leurs fonctions jusqu'à la prise de possession des nouveaux titulaires. Mais de rétractation ils ne voulurent pas entendre parler, se sentant soutenus par le parti de la Révolution et par le premier consul, dont la thèse n'avait point varié. Le conseiller d'État Portalis, qu'un arrêté du 15 vendémiaire an X (7 octobre 1801) venait de charger des cultes, leur fournit le thème

de leurs lettres au pape : tous devaient affirmer qu'ils donnaient librement leur démission et, en guise de rétractation, dire qu'obéissants et soumis vis-à-vis du successeur de Pierre, ils adhéraient « à la convention relative aux affaires ecclésiastiques de France et aux principes que le pape et le gouvernement y avaient consacrés. » Cette lettre, que quelques-uns rendirent encore moins expressive, ne satisfit pas le pape, et si le schisme allait s'éteindre par la démission de ses chefs, aucun d'eux ne sollicitait le pardon nécessaire. La question de la rétractation devait se retrouver entière au moment des nominations épiscopales. Des évêques constitutionnels qui avaient abandonné leurs sièges, 5 envoyèrent alors leur démission, dont Charrier de la Roche, ex-évêque de la Seine-Inférieure, qui joindra une rétractation formelle, et Montault des Isles, ex-évêque de la Vienne, qui, démissionnaire en octobre 1801, fera lui aussi une rétractation formelle, mais en mars 1802.

4° *Mission d'un légat « a latere »*. — L'envoi d'un légat, muni des pouvoirs mêmes du pape, était nécessaire pour régler toutes les questions de conscience ou de discipline soulevées, donner les dispenses voulues, réconcilier avec l'Église les ecclésiastiques mariés, par exemple, et même les constitutionnels, pourvoir à l'administration des diocèses, fixer la nouvelle circonscription, etc. Dès les premières négociations, Bonaparte avait demandé l'envoi d'un légat de cette importance et même en avait fait un article du 3e projet; Rome n'avait pu que consentir. Le concordat signé on s'occupa de la personne : Rome eût préféré Spina, Spina désignait le duc Braschi, Bonaparte demanda et obtint le cardinal Caprara, évêque d'Iesi dans la Marche, vieillard de 68 ans, « un peu mou, facile à impressionner, accessible aux flatteries et aux séductions » (Debidour), qui avait été nonce auprès de Joseph II en 1783 et qui avait déjà donné là des preuves de faiblesse. Ce caractère, Bonaparte voulait l'exploiter. Le pape céda; il prit cependant ses précautions. Il eût voulu laisser à côté du légat Spina et Caselli, mais Bonaparte et même Caprara, dès qu'il fut arrivé, insistèrent pour leur rappel. En octobre, Spina rentrait à Rome rapportant le corps de Pie VI; il allait être nommé cardinal, ainsi que Caselli, puis archevêque de Gênes. Pie VII restreignit du moins les facultés accordées à Caprara : divers pouvoirs dont il usera ne lui seront accordés que plus tard sur sa demande ou sur la demande du gouvernement français. Nommé solennellement au consistoire du 24 août et par la bulle *Dextera altissimi* également du 24 août, Consalvi partit de Rome le 5 septembre et arriva à Paris le 4 octobre. Après hésitation, le pape lui avait aussi confié les pouvoirs de nonce. Plus tard, après que la Consulte de Lyon eut réglé les affaires religieuses dans la République cisalpine, Bonaparte demanda et obtint que Caprara, nommé archevêque de Milan, eût les mêmes pouvoirs qu'en France dans la Cisalpine. Cependant il n'exerça pas librement ses pouvoirs en France. Cet exercice fut subordonné, en vertu des précédents, à une autorisation du pouvoir civil, cette autorisation à l'enregistrement de la bulle de nomination en Conseil d'État, à la prestation d'un serment, etc., en un mot à la reconnaissance officielle du légat, et cette reconnaissance elle-même ne devait être que le premier acte de la promulgation du concordat, retardée jusqu'en avril 1802 par les combinaisons du premier consul. Il fallut donc bien laisser Caprara user de ses pouvoirs avant toutes ces obligations remplies. Enfin, le 8 avril, le concordat étant devenu loi d'État, fut rendu le décret consulaire autorisant la mission du légat aux conditions susdites; le 9, il était reçu par les consuls en audience solennelle et prêtait le serment; le même jour, paraissaient au *Moniteur* et au *Bulletin des lois* la bulle *Dextera altissimi*, le décret du 8 avril et le procès-verbal de la prestation du serment. L'affaire du serment fut grave. Le gouvernement avait exigé un serment en vertu des précédents; Pie VII avait autorisé Caprara à le prêter, à la condition que ce serment ne portât ni sur les lois de la République, ni sur les libertés de l'Église gallicane. Or, le serment qu'il prêta en langue latine parut au *Moniteur* du 20 germinal (10 avril), singulièrement altéré. Caprara avait dit : *servaturum statuta et consuetudines Reipublicæ et nunquam jurisdictioni ac juribus gubernii derogaturum*. Le *Moniteur*, évidemment pour flatter les antiromains du temps, lui fait dire : *constitutionem, leges, statuta et consuetudines Reipublicæ nec ullo modo gubernii Reipublicæ auctoritati et jurisdictioni, juribus, libertatibus et privilegiis Ecclesiæ gallicanæ derogaturum*. Caprara ne protesta pas, mais ce ne fut pas sa plus grande faiblesse.

5° *Nouvelle circonscription des diocèses*. — L'article 2 du concordat supposait une nouvelle division des diocèses qui devait être faite par le pape de concert avec le gouvernement français. Après avoir varié, le gouvernement adopta enfin le chiffre de 10 métropoles et de 50 évêchés. Rome trouvait que c'était peu; il s'agissait, en effet, de la France de 1801. Les constitutionnels auraient voulu le maintien de la division de 1790, et dans les *Observations* du 28 août, Grégoire protesta, au nom des siens, contre la réduction des diocèses. La bulle pontificale qui devait sanctionner le nouvel état de choses ne parut que le 29 novembre 1801. Elle était théoriquement subordonnée à la démission des évêques titulaires; or, leurs réponses n'étaient pas toutes arrivées à Rome pour la fin d'octobre. Bonaparte s'irrita vivement de ce retard : il eut voulu promulguer, affirmait-il, le concordat au jour anniversaire du 18 brumaire. Pressé, Pie VII, se fondant sur la présomption que tous les évêques ont dû recevoir le bref *Tam multa* et que le délai de dix jours est écoulé, crut pouvoir envoyer la bulle de circonscription, trop tard, il est vrai, pour être publiée au 18 brumaire, mais avant toutes les réponses reçues. Ce fut la bulle *Qui Christi Domini*. Caprara était chargé de l'exécuter et de régler toutes les questions soulevées. Cette bulle, avec le décret exécutorial où Caprara fut obligé sur plus d'un point de sacrifier aux prétentions gallicanes de Portalis, ne furent publiés régulièrement qu'après une autorisation rendue au Conseil d'État le 19 avril 1802. Le gouvernement, en vue de l'expédition de Saint-Domingue, avait demandé et obtenu avec la bulle de circonscription un bref donnant au légat le pouvoir d'ériger des évêchés dans les colonies françaises des Indes occidentales, mais la chose fut ajournée. En tous cas, au lieu des 24 métropoles et des 124 évêchés dont relevait la France de 1789 (cf. Brette, *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux de 1789*, 3 in-8°, Paris, 1894-1904); des 26 métropoles et des 133 évêchés dont relevait la France de 1801, il n'y a plus que ces 10 métropoles avec ces 50 évêchés : *Paris* avec Troyes, Amiens, Soissons, Arras, Cambrai, Versailles, Meaux, Orléans; *Malines* avec Namur, Tournai, Aix-la-Chapelle, Trèves, Gand, Liége, Mayence; *Besançon* avec Autun, Metz, Strasbourg, Nancy, Dijon; *Lyon* avec Mende, Grenoble, Valence, Chambéry; *Aix* avec Nice, Avignon, Ajaccio, Digne; *Toulouse* avec Cahors, Montpellier, Carcassonne, Agen, Bayonne; *Bordeaux* avec Poitiers, La Rochelle, Angoulême; *Bourges* avec Clermont, Saint-Flour, Limoges; *Tours* avec Le Mans, Angers, Nantes, Rennes, Vannes, Saint-Brieuc, Quimper; *Rouen* avec Coutances, Bayeux, Séez, Évreux.

6° *Le nouvel épiscopat*. — Le premier consul tenait du concordat le droit de désigner des candidats à l'institution épiscopale donnée par le pape. Il désigna 16 anciens évêques, 12 prélats constitutionnels et 32 ecclésiastiques de second ordre dont pas un assermenté. Le nouvel archevêque de Paris, de Belloy, ancien évêque de Marseille et alors doyen d'âge de l'épiscopat

français, fut nommé le premier et seul par un décret du 18 germinal an X (8 avril 1802). 44 autres furent nommés le 19 germinal, mais 5, dont M. Émery, refusèrent; sur les 39 acceptants il y avait 10 constitutionnels : 2 archevêques, Le Coz (Besançon) et Primat (Toulouse), et 8 évêques, Belmas (Cambrai), Charrier de la Roche (Versailles), Lacombe (Angoulême), Leblanc de Beaulieu (Soissons), Montault des Isles (Angers), Périer (Avignon), Reymond (Dijon) et Saurine (Strasbourg). Les 20 autres nommés après Pâques comprirent 2 constitutionnels : Berdolet nommé à Aix-la-Chapelle le 9 floréal (29 avril), et Bécherel à Valence, 16 messidor (5 juillet). Sauf Colonna d'Istria, évêque de Nice, alors à Rome, tous reçurent l'institution de Caprara. Afin d'abréger, disait-il, en réalité pour imposer les constitutionnels plus facilement, le premier consul avait demandé cette faculté pour le légat. Celui-ci l'avait reçue par le bref *Quoniam favente Deo* du 29 novembre 1801, mais sous la réserve qu'il ne l'exercerait qu'une fois, qu'il ferait les procès d'information canonique, qu'il demanderait la profession de foi de Pie IV et le serment dû aux papes (s'il le fallait avec les restrictions déjà consenties en Russie) et que dans les six mois les prélats solliciteraient de Rome des bulles de confirmation. Vis-à-vis des constitutionnels, il avait à suivre une règle spéciale.

Il était dans les plans de pacification religieuse de Bonaparte, de rappeler des constitutionnels à l'épiscopat, et Talleyrand lui représentait que, pour mieux dominer le clergé, il fallait empêcher son homogénéité. Dès le 20 juillet 1801 donc, le premier consul affirmait sa volonté à Consalvi, et depuis lors il tint bon malgré Bernier et Portalis qui jugeaient les constitutionnels discrédités, et malgré Rome qui rappelait les promesses de Verceil. Contre Rome il fit revivre le principe gallican du pape, « collateur forcé, » et Rome reconnut qu'en droit les constitutionnels pouvaient être nommés — exception faite cependant des chefs qui venaient encore de témoigner leur hostilité pendant leur concile, surtout de Grégoire — et à la condition qu'ils soient réconciliés avec l'Église. Caprara reçut même le pouvoir de les instituer si Bonaparte s'obstinait (20 novembre); mais leur réconciliation à presque tous étant encore à faire, ils devaient avant l'institution mériter l'absolution, en signant une lettre au pape où ils adhéreraient aux décisions de l'Église relatives aux affaires ecclésiastiques de France depuis 1790 et désavoueraient le concile national. *Instruction* du 1er décembre 1801. Préoccupé des négociations d'Amiens qui subissaient quelque arrêt, le premier consul laissa dormir la question au commencement de 1802; mais le 30 mars il posait une sorte d'ultimatum. Caprara devait accepter 10, puis 12 constitutionnels. Sur les 10 d'abord pourvus (9 avril), Montault venait de se réconcilier d'après la formule du 1er décembre et Charrier de la Roche, réconcilié plus tôt, ne fit aucune difficulté de la souscrire, mais les huit autres repoussèrent toute rétractation, se sachant appuyés par le premier consul. On était au jeudi-saint, 15 avril, et le premier consul voulait voir les constitutionnels à Notre-Dame le jour de Pâques, parmi les nouveaux évêques. Portalis et Bernier se portant médiateurs amenèrent les constitutionnels à souscrire une renonciation à la Constitution civile, qui d'ailleurs n'existait plus, avec une promesse d'obéissance au pape. Caprara accepta, à la condition que les élus feraient une rétractation verbale devant deux témoins, Bernier et Pancemont, évêques nommés d'Orléans et de Vannes : il remit à ces médiateurs des décrets d'absolution. Les intéressés comparurent devant Bernier seul le vendredi-saint, reçurent de lui leur décret d'absolution, puis furent soumis à l'information canonique et souscrivirent la profession de foi de Pie IV, et, quoi qu'il leur en coûtât, le serment du pontifical modifié; enfin ils furent institués dans les derniers jours d'avril. Berdolet et Bécherel nommés plus tard furent soumis aux mêmes obligations que Montault. Mais un scandale avait éclaté. Les huit qui avaient comparu devant Bernier se vantaient publiquement de n'avoir fait aucune rétractation, et quelques-uns même d'avoir jeté au feu le décret d'absolution. Puis, ils s'abstinrent de demander dans les six mois au pape les bulles de confirmation nécessaires. Berdolet et Bécherel firent de même. En 1803 et en 1804, quelques-uns de ces dix se décidèrent à faire quelque démarche, mais Rome les traitant en relaps ne leur répondit pas.

Ils ne se soumirent qu'en décembre 1804, pendant le séjour de Pie VII à Paris, encore fallut-il que le pape mît cette soumission au nombre des conditions de son voyage, qu'il se contentât de peu et que Portalis s'entremît surtout auprès de Le Coz. Enfin, le 17 juin 1805, cette affaire se terminait par l'arrivée des bulles de confirmation.

7° *Réconciliation des prêtres mariés.* — Désireuse de déchristianiser la France, la Convention avait, pour ainsi dire, mis une prime au mariage des prêtres. Des évêques et des prêtres constitutionnels, des religieux, 10000 dit un pamphlet, 2000 dit Grégoire, s'étaient ainsi mariés. Le gouvernement, qui reconnaissait la validité civile de ces mariages, voulut régler la question religieuse qu'ils soulevaient, aussi bien que la situation devant l'Église des ecclésiastiques ayant autrement, mais notoirement, renoncé à leur état. Cela « est moralement aussi indispensable, écrivait Talleyrand qui avait ses raisons, que l'est politiquement l'article relatif aux biens nationaux ». Assimilant prêtres mariés et prêtres notoirement sortis de leur état, le gouvernement demanda que, relevés de la loi du célibat, tous soient ramenés au rang de simples fidèles et que, s'ils étaient mariés, ils voient leurs mariages réhabilités — sous la condition de renoncer à tout exercice de leurs fonctions. Talleyrand voulut même faire de ces choses un article du concordat (projets 2-8). Le saint-siège accepta l'idée, mais avec deux réserves : 1° il ne serait question ni des évêques, ni des réguliers; 2° ces choses, étant du domaine de la conscience uniquement, ne seraient point insérées dans le concordat; elles feraient l'objet d'un bref envoyé de Rome en même temps que la bulle de ratification et dont l'exécution serait remise au légat. Ainsi fut convenu : mais, sur la demande du gouvernement, le bref devait n'être pas publié, n'imposer aucune pénitence publique et le légat devait pouvoir subdéléguer ses facultés aux évêques et ceux-ci aux curés. Donc, dans le bref *Etsi apostolici principatus,* adressé à Spina et daté du 15 août, Pie VII, déclarant s'inspirer du bref *Dudum* donné par Jules III le 8 mars 1554, et relatif aux prêtres anglais, autorisait son représentant à relever par lui-même ou par les évêques et curés qu'il déléguerait, sans autre condition qu'une pénitence évidemment privée, les ecclésiastiques en question, des censures encourues. Tous seraient ramenés à la communion laïque. Ceux qui étaient mariés pourraient revalider leur mariage en le célébrant suivant les règles du concile de Trente. Aucun autre cependant ne serait admis à contracter mariage. Ce ne fut point Spina, mais Caprara qui présida à l'exécution du bref, après en avoir modifié quelques termes jugés trop durs par le premier consul et s'être fait autoriser verbalement par le pouvoir civil à l'exécuter avant la promulgation du concordat.

IV. Articles organiques et loi du 18 germinal an X. — L'article premier du concordat autorisait le gouvernement à limiter la publicité du culte par « les règlements de police jugés nécessaires pour la tranquillité de l'État ». Ces règlements furent en réalité une véritable constitution donnée à l'Église de France, sans le pape, précisant, modifiant, violant même le concordat. L'idée d'un règlement de cette étendue appartient à Talleyrand qui eût voulu, au lieu d'un concordat, une réglementation générale des cultes, et qui, le concordat signé,

voyait là un moyen de revenir sur les concessions faites. Bonaparte eût donc bien voulu se faire reconnaître dans le concordat le droit général de réglementer. Le refus absolu de Consalvi ne l'arrêta pas cependant, et dès octobre il dictait à Portalis, qui le rédigeait immédiatement, le projet d'une réglementation générale du culte catholique et des cultes protestants. Ce devait être alors un acte de l'exécutif et, en ce qui concernait les catholiques, « un arrêté en exécution de la convention du 26 messidor an IX. » Mais bientôt Bonaparte faisait retoucher son projet par Portalis et arrêtait de faire des règlements sur les cultes une seule loi avec le concordat. Son but était de leur donner plus d'autorité et surtout d'obtenir plus facilement du Tribunat et du Corps législatif l'approbation du concordat. Dans ces assemblées, en effet, s'était formée, contre le premier consul et surtout contre ses projets religieux, une opposition assez puissante pour qu'il n'osât faire voter le concordat dans l'hiver 1801. Les règlements devaient prouver que l'État ne renonçait à aucun de ses droits, quel que soit le texte du concordat, et la juxtaposition des dispositions relatives aux catholiques et aux protestants, que le gouvernement restait fidèle au principe de l'égalité des cultes. Le concordat passerait ainsi à la faveur de règlements qui le défigureraient et qui, insérés dans une loi, deviendraient des articles organiques. Portalis termina son travail de revision vers la fin de mars. Les articles relatifs au culte catholique, inspirés par le désir de reprendre sur le pape le terrain cédé, de placer l'Église sous la dépendance de l'État et de faire d'elle plus tard un instrument de règne, font tous revivre, autant qu'il se pouvait alors, la doctrine du gallicanisme royal et parlementaire de l'indépendance du gouvernement dans le temporel, de son droit souverain de décision dans les questions mixtes et relativement au spirituel, culte, discipline ou dogme, de son droit d'intervention soit pour surveiller, soit pour décider, « le chef de l'État devenant une manière de pape rival du vrai pape. »

Les 77 articles organiques sont groupés en 3 titres. Le titre Ier traite en 8 articles *du régime de l'Église catholique dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'État.* Ces 8 articles sont nés de l'idée de la subordination de l'Église à l'État. Le pape, disent les art. 1 et 2, ne pourra communiquer avec les catholiques français, soit par « bulle, bref, décret... même ne concernant que des particuliers », soit par « nonce, légat, etc. », sans l'autorisation du gouvernement français. « Les décrets des synodes étrangers, même ceux des conciles généraux, dit l'art. 3, ne pourront être publiés en France qu'après examen et autorisation. » C'était donc l'État redevenu, comme autrefois, juge des croyances et de leur opportunité, sans avoir cette excuse des rois et parlements que les lois d'Église devenaient lois d'État. C'était aller contre la liberté à laquelle ont droit l'Église et le pape, chef de l'Église, et que reconnaissait sans restriction l'art. 1 du concordat. Ces mesures avaient été réclamées par les constitutionnels dans les *Observations* du 28 août 1801, et elles furent présentées aux assemblées par les rapporteurs soit comme « une précaution pour défendre l'indépendance du gouvernement et les libertés de l'Église gallicane contre les entreprises de la cour de Rome » (Siméon au Tribunat), soit comme une mesure d'ordre de la part de l'État : « L'Église, dit en effet Portalis, est juge des erreurs contraires à sa morale ou à ses dogmes; mais l'État a intérêt d'examiner la forme des décisions dogmatiques, d'en suspendre la publication, quand quelques raisons d'État l'exigent, de commander le silence sur des points dont la discussion pourront agiter trop violemment les esprits. » Cf. les art. 15, 20, 28 et 33 du *Syllabus*. L'art. 4 est un autre abus de pouvoir avec sa défense à « tout concile national, à toute assemblée délibérante d'avoir lieu sans la permission expresse du gouvernement ». Ainsi se trouvait subordonné au bon vouloir d'un gouvernement l'exercice, parfois nécessaire pour la direction d'une Église, d'un droit indiscutable. L'art. 6 rétablit contre les ministres du culte, en cas d'abus, l'appel devant le Conseil d'État, comme s'il appartenait de prononcer sur les actes du ministère sacerdotal à un tribunal purement administratif, peut-être hostile. D'ailleurs, des quatre catégories de délits indiquées, deux ne devaient pas relever d'un tribunal extraordinaire, étant de droit commun, c'est-à-dire « tout procédé qui, dans l'exercice du culte, pourrait compromettre l'honneur des citoyens »; et « la contravention aux lois et règlements de la République », quand le prêtre peut en conscience leur obéir; une autre « l'usurpation ou l'excès de pouvoir » eût supposé à tout le moins le jugement de l'autorité religieuse, seule compétente; une quatrième enfin, « l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, » n'avait de précis que l'intention.

Le titre II traite *des ministres*. On y trouve, avec la même volonté de se subordonner l'Église, des empiètements bien marqués de l'État sur le domaine spirituel. Une section I, art. 9-12, donne les *dispositions générales.* Comme ministres, seuls sont mentionnés les archevêques, les évêques et les curés; il n'est rien dit du pape. Et « tous établissements ecclésiastiques, en dehors des chapitres et des séminaires », étant « supprimés », « tout privilège portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale » étant « aboli », le relèvement des ordres religieux, sur lesquels le concordat s'était tu, est rendu impossible. « Le pape, dit à ce propos Portalis, avait autrefois, dans les ordres religieux, une milice qui lui prêtait obéissance, qui avait écrasé les vrais pasteurs et qui était toujours disposée à propager les doctrines ultramontaines. Nos lois ont licencié cette milice. » Somme toute, cette section Ire reproduit l'art. 20 du titre Ier de la Constitution civile, sauf qu'elle reconnaît avec l'art. 11 du concordat les chapitres et séminaires. Quant aux rapports des évêques et des curés, ils sont singulièrement définis. Les pouvoirs des évêques sont assimilés à ceux des curés et ils se bornent à « une autorité de direction »! Ce n'est pas une erreur de rédaction : Portalis justifie le terme par l'autorité de Fleury, *Institution du droit ecclésiastique,* part. I, c. XII. — La section II, art. 13-15, traite du rôle des *archevêques et métropolitains,* ce qui est bien un empiètement, et elle semble faire d'eux les gardiens suprêmes de la foi et de la discipline, ce qui est bien la doctrine des gallicans et des constitutionnels. — La section III en 10 articles (16-26) traite : 1° *des évêques*. Pour être évêque, il faut être Français, ce qui se comprend, avoir 30 ans, ce qui serait une disposition à la Joseph II, si elle n'était conforme au droit canon, et avoir été soumis à une enquête dans sa doctrine et dans ses mœurs, où juge en dernier ressort le conseiller d'État chargé des cultes, ce qui paraît singulier. Avant 1789, cette enquête était confiée au pape; elle eût dû ainsi lui revenir en vertu de l'art. 4 du concordat, sinon en vertu du bon sens. Mais au fond de tout cela se retrouve la doctrine gallicane du pape « collateur forcé ». Pour exercer ses fonctions, l'évêque doit avoir sa bulle d'institution validée en quelque sorte « par l'attache du gouvernement », et avoir prêté le serment prévu au concordat. La section traite : 2° *des vicaires-généraux,* dont est fixé le nombre; 3° *des séminaires.* L'art. 11 du concordat disait : « Les évêques pourront avoir un séminaire. » Ce droit est ici entouré de restrictions et d'obligations (art. 23-26), qui rappellent encore Joseph II. L'obligation la plus abusive est certainement celle imposée aux professeurs de souscrire et d'enseigner la Déclaration de 1682, condamnée par les papes, abandonnée par Louis XIV lui-même. « L'enseignement des séminaires, dit Portalis, comme celui de tous les établissements d'instruction publique, est sous l'inspection du magistrat politique... et les

maximes de 1682 ne peuvent être méconnues par aucun bon citoyen ». — La section IV parle des *curés*. Ce qui frappe davantage ici (art. 27-34), c'est, 1° le partage, fait par le premier consul de sa propre autorité, des prêtres ayant charge d'âmes en curés proprement dits, auxquels s'appliquent par conséquent les art. 10-14 du concordat, et desservants, titulaires de véritables paroisses, mais n'ayant droit ni à l'inamovibilité ecclésiastique (nommés par les évêques sans condition, ils sont révocables par eux (art. 63 et 31)), ni au salaire de l'État. Cette distinction, en effet, pouvait faciliter aux évêques l'administration des diocèses, mais elle s'explique surtout, on le verra, par un désir d'économie. Les desservants étaient de plus soumis, comme les vicaires, à la surveillance et à la direction des curés. Il est vrai que, dès le 21 thermidor an XI (9 août 1803), Portalis avertissait les évêques que ce droit de surveillance se réduisait à une visite annuelle du curé dans les succursales un jour qui ne soit, ni un dimanche, ni une fête chômée, comme l'avait dit le règlement du diocèse de Paris du 29 avril 1803. Pour les « curés » les articles organiques précisent ainsi l'obligation faite aux évêques par le concordat (art. 10) de ne choisir que des personnes « agréées par le gouvernement » : « Les évêques... ne manifesteront la nomination et ne donneront l'institution canonique qu'après que cette nomination aura été agréée par le premier consul; » 2° l'interdiction faite à tout ecclésiastique « même français, qui n'appartient à aucun diocèse », à tout religieux par conséquent, de remplir les fonctions propres à un curé. — La section V traite : 1° des *chapitres* (art. 35) : autorisés sans condition par le concordat, avec les séminaires (art. 11), ils ont ici besoin de l'autorisation du gouvernement « tant pour l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclésiastiques destinés à les former »; 2° *du gouvernement des diocèses pendant la vacance du siège.* D'après les lois canoniques, les pouvoirs des vicaires généraux prennent fin par la mort de l'évêque, l'administration du diocèse revient aux chapitres et à leurs délégués et à leur défaut seulement au métropolitain. D'après les articles organiques 36 et 37, les pouvoirs passent non au chapitre mais au métropolitain et les vicaires généraux continuent de plein droit leurs fonctions.

Le titre III traite du *culte* (art. 39-67). Il débute par une usurpation de pouvoir avec l'obligation imposée à tous les diocèses de n'avoir « qu'une liturgie et un catéchisme », « leur différence, suivant le tribun Siméon, semblant rompre l'unité de doctrine et de culte. » Le catéchisme en question parut en 1806; un décret du 4 avril le rendait exécutoire et le disait « approuvé par Son Éminence le cardinal légat ». Son objet réel se trouvait dans certaines réponses qui enseignaient la fidélité à l'empereur « sous peine de damnation ». Voir t. II, col. 1951-1953. Puis venaient les règles de police proprement dites, dont quelques-unes s'expliquent par les circonstances : 1° Il ne pourra y avoir de cérémonies hors des églises dans les villes où il existe des temples d'autres cultes (art. 45). Cette mesure fut mal accueillie des protestants comme des catholiques et, dès le 30 germinal an XI (30 avril 1803), une circulaire restreignait l'interdiction aux communes où il y avait une église consistoriale de 6 000 âmes. En pratique même « l'on plaça le titre consistorial dans les faubourgs, quoique l'on disposât d'un temple dans l'enceinte des villes ». 2° Le même temple ne pourra servir qu'au même culte (art. 46). Ainsi cesse définitivement la promiscuité où les cultes venaient de vivre. Il y eut cependant de nombreuses exceptions à la loi posée, dans le Bas-Rhin où catholiques et protestants avaient depuis longtemps le *simultaneum*, c'est-à-dire l'usage commun d'un même édifice. 3° On ne pourra ouvrir ni chapelles ni oratoires sans la permission du gouvernement (art. 44), mesure qui devait être utile contre les anticoncordataires. 4° Les ecclésiastiques, hors des temples, devront s'habiller « à la française et en noir » (art. 43); dans les cérémonies ils se serviront des ornements convenables à leur titre » (art. 42); cette dernière prescription s'explique par la présence en France de tant de prêtres démissionnaires; elle fut surtout appliquée aux anciens évêques constitutionnels, notamment en 1803. 5° L'interdiction de sonner les cloches, qui avait été si désagréable aux catholiques, était levée, un règlement devant être concerté dans chaque diocèse entre l'évêque et le préfet (art. 48). 6° Il est défendu aux curés d'attaquer en chaire un autre culte autorisé (art. 52). D'autres articles maintiennent le caractère laïque de l'état civil (art. 55), établi par le décret du 20 septembre 1792. Les curés ne donneront même la bénédiction nuptiale « qu'à ceux qui justifieront... avoir contracté mariage devant l'officier de l'état civil » (art. 54), obligation portant à l'Église qui a le droit propre et naturel de régler le mariage. Cf. art. 199 et 200 du code pénal. L'art. 56 est une autre concession faite à l'esprit républicain : il maintient en partie le calendrier républicain ou d'équinoxe pour le comput : celui-ci doit en user, mais on désignera les jours par les noms qu'ils avaient dans l'ancien calendrier. En revanche, l'art. 57 fixant au dimanche le repos des fonctionnaires supprimait avec le décadi, en faveur duquel le Directoire avait fait la persécution décadaire, le culte décadaire, abandonné depuis, sauf des fonctionnaires pour qui seul il était obligatoire depuis le 7 thermidor an VIII (26 juillet 1800).

Le titre IV traite, dans une section Ire, *de la circonscription des archevêchés et évêchés*, le nombre des nouveaux diocèses est fixé et le tableau dressé, dans une section IIe, *de la circonscription des paroisses*. Le concordat disait : « Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses, qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement » (art. 9). Il y est appliqué la distinction entre cures et desservants, entre paroisses où résident les curés et succursales où résident les desservants. Cf. art. 32. Et, détermine l'article organique 60, « il y aura au moins une paroisse dans chaque justice de paix », par canton par conséquent. Quant aux succursales, c'est de concert avec le préfet et sous réserve de l'autorisation gouvernementale que l'évêque en fixera immédiatement le nombre et l'étendue. A l'avenir il faudra de même l'autorisation expresse du gouvernement pour l'érection d'une cure ou d'une succursale (art. 61, 62). Dans une section IIIe, *du traitement des ministres*, ou du budget des cultes promis au concordat et condition de la renonciation de l'Église aux biens ecclésiastiques (art. 13, 14). Ce budget est conçu de façon à ne pas effaroucher les ennemis de l'Église et à grever le moins possible les finances de l'État, en attendant, il est vrai, des jours meilleurs. Les procédés employés furent : 1° de restreindre le nombre des ecclésiastiques de second ordre « salariés ». C'est à cela surtout que servit la distinction entre curés et desservants. Elle permit de ne pas violer la lettre du concordat et de ne payer un traitement qu'à 3 000 prêtres environ, distribués en 2 classes, la 1re avec 1 500 francs, la 2e avec 1 000 (art. 66). On était loin ainsi des dépenses qu'eût entraînées le projet d'octobre 1801, divisant la France en 8 000 cures ou paroisses avec des annexes. 2° de précompter sur ces traitements les pensions dont pouvaient jouir les curés en qualité d'ex-bénéficiers et en vertu des décrets de la Constituante (art. 68). Ces pensions, non payées pendant la Terreur sans que le principe en fût contesté, rétablies après thermidor par la Convention (décret du 18 thermidor an II, 5 août 1794), restreintes par le Directoire aux seuls prêtres qui avaient prêté les divers serments, seront restituées à tous par le décret consulaire du 3 prairial an X (23 mai 1802), pourvu qu'ils aient accepté le concordat. 3° d'au-

poser le choix des vicaires et desservants parmi les ecclésiastiques pensionnés (art. 68); « le montant de cette pension et le produit des oblations, » que devaient fixer les évêques sous la réserve de l'approbation du gouvernement (art. 5, 68, 69), devaient former leur traitement. « Les grandes communes » étaient autorisées à accorder à leurs curés « une augmentation de traitement ». D'autre part, l'État décrétait la restitution aux curés et même aux desservants des presbytères et jardins attenants, non aliénés. A défaut de ces biens, il autorisait les communes — et par le décret du 1er pluviôse an XI (21 janvier 1803) il les obligera — à fournir à leur curé un logement et un jardin (art. 72). Enfin, conformément à l'art. 15 du concordat, les fondations étaient autorisées, à la condition de « ne consister qu'en rentes constituées sur l'État », pas en immeubles, sauf s'il s'agit d'un presbytère et d'un jardin. Quant aux archevêques, leur traitement était de 15 000 francs; les évêques recevaient 10 000 francs (art. 64, 65); les départements étaient autorisés à leur procurer un logement convenable (art. 71). Le budget des cultes en l'an X semble ainsi n'avoir pas dépassé 1 200 000 francs; le chiffre des pensions s'élevait, il est vrai, pour les prêtres à 10 millions et pour les religieux à 13. — La section IV parle *des édifices destinés au culte.* L'art. 75, restreignant l'art. 12 du concordat, ne mettait à la disposition des évêques « qu'un édifice par cure ou succursale », et en vertu « d'arrêtés du préfet ». Enfin l'art. 76 décrétait l'établissement des fabriques auxquelles le décret du 30 décembre 1809, rédigé comme les articles organiques, en dehors de toute intervention de l'Église, devait seulement donner une organisation ferme sous l'étroit contrôle de l'État.

Les articles organiques du culte catholique se résument donc bien, comme le dit M. E. Ollivier, dans ces deux mots : « usurpation et abus de pouvoir. » Dominée, surveillée, réglementée, pauvre, l'Église apparaissait peu redoutable. Suivaient les *articles organiques des cultes protestants* concernant « les protestants connus sous le nom de réformés (calvinistes) et les luthériens de la confession d'Augsbourg », qui organisaient de même la tutelle de l'État.

Ainsi conçus et encadrés, les articles organiques pouvaient servir « de passeport au concordat » (Sorel) auprès des assemblées, si hostiles qu'elles fussent à Rome. Mais, dès janvier 1802, Bonaparte avait pris contre elles une autre précaution : profitant de l'imprécision de l'art. 38 de la Constitution de l'an VIII sur le mode de renouvellement du Tribunat et du Corps législatif, il les avait fait « épurer par le Sénat ». Enfin, la paix d'Amiens était signée (25 mars 1802) : il pensa pouvoir présenter « aux républicains la paix religieuse dans ce cadre magnifique : la paix européenne dans les limites de César » (Sorel). Le 2 avril, il présentait donc au Conseil d'État ce projet de loi : « La convention passée le 26 messidor an IX entre le pape et le gouvernement français et dont les ratifications ont été échangées à Paris le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801), ensemble les articles organiques de ladite convention et les articles organiques des cultes protestants dont la teneur suit, seront promulgués et exécutés comme des lois de la République. » Le Conseil d'État adopta sans discussion le concordat, que le premier consul lui avait lu dès le 6 août 1801, et qui, présenté comme un traité, ne comportait de sa part aucune discussion; les articles organiques du culte catholique et, après d'importantes modifications, les articles organiques des cultes protestants (4 avril). Le Tribunat, sur le rapport de Siméon, adopta l'ensemble de la loi par 78 voix contre 7 sur 100 membres (17 germinal, 7 avril). Au Corps législatif, la loi présentée par les trois conseillers d'État, Portalis, Regnaud de Saint-Jean d'Angély et Régnier, et par les deux tribuns, Lucien Bonaparte et Jaucourt, un protestant, fut adopté le 18 germinal an X (8 avril 1802) par 228 voix contre 27 sur 300 membres. La loi était votée, il restait à la promulguer deux jours après suivant l'art. 37 de la Constitution. Dans l'intervalle avaient lieu la réception du légat, les nominations épiscopales, l'installation à Notre-Dame du nouvel archevêque de Paris, de Belloy (11 avril), etc. Enfin, une proclamation des consuls datée du 27 germinal ayant annoncé à la France le grand bienfait de la paix religieuse, le 28 germinal (18 avril), jour de Pâques, en même temps qu'étaient échangées les ratifications de la paix d'Amiens, la loi du 18 germinal paraissait au *Bulletin des lois* et était solennellement promulguée dans les quartiers de Paris. A Notre-Dame ensuite se célébrait une grande cérémonie d'actions de grâces pour la paix extérieure et la paix religieuse recouvrées ensemble : discours de Boisgelin, ancien archevêque d'Aix, archevêque nommé de Tours; messe du légat; à l'Évangile prestation du serment concordataire par les 27 évêques présents sur les 45 alors nommés; enfin *Te Deum.* Le jour même de la publication du concordat devaient paraître au *Bulletin des lois,* d'après une note du Premier Consul en date du 18 germinal : 1° la bulle de la ratification solennelle *Ecclesia Christi;* 2° la bulle de circonscription *Qui Christi Domini;* 3° le décret exécutoire du légat, rédigé depuis décembre; 4° le bref *Quoniam favente Deo* donnant au légat le pouvoir d'instituer les évêques; 5° un décret rendant exécutoire en France l'indult du 9 avril 1802 par lequel le légat avait réduit à 4 le nombre des jours de fête chômés en dehors du dimanche. En réalité, ces 5 pièces complémentaires ne furent insérées au *Bulletin* qu'en thermidor an X; mais dès le 20 germinal la bulle *Ecclesia Christi,* dès le 21 la bulle *Qui Christi Domini* avaient paru au *Moniteur,* et le 21, les deux bulles avaient été affichées dans les églises de Paris, le légat faisant ce jour même usage de son pouvoir d'institution en installant à Notre-Dame le nouvel archevêque de Paris, de Belloy.

C'est seulement à partir du 28 germinal an X que le régime concordataire fut mis en vigueur. Les lois qui constituaient le régime dit de la séparation furent appliquées jusque-là par Fouché aux catholiques, avec une rigueur sans défaillance et qui redoublait si les négociateurs romains étaient moins traitables. Alors aussi prirent fin le culte constitutionnel obstinément maintenu par les évêques, le culte décadaire toujours imposé aux fonctionnaires. Quant aux théophilanthropes, leur culte avait été mortellement frappé par un arrêté consulaire du 12 vendémiaire an X (4 octobre 1801) leur ôtant la jouissance des édifices nationaux. La masse de la nation qui connaissait seulement le détail de la réorganisation religieuse se montra heureuse et reconnaissante. Le *Génie du christianisme* qui paraissait à ce moment (24 germinal), comme l'avait désiré Bonaparte, aida encore à la réaction religieuse. Cependant il y eut au régime concordataire une opposition de droite et une opposition de gauche. Celle de gauche ne se fit guère que dans l'armée : « arracheurs de prêtres, chasseurs de moines, metteurs à sac de couvents et grands liquidateurs » (Sorel), les généraux assistèrent de mauvaise grâce à la cérémonie de Notre-Dame; il y eut même des complots. Cf. les *Mémoires* de Thibaubeau, de Pasquier, etc. A droite, ce fut le schisme anticoncordataire. Voir ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1872-1875. Ce schisme ne devait pas s'éteindre facilement, bien que Louis XVIII ait eu la sagesse de ne point faire paraître la protestation qu'il avait préparée. Au dehors, l'impression fut excellente; la Révolution parut seulement terminée et le prestige de Bonaparte grandit singulièrement à la suite de ce « grand acte de force et de sagesse ».

V. LES DESTINÉES DE LA LOI DU 18 GERMINAL AN X. — En dehors des articles organiques concernant les cultes protestants, cette loi comprend donc deux parties :

l'une, le concordat est un contrat entre le gouvernement français et le chef de l'Église. L'autre, les articles organiques, est l'œuvre du seul gouvernement français. Le concordat est donc une loi civile et une loi d'Église; il lie à la façon d'un contrat synallagmatique l'Église et l'État. Voir col. 728. Quant aux articles organiques qui n'ont pas été concertés avec le pape, ni approuvés par lui, ils ne le lient en rien et ne sont pas loi d'Église. Mais ils constituent une loi civile au même titre que le concordat. On leur a donné, dans l'ensemble, toute valeur légale : 1° parce que le pape ne les a pas approuvés. « Il n'avait pas à les ratifier, a-t-on répondu; ce n'était pas un traité, c'était une loi d'État. » Le pape d'ailleurs n'a jamais protesté contre le principe et si Consalvi s'est refusé longtemps à laisser insérer dans l'art. 1er du concordat le droit de l'État à faire des règlements de police concernant le culte, c'est, a-t-il expliqué, que l'Église ne peut consacrer dans une convention un droit qu'en fait elle tolère souvent; 2° parce que les articles organiques auraient été présentés aux assemblées comme négociés avec le saint-siège et consacrés par lui, au même titre que la convention du 26 messidor an IX. Cette supercherie vicierait la loi dans son principe. On justifie l'accusation par divers passages où Portalis parle des articles organiques comme d'un contrat et par le désir de Bonaparte d'enlever plus facilement le vote des assemblées. Rome a protesté, du reste, ajoute-t-on, contre la confusion. Or, comme fait justement remarquer M. Boulay de la Meurthe, « en affirmant cette confusion volontaire, on va au rebours des intentions du premier consul et de l'esprit du temps. » Bonaparte n'avait voulu la publication simultanée du concordat et des articles organiques que pour bien affirmer devant les assemblées imbues de la supériorité de l'État, son entière indépendance vis-à-vis des droits et prétentions de la cour romaine. Et si Portalis a qualifié ces articles de « contrat », c'est en vertu de la théorie philosophique de son temps qui fait de toute loi un contrat entre les gouvernés et le gouvernement, ici entre le législateur et ceux qui professent un culte. Malgré cela, les articles organiques examinés un à un « contredisent sur les points les plus importants la convention conclue avec Rome, empiètent sur un terrain essentiellement réservé à l'autorité spirituelle, jurent avec tous les principes qui sont devenus la base de notre état politique et social et... reposent sur une contradiction choquante qui consiste à attribuer au pouvoir civil les privilèges qu'il s'arrogeait dans l'Église sous l'ancien régime, quand il n'y a plus d'ancien régime » (cardinal Mathieu).

1° *La destinée des articles organiques.* — Le concordat et les articles organiques ont eu une destinée bien différente. Ceux-ci, dès leur naissance, ont été mal accueillis de l'Église. Pie VII n'ignorait pas qu'un règlement relatif au culte catholique était en préparation, mais il acceptait la chose; elle était inscrite d'ailleurs au concordat. Il n'en connut les dispositions qu'en avril 1802, Caprara à qui le premier consul les avait communiquées verbalement dès mars, avant toute discussion et publication, préoccupé surtout de la nomination des évêques constitutionnels, n'ayant prêté à cette communication qu'une oreille distraite. Aussitôt qu'il les connut, c'est-à-dire après le vote de la loi, Pie VII protesta auprès de Cacault et consulta une première commission de 3 membres, di Pietro, Caselli et Bertazzoli, puis la Congrégation des 12. Enfin, dans le consistoire du 24 mai, il exprima, après sa joie du concordat, sa douloureuse surprise des articles organiques et annonça des protestations officielles. Ces protestations furent communiquées par Caprara à Talleyrand, le 18 août 1803; elles furent renouvelées par le pape lui-même lors du sacre. Ces protestations portaient sur 3 points : 1° la qualification et le mode de publication des articles organiques qui pouvaient laisser croire qu'ils ont été comme le concordat concertés avec le saint-siège; 2° leur fond même : ils règlent en dehors du pape et au mépris des droits imprescriptibles de l'Église « la doctrine, les mœurs, la discipline du clergé, les droits et les devoirs des évêques, ceux des ministres inférieurs, leurs relations avec le saint-siège et le mode d'exercice de leur juridiction »; 3° en particulier, les art. 1-3, 6, 9-11, 14, 15, 17, 22, 24-26, 35, et 23 et 36 plus particulièrement contraires aux droits de l'Église ou au texte du concordat. Pie VII insistait avec d'autant plus de fermeté que Bonaparte multipliait alors ses abus de pouvoir. Ainsi il soumettait à la censure des préfets les mandements et lettres pastorales; il prétendait imposer aux évêques choisis parmi les non-constitutionnels au moins un vicaire général constitutionnel, et à tous un quart au moins de curés constitutionnels. Aucune rétractation ne devait être exigée. Le légat ayant donné aux évêques des instructions contraires, Bonaparte le menaça de n'appeler désormais à l'épiscopat que des constitutionnels. Talleyrand parla même de protestantisme, et le 10 juin 1802 une circulaire de Caprara n'imposait plus aux constitutionnels qu'une formule renfermant « adhésion au concordat et soumission à l'évêque ». Dans la république italienne c'étaient les mêmes abus de pouvoir. Les protestations de Pie VII reçurent une fin de non-recevoir polie. Ses prières et ses concessions lui valurent beaucoup de promesses, mais pas de concessions essentielles. Autour de son voyage à Paris, sur lequel il avait fondé tant d'espérances, il y eut seulement : 1° une amélioration dans la situation financière faite au clergé et aux fabriques. La situation financière créée par les articles organiques c'était simplement la misère pour beaucoup de succursalistes, attendu que les pensions ne furent pas immédiatement liquidées. Un arrêté du 18 germinal an XI (8 avril 1803) autorisa les conseils généraux et les municipalités à voter des subventions cultuelles. Ils y mirent peu d'empressement. Aussi, sur les plaintes réitérées des évêques, un décret du 11 prairial an XII (31 mai 1804) assura aux desservants un traitement de 500 francs dont devait être déduite la pension, soit 267 francs pour les desservants n'ayant pas 50 ans, 333 pour ceux ayant 50 ans et 400 francs pour ceux ayant 70 ans. Un décret du 5 nivôse an XIII (24 décembre 1804) porte à 24 000 le nombre des succursales rétribuées; enfin un décret du 30 septembre 1807 porta à 30 000 le nombre de ces succursales. D'autre part, par un arrêté du 14 ventôse an XI (5 mars 1803), l'État s'était obligé à défaut des départements à fournir un salaire aux vicaires généraux et aux chanoines : en fait, dès l'an XI, il a dû l'acquitter presque partout. Le budget des cultes qui ne s'élevait qu'à 1 200 000 francs en l'an X, atteignait 4 millions en l'an XII et en 1814 atteindra 17 millions, sans parler des pensions; il s'agissait, il est vrai, de la France impériale. D'autre part, Bonaparte ordonnait de restituer aux fabriques les rentes dont le transfert n'avait pas été fait et les biens non aliénés (arrêté du 7 thermidor an XI, 26 juillet 1803), y compris les biens chargés de fondations et de services anniversaires (arrêté du 25 frimaire an XII, 17 décembre 1803), les églises et presbytères supprimés par suite de l'organisation paroissiale nouvelle (30 mai 1806), même si les biens et rentes proviennent d'églises supprimées (7 thermidor an XI) ou de confréries (décret du 28 messidor an XIII, 27 juillet 1805); 2° la possibilité d'une existence légale reconnue aux congrégations religieuses. Si Bonaparte, par un arrêté du 20 prairial an X (9 juin 1802), « abolissait, à l'exemple du Directoire, les congrégations religieuses dans les territoires les plus récemment annexés à la France, » si, par un décret du 3 messidor an XII (22 juin 1804), il dissolvait l'association dite des Pères de la foi, Adorateurs de Jésus ou Paccanaristes, ou autres associations non autorisées, du moins, il posait en

principe par le même décret que « des communautés pourraient se constituer, vivre, s'étendre avec la permission et sous le contrôle de l'État » et il renouvelait l'autorisation d'exister déjà donnée aux « agrégations connues sous le nom de *Sœurs de la charité*, de *Sœurs hospitalières*, de *Sœurs de Saint-Thomas*, de *Sœurs de Saint-Charles* et de *Sœurs Vatelottes*... à la charge de présenter dans le délai de six mois, leurs statuts et règlements pour être vus et vérifiés en conseil d'État... »; 3° une loi du 23 ventôse an XII (14 mars 1804) par laquelle il s'engageait à former et à doter les dix séminaires métropolitains de la France consulaire; les professeurs et directeurs devaient être nommés par lui, etc. Cette loi ne fut pas appliquée sauf à Lyon. Les séminaires métropolitains furent remplacés par des facultés de théologie. Mais les séminaires créés dans les diocèses par la seule initiative des évêques commencèrent à recevoir d'importantes subventions du trésor sous la forme de bourses et de demi-bourses en vertu du décret du 30 septembre 1807; 4° enfin, un sénatus-consulte du 22 fructidor an XIII (9 septembre 1805) qui supprima le calendrier républicain et rétablit exclusivement le calendrier grégorien à partir du 1er janvier 1806.

Survinrent les luttes avec le pape. Un décret du 25 février 1810 aggravant l'article organique 24 déclara loi générale de l'empire l'édit de mars 1682 sur la déclaration du clergé de France. Mais le 28, devant le mécontentement général et sur un rapport du fameux conseil ecclésiastique de 1809, Napoléon rendit un important décret modifiant les articles organiques 1, 26, 36. Les brefs de la Pénitencerie, pour le for intérieur, pouvaient désormais être exécutés sans aucune autorisation; les dispositions abusives établies par l'art. 26 touchant l'âge et la fortune des ecclésiastiques ordonnés prêtres étaient rapportées; enfin, les chapitres étaient formellement rétablis dans leurs droits canoniques en cas de vacance des sièges épiscopaux.

Les gouvernements qui suivirent le premier Empire n'apportèrent pas de profondes modifications aux articles organiques. A trois reprises, en 1817 dans le nouveau concordat signé entre Louis XVIII et Pie VII, en 1848 à l'intérieur du comité des affaires religieuses de la Constituante, en 1853 dans les négociations relatives au sacre de Napoléon III par Pie IX, il fut question, plus ou moins sérieusement, mais toujours sans effet, de la suppression de ces articles. De la Restauration datent cependant : 1° la loi du 2 janvier 1817, complétée par l'ordonnance du 2 avril suivant, autorisant les fondations au profit des établissements ecclésiastiques autrement qu'en rentes sur l'État, contrairement à l'art. 73; 2° une ordonnance du 5 octobre 1814 autorisant les archevêques et évêques à établir des écoles ecclésiastiques ou petits séminaires avec capacité de recevoir des dons et legs; 3° diverses ordonnances et la loi du 24 mars 1825, facilitant la fondation, l'existence ou le développement des congrégations religieuses, etc.

Mais les articles organiques consacraient trop d'usurpations pour que leur application régulière pût être exigée et bon nombre sont tombés en désuétude. « La seule partie des lois organiques demeurée en vigueur sans aucune atténuation, dit avec une évidente exagération d'expression M. E. Ollivier, est celle qui organise la servitude du clergé de second ordre. » Les gouvernements ont continué aussi à exercer le droit de « l'appel comme d'abus » malgré les multiples protestations de l'épiscopat; la bénédiction nuptiale n'a jamais été donnée que le mariage civil bien constaté; malgré les vœux de publicistes comme de Bonald et d'évêques comme Clermont-Tonnerre, les registres des actes religieux n'ont pas repris la valeur d'actes de l'état civil; l'autorisation du gouvernement a toujours été requise pour l'érection des paroisses; les fabriques ont toujours veillé à l'entretien des temples, etc. Mais les articles touchant le rôle des métropolitains, l'enseignement des 4 articles dans les séminaires, l'ingérence de l'État dans ces établissements, l'unité de liturgie et de catéchisme, etc., tombèrent vite et pleinement en désuétude; d'autres, comme ceux concernant les décrets des synodes étrangers et des conciles généraux, la présence en France d'envoyés pontificaux, la défense faite aux évêques de sortir de leurs diocèses sans l'autorisation du gouvernement, etc., ont été rendues illusoires, à supposer que le pouvoir ait voulu les maintenir, par la liberté de la presse et la facilité des communications.

2° *L'application du concordat de 1805 à 1809.* — Autre fut la destinée du concordat qui a vécu un siècle sans modification. A deux reprises cependant, en 1813 et en 1817, il faillit être modifié ou supprimé.

Le concordat ou plus simplement l'art. 5 relatif à la nomination et à l'institution canonique des évêques fut remis en question de 1809 à 1813 dans une crise d'une extrême violence. Lorsque le pape quitta Paris le 4 avril 1805, après un séjour de quatre mois, il ne pouvait être content de Napoléon qui n'avait consenti ni à la reddition des Légations ni au retrait des articles organiques les plus détestables. A peine était-il rentré dans ses États qu'il vit Napoléon, sacré roi d'Italie à Milan par Caprara, le 26 mai 1805, lancer dès le 8 juin de sa propre autorité un décret réorganisant le clergé régulier et séculier italien, véritables articles organiques du concordat signé entre Rome et la république italienne le 16 septembre 1803, en même temps que le statut constitutionnel du nouveau royaume stipulant l'application intégrale du code Napoléon, y compris le divorce (art. 55). Enfin, l'empereur commençait à manifester sa volonté de faire du pape son vassal. En septembre 1805, malgré les protestations du pape, il faisait occuper Ancône par Gouvion-Saint-Cyr pour couvrir l'aile droite de l'armée d'Italie; le 13 février 1806, il écrivait à Pie VII : « Votre Sainteté est souverain de Rome, mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens; » et il le sommait d'expulser de Rome les Russes, les Anglais et les Suédois qui s'y trouvaient, ainsi que de fermer ses ports aux navires de ces puissances, parce qu'elles étaient les ennemis de la France; puis il demanda la destitution de Consalvi. Il ambitionnait même d'attirer à Paris la papauté. De Paris, devenu la capitale politique et religieuse du monde, le pape et l'empereur exerceraient une influence souveraine, au bénéfice de l'empereur évidemment et au détriment de ses ennemis. Ainsi, le pape se trouvait menacé ou atteint dans ses droits et son indépendance de chef de l'Église et de chef d'État. Mais Pie VII, qui venait déjà de prouver sa fermeté en refusant d'annuler le mariage contracté à Baltimore, le 24 décembre 1803, par Jérôme Bonaparte avec une protestante, Elisa Patterson, protesta sans se lasser contre tous les empiètements politiques ou religieux de Napoléon et se refusa obstinément à l'alliance qu'il voulait lui imposer. Pie VII ne céda que sur un point. Consalvi fit place, le 17 juin 1806, au cardinal Casoni. Mais il avait déjà choisi son terrain de lutte contre Napoléon : tant que ses droits de chef d'État et de chef de l'Église ne seraient point reconnus, il refuserait l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur, qui, violant le concordat de 1801, traité de paix aussi bien que convention religieuse, ne pouvait plus en exiger l'observation et qui, persécutant le chef de l'Église, ne pouvait plus exercer un droit comme la nomination des évêques. La question se posa d'abord pour le royaume d'Italie : en septembre 1806, Napoléon, en vertu de l'art. 4 du concordat italien, nommait aux sièges vacants dans le diocèse de Milan et dans les États de Terre-Ferme de Venise annexés à l'Italie après le traité de Presbourg par le décret du 30 mars 1806. Le

pape refusa d'abord, puis, il finit par instituer *motu proprio* les candidats nommés par l'empereur. Mais, poursuivant sans succès ses desseins politiques sur le pape, Napoléon se vengeait en faisant occuper partie par partie les États pontificaux et finalement Rome le 2 février 1808, le décret de Vienne du 17 mai 1809 annexant le tout à l'empire français mettait fin au pouvoir temporel. En même temps, il procédait à la dispersion du Sacré-Collège qui soutenait le pape dans sa résistance ; de février à août 1808, il faisait expulser de Rome tous les cardinaux même italiens qui n'étaient pas nés dans les États romains, entre autres, le 27 mars, le secrétaire d'État, le Génois, Doria Pamphili qui venait de remplacer Casoni malade ; deux mois après, le successeur de Doria, le Romain Gabrielli, était expulsé ; le cardinal Pacca le remplaçait (12 juin 1808). Le pape répondit au décret du 17 mai 1809 par la bulle d'excommunication *Quum memoranda*, affichée dans Rome au soir du 10 juin, communiquée par un bref du 12 juin à l'empereur qui le tint soigneusement secret. Dans la nuit du 5 au 6 juillet le pape était enlevé de Rome, le 21 août, il arrivait à Savone où il devait demeurer jusqu'au 9 juin 1812, séparé de tous les cardinaux, uniquement entouré d'espions. Dans l'intervalle, il avait de nouveau refusé l'institution aux évêques nommés par l'empereur. Il s'agissait cette fois d'évêques français et non d'un petit nombre : 20 évêchés, sur 60, étaient alors vacants et leur nombre allait s'élever à 27. Sollicité par Fesch, Caprara et Maury, réconcilié avec Napoléon, de mettre fin à cette lamentable situation, Pie VII persista dans son refus et en exposa le triple motif, dans une lettre du 26 août 1809 adressée à Caprara. C'étaient : 1° les innovations religieuses en France depuis le concordat ; 2° le décret spoliateur du 17 mai 1809 ; 3° sa séparation d'avec les cardinaux, ses conseillers naturels, et l'impossibilité où il était de s'éclairer sur le mérite des candidats proposés. Cette lutte dura sans trêve jusqu'en 1813, Napoléon poursuivant sans succès ce double but : 1° obliger le pape à sanctionner l'annexion de ses États à l'empire, à fixer sa résidence à Paris et à n'être plus que le chef de l'Église gallicane ; 2° trouver le moyen de modifier l'art. 4 du concordat de façon à obliger le pape à donner toujours l'institution canonique aux évêques nommés, ou à se passer de lui. Il ne songeait pas à un schisme, instruit par l'expérience ; mais, plus d'une fois, il songea à terminer la question de l'institution par voie législative : toujours il fut détourné par ses conseillers laïques de cette solution qui n'en était pas une. Dès lors, il s'adressa à son clergé.

3° *Le conseil ecclésiastique de 1809.* — En novembre 1809, il réunissait en un conseil ecclésiastique, sous la présidence de Fesch, l'évêque de Montefiascone le cardinal Maury, l'archevêque de Tours de Barral, les évêques de Nantes, Évreux, Trèves, Verceil : Duvoisin, Bourlier, Maunay, Canaveri, tous ses obligés ou des ambitieux, avec le P. Fontana, général des barnabites de la province de Milan, et le supérieur de Saint-Sulpice M. Émery, dont Napoléon estimait les lumières et le caractère. Le ministre des cultes, Bigot de Préameneu, soumit à ce conseil une triple série de questions. Les premières intéressaient les affaires de la chrétienté en général. Le gouvernement de l'Église est-il arbitraire ? — Non, répondit le conseil : il appartient au pape et aux évêques. — Le pape peut-il, pour des motifs d'ordre temporel, refuser d'intervenir dans les questions spirituelles ? — Non, fut-il répondu, à moins de rapports évidents. — Un concile pourrait-il régler les affaires en litige ou en suspens ? — La réponse fut : Un concile national ne le pourrait pas ; un concile général le pourrait, mais il ne saurait se constituer sans le pape. Les secondes questions, relatives aux affaires de France, donnèrent lieu aux déclarations suivantes du conseil : le pape n'a à se plaindre d'aucune violation essentielle du concordat de 1801 ; il n'a pas à se plaindre des articles organiques qui traduisent simplement les maximes de l'Église gallicane, sauf peut-être des art. 1, 26 et 36. D'autre part, il ne saurait refuser arbitrairement l'institution canonique aux évêques de l'empire français : le concordat est un contrat synallagmatique qui l'oblige aussi bien que le chef de l'État. Des trois raisons qu'il a invoquées pour justifier son refus, deux ne comptent pas : les innovations religieuses en France depuis le concordat ont été pour le bien de l'Église ; l'annexion des États romains est une considération d'ordre temporel. Quant à la troisième, l'absence des cardinaux, le conseil prie de la regretter et en appelle à la sagesse de l'empereur qui en sentira « la force et la justesse ». Enfin si le pape s'obstinait dans son refus, le gouvernement pourrait en droit regarder le concordat comme aboli, mais il ferait mieux de le garder. Dans ce cas, un concile national pourrait, vu l'impossibilité d'un concile œcuménique et le péril de l'Église de France, déclarer que « l'institution donnée *conditionnellement* par le métropolitain à l'égard de ses suffragants ou par le plus ancien d'entre eux à l'égard du métropolitain tiendra lieu des bulles pontificales, jusqu'à ce que le pape ou ses successeurs eussent consenti à l'exécution du concordat ». Les troisièmes questions concernaient les Églises d'Allemagne et d'Italie, ainsi que la bulle du 10 juin 1809. Le conseil se dispersa en janvier 1810.

4° *L'opposition du pape aux mesures prises par Napoléon : les brefs de Savone.* — Ces solutions ne pouvaient convenir à l'empereur. En même temps donc qu'il faisait prononcer son divorce et contractait son second mariage, il promulguait les deux sénatus-consultes des 17 et 25 février, celui du 17 transformant en loi d'État le décret du 17 mai 1809 et réglant la situation dans l'empire du pape ayant des palais à Paris, à Rome et où il lui plairait, et prêtant serment « de ne jamais rien faire contre les quatre propositions de l'Église gallicane » ; l'autre proclamant loi générale de l'empire ces quatre propositions. Puis, il envoyait auprès du pape toujours isolé les cardinaux Caselli et Spina pour l'amener à accepter ces deux actes et à procéder à l'institution des évêques. Ce fut peine perdue. A bout de ressources, Napoléon ordonna aux évêques nommés de prendre en mains l'administration de leurs diocèses. Devant leur répugnance, il imagina, sur le conseil de Maury, de leur faire conférer les pouvoirs de vicaires capitulaires par les chapitres auxquels un décret du 28 février venait de rendre l'administration des diocèses vacants. Cela était contraire à la discipline de l'Église, mais Louis XIV avait usé aussi de cet expédient pendant les débats de la régale de 1681 à 1693, sans que les papes aient condamné la chose formellement. Pie VII enleva encore cette dernière ressource par « les brefs de Savone ». Le 10 juin 1808, était mort l'archevêque de Paris, de Belloy. Le 31 janvier 1809, Napoléon lui donnait comme successeur le cardinal Fesch qui, sans refuser formellement, prétendit garder son siège de Lyon et ne vouloir faire acte d'administrateur à Paris qu'avec l'autorisation du pape. En 1810, Napoléon le remplaçait par Maury, qui avertissait le pape et lui annonçait en même temps que le chapitre l'avait élu administrateur capitulaire. Le 5 novembre, Pie VII protestait dans un bref contre « l'usage aussi nouveau que dangereux que l'on voulait introduire dans l'Église et qui ouvrait une large voie au schisme et aux élections invalides », et il sommait Maury de quitter sur-le-champ l'administration du diocèse de Paris. Au même moment, Napoléon nommait archevêque de Florence l'évêque de Nancy, d'Osmond. Consulté par le chapitre de Florence sur la question de savoir si l'évêque nommé pouvait être validement élu administrateur capitulaire, Pie VII répondit par une négation formelle dans un bref du 4 décembre. Enfin un troisième

bref daté du 18 décembre, adressé à l'abbé d'Astros, vicaire capitulaire de Paris, et enlevant à Maury tout pouvoir et toute juridiction, fut intercepté par la police, mais les deux premiers étaient connus du public et Napoléon se mit en quête d'une autre solution; celle-là, il la voulait définitive.

5° *Le conseil ecclésiastique de 1811.* — L'empereur rappela alors sous la présidence de Fesch les mêmes prélats qu'en 1809 ainsi que M. Émery et il leur adjoignit les cardinaux Caselli et Maury avec l'archevêque nommé de Malines, de Pradt. Ce « conseil ecclésiastique de 1811 » tint sa première séance le 9 février et sa dernière le 4 avril. Deux questions lui furent posées par le ministre des cultes : 1° Toute communication étant interrompue quant à présent entre le pape et les sujets de l'empereur, à qui faut-il s'adresser pour obtenir les dispenses qu'accordait le saint-siège? 2° L'empereur ayant résolu de ne plus faire dépendre l'existence de l'épiscopat de l'institution canonique, quel est le moyen légitime de donner aux évêques cette institution en dehors du pape? Fesch et Émery soutenaient les prérogatives du pape, mais la majorité répondit à la première question que l'on devait s'adresser aux évêques; à la seconde, après une sorte de blâme au pape à propos des brefs de Savone, que la solution était une revision de l'art. 4 du concordat. Il y a, disaient les prélats raisonnant d'après le concordat de 1516 plutôt que d'après la convention du 15 juillet 1801, une inégalité entre la condition de l'empereur obligé de nommer les évêques dans un délai donné, sous peine de perdre son droit de nomination, et la condition du pape pouvant refuser indéfiniment l'institution. Il faut établir que le pape donnera l'institution dans un délai fixé, à moins de motifs canoniques, faute de quoi le droit d'instituer serait dévolu de plein droit au concile de la province. Si le pape se refusait à cette très légitime revision de l'art. 4, il notifierait au monde l'entière abolition du concordat, et alors il faudrait recourir à un autre moyen, revenir, par exemple, au régime de la Pragmatique. Un concile national seul pourrait d'ailleurs décider sur une question aussi grave. Avant tout, cependant, demandaient les évêques, que l'empereur autorise une démarche auprès du pape.

Alors s'ouvrirent les *négociations de Savone*. Au nom de leurs collègues, non pas au nom de l'empereur, de Barral, Mannay et Duvoisin, à qui s'adjoignit l'évêque de Faensa, patriarche nommé de Venise, Buonsignori, arrivés à Savone le 9 mai, immédiatement suppliaient le pape, pour éviter à l'Église de terribles malheurs d'accepter : 1° la revision indiquée de l'art. 4 du concordat; 2° la situation qui lui était faite par le sénatus-consulte du 17 février 1810 avec toutes ses exigences. Le pape, quoique affaibli par sa longue réclusion et toujours isolé, refusa net de discuter la seconde proposition. Sur la première il accepta de discuter cette proposition que l'on fixa par écrit le 19 mai : en cas de refus persistant du saint-siège, l'institution pourra être donnée par les métropolitains au bout de six mois. Une fois munis de ce papier, les négociateurs se hâtèrent de quitter Savone, comme si tout était fini, comme s'il s'agissait d'un texte accepté et non d'un simple projet! Pour plus de sûreté, cependant, dès le 20, le pape protestait auprès du préfet de Montenotte, Chabrol, qu'il n'avait pas signé la note et que rien n'était fait. Alors Napoléon réunit le concile demandé par le conseil de 1811 et que le 16 mai il avait convoqué pour le 9 juin, afin d'intimider le pape pendant les négociations de Savone.

6° *Le concile de 1811.* — Il se réunit le 17 juin. 149 évêques, c'est-à-dire tous ceux de l'empire français et 44 italiens seulement, sur plus de 150 avaient été convoqués : on n'avait pas convoqué ceux que l'on savait dévoués au pape; 95 étaient présents, 53 de l'empire français et 42 italiens. Ce n'était là ni un concile œcuménique ni un concile national. Napoléon n'attendait pas moins de grands résultats de cette réunion : il opposerait le concile, l'Église groupée autour de lui, au pape isolé; le pape effrayé céderait sur la question de l'art. 4 du concordat et sur la question du sénatus-consulte du 17 février 1810. Mais il eut beaucoup de peine à mettre le concile dans sa main. Il avait compté l'entraîner par l'intermédiaire d'hommes intelligents et dévoués comme Duvoisin et sur les ministres des cultes de France et d'Italie, Bigot de Préameneu et Marescalchi, qu'il donna comme assesseurs au président Fesch; mais les évêques de Troyes, de Gand et de Tournai, de Boulogne, de Broglie et Hirn, entraînèrent dans un sens favorable aux prérogatives pontificales la commission préparatoire dite du message. Ce fut pour Napoléon un échec complet. A cette question : « Le concile est-il compétent pour prononcer sur l'institution canonique sans l'intervention du pape, le concordat étant aboli? » la commission répondit non par 8 voix contre 3. Et sur cette instance : « Mais en cas d'extrême nécessité, dans le cas par exemple où le pape persisterait dans ses refus arbitraires, le concile ne pourrait-il donner une institution provisoire? » la commission répondit par 8 voix contre 4 : « Nous ne pouvons rien sans le pape. » Alors Napoléon fit mensongèrement affirmer, en s'appuyant sur la note du 19 mai, que le pape consentait à la revision de l'art. 4. Toujours entraînée par de Broglie, la commission refusa d'accepter la chose sans enquête, demanda qu'une députation préalable se rendît auprès du pape et rapportât la preuve, signée par lui, de son consentement. Furieux, Napoléon déclarait dès le lendemain le concile dissous, 11 juillet, et dans la nuit faisait enfermer à Vincennes de Broglie, de Boulogne et Hirn.

Nullement résigné à sa défaite, il avait demandé à une commission civile, présidée par le grand-juge Régnier, le projet d'un décret ramenant les formes de nomination et d'institution de la Pragmatique, lorsque, sur un conseil de Maury, il ourdit l'*intrigue de Savone*. L'assentiment qu'il n'avait pu obtenir en concile, il l'obtint individuellement des évêques pris de peur ou d'ambition; puis rappelant le concile, 5 août, il obtint le vote public du décret que chacun avait approuvé en particulier. Ce décret du 5 août comprenait 5 articles :

Art. 1er. Conformément à l'esprit des saints canons, les archevêchés et les évêchés ne pourront rester vacants plus d'un an pour tout délai; dans cet espace de temps, la nomination, l'institution et la consécration devront avoir lieu.

Art. 2. L'empereur sera supplié de continuer à nommer aux sièges vacants conformément aux concordats, et les évêques nommés par l'empereur s'adresseront à notre Saint-Père le pape pour l'institution canonique.

Art. 3. Dans les six mois qui suivront... le pape donnera l'institution canonique conformément aux saints canons.

Art. 4. Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain ou, à son défaut, le plus ancien évêque de la province ecclésiastique, procédera à l'institution de l'évêque nommé. S'il s'agit d'instituer le métropolitain, le plus ancien évêque conférera l'institution.

Art. 5. Le présent décret sera soumis à l'approbation de notre Saint-Père le pape et, à cet effet, Sa Majesté sera suppliée de permettre qu'une députation de six évêques se rende auprès de Sa Sainteté pour la prier de confirmer ce décret qui seul peut mettre un terme aux maux des Églises de France et d'Italie.

A ce décret fut mis en séance plénière comme préambule cet article : « Le concile national est compétent pour statuer sur l'institution canonique des évêques en cas de nécessité absolue; et si le pape refuse de sanctionner le décret suivant, ce sera le cas de nécessité. »

Ainsi l'Église entière allait paraître au pape comme approuvant les vues de Napoléon. Deux députations se rencontrèrent auprès du Saint-Père pour solliciter son approbation : l'une dépêchée par le concile et comprenant 6 Français et 3 Italiens : elle était conduite par les

archevêques de Tours, de Malines et de Venise, l'autre faite des cardinaux Fesch, Dugnani, Roverella, de Bayanne et de l'archevêque d'Édesse Bertalozzi. Sous cette double pression Pie VII signait, le 20 septembre 1813, le bref *Ex quo* qui approuvait le décret du 5 août, mais avec quelques variantes. Ces variantes suffirent cependant pour que Napoléon, après avoir ordonné aux évêques de demander au pape l'institution canonique, défendit de publier le bref du 20 septembre. Le pape, en effet, avait soigneusement précisé dans le bref, là où il était question de l'Italie, qu'il ne s'agissait que du royaume d'Italie et nullement par conséquent des États pontificaux. Or Napoléon ne voulait à aucun prix de cette réserve et toutes les démarches faites pour amener le pape à une revision du bref dans ce sens furent vaines.

7° *Le pape à Fontainebleau. Le concordat de 1813.* — Alors Napoléon eut recours à une violence suprême. De Dresde où il était, à la veille d'envahir la Russie, il ordonna de conduire Pie VII à Fontainebleau, sous prétexte de le protéger contre un enlèvement anglais. Le 20 juin 1812, le pape arrivait à Fontainebleau. Il y était au même régime qu'à Savone. Le 18 décembre, Napoléon rentrait aux Tuileries ; le 29, il écrivait au pape son désir de mettre fin à la nouvelle querelle du sacerdoce et de l'empire : vaincu, il éprouvait le besoin de diminuer le nombre de ses ennemis et de se rattacher ses sujets catholiques. Quelques jours après, par l'intermédiaire de Duvoisin, il communiquait à Pie VII le projet d'un nouveau concordat aux prétentions tellement exagérées que le pape rejetait le tout à la première inspection. Mais le 18 janvier, il avait avec le pape une entrevue d'où sortirent de nouvelles négociations et finalement le *concordat de Fontainebleau* du 25 janvier 1813. Il comprenait 11 articles, dont voici les principaux :

Art. 1er. Sa Sainteté exercera le pontificat en France et dans le royaume d'Italie de la même manière et avec les mêmes formes que ses prédécesseurs.

Art. 2. Les ambassadeurs... près le Saint-Père et les ambassadeurs que le pape pourrait avoir près des puissances étrangères jouiront des immunités et privilèges dont jouissent les membres du corps diplomatique.

Art. 3. Les domaines du Saint-Père non aliénés seront exempts de toute espèce d'impôts..., ceux qui sont aliénés seront remplacés jusqu'à concurrence de 2 millions de revenus.

Art. 4. Dans les six mois..., le pape donnera l'institution canonique conformément aux concordats... Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain, et à son défaut le plus ancien évêque de la province, procédera à l'institution de l'évêque nommé.

Art. 5. Le pape nommera soit en France, soit dans le royaume d'Italie à dix évêchés.

Art. 6. Les six évêchés suburbicaires sont rétablis : ils seront à la nomination du pape...

Art. 9. La Propagande, la Pénitencerie, les archives seront établies dans le lieu de séjour du Saint-Père.

On le voit, cette convention ne donnait de solution précise ni à la question de la résidence du pape, ni à la question de l'institution canonique. Elle n'était point non plus définitive : « les articles suivants, disait le préambule, serviront de base à un arrangement définitif. » D'autre part, Pie VII s'était réservé auprès de l'empereur le droit de consulter ses cardinaux. A peine eut-il revu ses fidèles conseillers, di Pietro, Consalvi, Pacca, Gabrielli, sortis de prison, qu'il manifesta sa volonté de ne plus tenir compte des demi-engagements du 25 janvier. Napoléon s'en aperçut, et croyant empêcher tout retour en arrière, il soumit au Sénat et promulgua comme loi d'État le concordat de Fontainebleau, en un même jour 13 février. Mais le 24 mars, il recevait une lettre de rétractation de Pie VII, qui du reste protestait hautement devant les cardinaux qu'il recevait. Napoléon répondait le 25 mars par un décret rendant obligatoire la loi du 13 février et, dans les jours suivants, par des arrestations arbitraires dans l'entourage du pape. Sur ces entrefaites, la sixième coalition se formait. Vaincu à Leipzig, se sentant menacé, il offrit au pape de négocier avec lui, sur cette base, la restitution des États romains. Mais le pape refusa, fort de ses droits. Devant l'invasion, Napoléon ne relâcha pas encore son prisonnier ; il le fit reconduire de Fontainebleau à Savone. Ce ne fut que le 10 mars 1814 qu'il envoya au préfet de Montenotte l'ordre de le laisser partir en toute liberté. Pie VII rentrait à Bologne le 31 mars, le jour où les alliés entraient dans Paris.

8° *Le concordat de 1817.* — Les Bourbons trouvèrent donc l'Église de France dans un véritable désordre et, somme toute, peu digne de son passé : tandis que la France de 1789 relevait de plus de 140 évêchés, cette même France, restaurée par le traité du 30 mai 1814, n'en comprenait plus que 50 et 16 étaient sans titulaires. D'ailleurs Louis XVIII, qui avait protesté contre les négociations de 1800-1801, ne reconnaissait qu'un concordat, celui de 1516, et il devait vouloir y revenir autant que le lui permettaient l'état des esprits et la Charte proclamant, il est vrai, le catholicisme religion d'État, mais garantissant, par exemple, les biens nationaux à leurs acquéreurs. Une dizaine d'évêques réfractaires, hostiles au concordat de 1801, groupés autour du très influent Talleyrand-Périgord, le poussaient dans cette voie ; ce qui tenait à cœur à ces hommes du passé, c'était la restauration des évêchés de 1789 et de leurs anciens titulaires. Aussi bientôt une commission ecclésiastique comprenant Talleyrand-Périgord, de Bausset et de Latil, étudiait la question, et le ministre des affaires étrangères Talleyrand transmettait à l'ambassadeur français à Rome, Le Cortois de Pressigny, ancien évêque de Saint-Malo, des propositions à faire au pape. Il devait proposer, pour ne pas blesser le pape en lui demandant de se condamner lui-même sur un acte aussi important que le concordat de 1801, la revision de tous les actes négociés depuis 1797 entre Rome et la France, sous le prétexte que Rome ne les avait pas signés librement. Touchant le concordat, il demanderait la démission et au besoin la déposition en masse de l'épiscopat concordataire, le rétablissement des évêchés de 1789, avec cependant la possibilité pour le roi d'en restreindre le nombre : les anciens titulaires remonteraient sur leurs sièges; la nomination et l'institution des nouveaux se ferait suivant les formes de 1516. Ces propositions ne plurent pas à Rome. Consalvi, redevenu secrétaire d'État, répondit qu'il était de la dignité du pape de ne pas revenir sur l'acte de 1801 et de la dignité de l'épiscopat de ne point sembler à la merci du pape. Consalvi, qu'assistait une commission de trois membres : di Pietro, Fontana et Sala, opposa une série de contre-propositions : 1° les évêchés de 1801 seraient maintenus avec leurs titulaires ; d'autres seraient ajoutés, dans la mesure nécessaire ; 2° le gouvernement reconstituerait au clergé une dotation en biens-fonds ; 3° il assurerait la soumission des anciens évêques non démissionnaires, sans parler de la demande de restitution d'Avignon et du Comtat-Venaissin. Interrompues par les Cent-Jours, conduites à partir du 31 mai 1816 par Blacas d'Aulps remplaçant Pressigny trop cassant, les négociations aboutirent à une *convention du 25 août 1816*. En vertu de cette convention, le concordat de 1516 devait être rétabli ; quant à celui de 1801, il n'était ni désavoué, ni expressément révoqué, mais il devait cesser d'avoir son effet (art. 1 et 2). Les articles organiques faits à l'insu de Sa Sainteté et publiés sans son aveu étaient abrogés (art. 3), etc. C'est pour cette dernière concession que le pape avait consenti à abandonner le concordat de 1801. Cette convention, qui causait pleine satisfaction à Rome, souleva dans le gouvernement bien des objections. Louis XVIII la ratifia, mais avec cette réserve « le tout conditionnel-

lement aux libertés de l'Église gallicane », que lui avaient dictée Richelieu et surtout Decazes. Les négociations, toujours ignorées du public, reprirent donc. D'elles sortit enfin le *concordat du 11 juin 1817,* qui parut être un accord définitif. Il comprenait 15 articles. Les art. 1 et 2 reproduisaient les mêmes articles de la convention du 25 août. L'art. 3 maintenait l'abrogation des articles organiques, mais avec cette réserve « en ce qu'ils ont de contraire à la doctrine et aux lois de l'Église »; ils étaient tous dans ce cas aux yeux de Rome. Les art. 4-7 et 9 traitent des circonscriptions épiscopales et de leurs titulaires. Les évêchés de 1801 sont maintenus ainsi que leurs titulaires, sauf, relativement à ceux-ci, « quelques exceptions particulières fondées sur des causes graves et légitimes. » Des sièges supprimés en 1801 seront rétablis ceux que jugeront nécessaires le pape et le roi, et le pape publiera le plus tôt possible la bulle de circonscription. L'art. 8 assure une dotation en biens-fonds et en rentes sur l'État « aussitôt que les circonstances le permettront » aux évêchés, chapitres, cures et séminaires. Les art. 12 et 13 traitent des anciennes abbayes dont le rétablissement du concordat de 1516 n'entraîne pas la restauration; celles qui seront fondées à l'avenir seront soumises aux règlements prescrits en 1516. L'art. 10 est une promesse générale du roi d'employer « tous les moyens qui seront en son pouvoir pour faire cesser le plus tôt possible les obstacles qui s'opposent au bien de la religion et à l'exécution des lois de l'Église ». Les art. 13 et 14 donnent un mois pour l'échange des ratifications, après quoi le pape publierait une bulle de confirmation et une bulle pour la circonscription des diocèses. Dans l'intervalle d'autres demandes du pape avaient reçu satisfaction : ainsi, des réfractaires de 1801, six s'étaient encore soumis; quatre autres plus entêtés avaient dû repartir pour l'exil. L'exécution du nouveau concordat fut poussée rapidement : les ratifications sont échangées; le 19 juillet, le pape publie la bulle de confirmation *Ubi primum;* le 27, il signe la bulle de circonscription *Commissa divinitus :* le nombre des archevêchés est porté à 18; Sens, Rennes, Albi, Auch, Narbonne, Arles, Vienne, supprimés en 1802, sont rétablis comme archevêchés; Cambrai et Avignon, rétablis, mais comme évêchés en 1802, redeviennent archevêchés; le nombre des évêchés est porté à 74; auparavant, par une lettre du 12 juin, le pape avait demandé leur adhésion aux évêques et chapitres intéressés; enfin, dès août 1817, il donnait l'institution canonique à 34 prélats présentés par le roi. Mais en France une question se posait : comment le concordat deviendrait-il obligatoire? Parmi les ministres, Richelieu pensait qu'il suffirait d'une ordonnance royale; Pasquier, Decazes et Lainé affirmaient qu'il fallait une loi. Le roi finit par se ranger à cet avis. Or, à ce moment, l'opposition libérale et gallicane apprenait les arrangements du 11 juin et menait contre eux une bruyante campagne de presse avec les *Observations d'un ancien canoniste* (Tabaraud) *sur la convention conclue à Rome le 11 juin 1817,* in-8°, Paris, 1817; *Les quatre concordats,* de de Pradt; *L'essai historique sur les libertés de l'Église gallicane,* in-8°, Paris, 1818, de Grégoire; *Le concordat de 1517 entre François I*er *et Léon X et de 1817 entre S. M. Louis XVIII et S. S. Pie VII,* in-8°, Paris, 1817, de Hurteau l'aîné, etc. Puis la majorité modérée ou doctrinaire de la Chambre des députés n'eût jamais accepté tel ce concordat « ultramontain »; le garde des sceaux Pasquier encadra donc l'acte du 11 juin dans un projet de loi, rééditant les articles organiques ou à peu près. Le projet fut déposé à la Chambre le 22 novembre. Mais il souleva de si violentes oppositions de la part des doctrinaires qui le jugeaient insuffisant, de la part des ultras comme Marcellus, qui en écrivit au pape, qui le jugeaient attentatoire aux droits de l'Église, de la part du pape qui encouragea Marcellus, dans une lettre du 23 février 1818, à combattre ce projet de toutes ses forces, qu'à la fin de mars 1818 le ministère le retira. Alors s'engagea avec la cour de Rome une négociation irritante, où fut mêlé l'épiscopat tout entier et qui ne prit fin qu'en août 1818, quand dans une lettre à l'épiscopat et dans une allocution consistoriale le pape eût fait connaître que le concordat de 1817 était non pas supprimé, mais suspendu, et qu'en attendant il maintenait *proprio motu* le concordat antérieur : les évêques actuellement en fonctions étaient autorisés à conserver l'administration des territoires, confiés à leurs soins en vertu de la bulle de 1801. Enfin, par une loi de mai 1821, le gouvernement fut autorisé à négocier avec Rome l'établissement de 30 nouveaux sièges. Le 10 octobre 1822, le pape lançait la nouvelle bulle de circonscription, *Paternæ caritatis,* publiée en France en vertu d'une ordonnance royale du 31 octobre. Ainsi prirent fin les négociations entreprises par la Restauration. Ni le gouvernement de juillet, ni la république de 1848, ni le second empire ne touchèrent au concordat. Vers 1830, cependant, le concordat fut attaqué par Lamennais et ses disciples comme funeste à l'Église : dans l'état présent des choses, leur semblait-il, l'Église n'a besoin que de la liberté. Leur doctrine fut condamnée par l'encyclique *Mirari vos,* 15 août 1832. D'autre part, de 1833 à 1875, aux droits que lui reconnaissait le concordat, l'Église vit s'ajouter le droit d'enseigner : en 1833, en 1850, en 1875, les catholiques obtinrent en effet la proclamation de la liberté de l'enseignement, à ses trois degrés.

9° *La fin de la loi du 18 germinal an X.* — Vers 1869, le parti républicain mit à son programme « la séparation des Églises et de l'État », sous le prétexte de sauvegarder l'indépendance de la société civile. Maître du pouvoir en 1879, il commença, comme avait fait Louis XIV lorsqu'il préparait la révocation de l'édit de Nantes, par exiger « la stricte application du concordat » ou plus exactement de la loi du 18 germinal, et, derrière cette formule, par restreindre les légères améliorations obtenues par l'Église de France depuis 1802 et spécialement son droit d'enseigner. Puis il est arrivé à faire voter la loi du 9 décembre 1905, qui a aboli la loi du 18 germinal, c'est-à-dire les articles organiques qu'il était loisible à tout gouvernement d'abolir de lui-même et le concordat qui ne pouvait être régulièrement aboli que de l'aveu du pape, pour les remplacer par un soit disant régime de séparation. La France est ainsi revenue au régime religieux de l'an IV.

Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports avec le saint-siège, 1800-1801,* 6 in-8°, Paris, 1891-1905; Consalvi, *Mémoires,* édit. Crétineau-Joly, 2 in-8°, Paris, 1864; nouvelle édition, augmentée d'un fascicule inédit sur le concile de 1811, par P. Drochon, Paris, 1896; Pacca, *Mémoires historiques sur Sa Sainteté Pie VII avant et pendant sa captivité,* trad. Jamet, 2 in-8°, Paris, 1832; Napoléon, *Correspondance,* 31 in-8°, Paris, 1869; de Barral, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du XIXe siècle,* Paris, 1814; Maury, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits,* 2 in-8°, Paris, 1891; Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France pendant les premières années du XIXe siècle,* 3 in-8°, Paris, 1823-1824; de Pradt, *Les quatre concordats,* 2 in-8°, Paris, 1818; Portalis, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801,* Paris, 1845; Talleyrand, *Mémoires,* Paris, 1890-1892; Crétineau-Joly, *Bonaparte et le concordat de 1801,* in-8°, Paris, 1869; d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier Empire, 1810-1814,* 5 in-8°, Paris, 1868-1870; Theiner, *Les deux concordats,* 2 in-8°, Bar-le-Duc, 1875; Léon Séché, *Les origines du concordat* (hostile à Pie VII), 2 in-8°, Paris, 1894; de Broglie, *Le concordat,* 1893; cardinal Mathieu, *Le concordat de 1801,* in-8°, Paris, 1903; E. Sevestre, *Le concordat de 1801, L'histoire, le texte, la destinée,* in-8°, Angers, 1904; 2e édit., Paris, 1905; E. Rinieri, *La diplomatie pontificale au XIXe siècle, Le concordat entre Pie VII et le premier consul, 1800-1802,* trad. de l'abbé J.-B. Verdier, in-8°, Albi, 1903; L. Crouzil, *Le concordat de 1801. Étude historique et juridique,* in-12, Paris, 1904; card. F. Cavagnis, *De concordato Napoleonico pro Gal-*

lui. De articulis organicis, [illegible] A. [illegible] *Quatre* [illegible] Mathieu, *Histoire de M* [illegible] *et de l'Église de France pendant la Révolution et l'Empire*, [illegible] Artaud, *Histoire de Pie VII*, [illegible] 2 in-8°, Paris, 18..; Henrion, *Pie VII*, Stuttgart, 18..; [illegible] *Pie VII*, Rome, 1857, 1864; [illegible] Nürnberger, *Kardinal Consalvi* [illegible] *Staatsverwaltung*, Leipzig, 1872; Ricard, *Le concordat de 1801*, Paris, 1894; Id., *Le concile national de 1811*, 1894; Id., *L'abbé Maury*, 1888; vicomte de Meaux, *Pie VII et Napoléon*, dans la *Revue des questions historiques*, 1867; Melchers, *Le concile national de Paris en 1811*, Munster, 1814; J.-E. Driault, *Napoléon en Italie (1800-1812)*, in-8°, Paris, 1906; Grégoire, *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1818; Dupin aîné, *Les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Paris, 1824; de Champeaux, *Le droit civil ecclésiastique français ancien et moderne*, 2 in-8°, Paris, s. d. (1848); Hébrard, *Les articles organiques devant l'histoire, le droit et la discipline de l'Église*, in-8°, Paris, 1870; Joly, *Étude historique et juridique sur le concordat de 1801*, in-8°, Paris, 1881; Deteno, *Le concordat de 1801 et les articles organiques*, in-8°, Paris, 1878; abbé Gaze, *Le droit concordataire*, in-8°, Paris, 1892; H. Welschinger, *Le pape et l'empereur*, in-8°, Paris, 1905; Ph. Sagnac, *Le concordat de 1817*, dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, décembre 1905, janvier, mars 1906; Artaud, *Histoire de Pie VIII*, in-8°, Paris, 1844; Wagner, *Grégoire XVI*, Salzbourg, 1846; Sylvani, *Grégoire XVI*, Paris, 1840; A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux*, in-12, Paris, 1895; Ricard, *L'école menaisienne*, 4 in-12, Paris, 1884; Roussel, *Lamennais*, 2 in-12, Rennes, 1892; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, in-8°, Paris, 1898; Id., *L'Église catholique et l'État sous la troisième république (1870-1906)*, t. I, *1870-1889*, in-8°, Paris, 1906 (hostiles à l'Église); E. Ollivier, *Manuel de droit ecclésiastique*, in-12, Paris, 1886; Id., *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 in-8°, 1879; Id., *Le concordat et la séparation de l'Église et de l'État*, 1885; Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, 3 in-12, Paris, 1883; Marocco, *Pie IX*, 5 in-8°, Turin, 1861-1864; Stapischneeg, *Papst Pius IX und seine Zeit*, 2 in-8°, 1879; Pougeois, *Histoire de Pie IX*, 6 in-8°, Paris, 1877-1886; O' Reilly, *Vie de Léon XIII*, 1887; Mgr de T'Serclaes, *Vie de Léon XIII*, 2 in-8°, Paris, Lille, 1894. Voir les *Histoires générales de l'Église*, Rohrbacher, Funk, Kurtz; celles de l'*Église catholique en France*, Jager; de la *France sous le consulat et l'Empire*, Thiers, Lanfrey; *sous la Restauration*, Dareste, Vaulabelle, Vieil-Castel; *sous la monarchie de juillet*, Thureau-Dangin; *sous la seconde république et le second empire*, Pierre de la Gorce; *sous la troisième république*, Zevort, Hanotaux, et les *Histoires des institutions civiles et administratives de la France depuis Napoléon*.

C. Constantin.

CONCORÉZIENS, hérétiques cathares d'Occident. Parmi les cathares d'Occident, comme parmi ceux d'Orient, les uns admirent le dualisme absolu, les autres le dualisme mitigé. En Occident, ces derniers se divisèrent en deux groupes : les bagnolais et les concoréziens, *Concorrezenses, Concorrozenses, Concorrenses, Concorricii, hi de Concorrezio, de Concorezio, de Concorrezo, Carracenses, Garratenses* (cf. cependant, pour cette dernière appellation, J. H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759, t. I, p. 734-735, note), ainsi appelés, semble-t-il, du nom de Concorrezo, dans la Lombardie. Voir t. II, col. 1993-1994. Dans sa *Summa de catharis*, écrite vers 1258, l'inquisiteur dominicain Rainier Sacconi, ancien cathare, dit, cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1767, que les concoréziens de son temps étaient répandus dans presque toute la Lombardie, et qu'ils étaient environ quinze cents de l'un et l'autre sexe. Il évalue à moins de quatre mille, col. 1768, le nombre des cathares du monde entier, ce qu'il faut entendre des *parfaits*, non des *croyants* beaucoup plus nombreux. Voici les doctrines qu'il leur attribue, col. 1773-1774 : Dieu a créé de rien les anges et les quatre éléments; le démon, avec la permission de Dieu, a formé ce monde; il a formé le corps du premier homme et y a inséré un ange pécheur; de cet ange pécheur, par voie de traducianisme, procèdent toutes les âmes; l'Ancien Testament, œuvre du diable, est rejeté, exception faite pour les paroles citées par le Christ et les apôtres; Moïse est condamné et beaucoup ont des doutes sur le salut des patriarches et des prophètes; Jean-Baptiste, autrefois condamné par tous, est maintenant estimé de beaucoup de concoréziens; le Christ n'a pas pris une âme humaine, mais presque tous croient qu'il a reçu un corps véritable de la Vierge Marie; ce corps n'a pas été glorifié et ne le sera point, mais le Christ, au jour de son ascension, l'a déposé dans le ciel aérien en attendant de le reprendre au jour du jugement, après quoi il sera dissous comme un cadavre. Les âmes de la Vierge et des saints ne seront pas dans la gloire avant le jugement, elles sont dans le ciel aérien avec le corps du Christ. Rainier avait entendu dire jadis à Nazaire, leur évêque, lequel tenait cette théorie, à ce qu'il déclarait, de l'évêque de Bulgarie, voir Bogomiles, t. II, col. 928, que la Vierge Marie fut un ange, et que le Christ ne prit pas une âme humaine, mais une âme angélique et un corps céleste; cette dernière opinion était adoptée par les bagnolais, et la principale différence entre les bagnolais et les concoréziens consistait en ce que, s'écartant du traducianisme, les bagnolais affirmaient que les âmes ont été créées par Dieu et ont péché avant la création du monde. Le pseudo-Rainier ou anonyme de Passau ne fait que reproduire ces renseignements. Salve Burce de Plaisance, qui écrivit, vers 1235, son traité *Supra stella*, n'a pas la même autorité que Rainier Sacconi; il s'accorde, du reste, avec lui dans les grandes lignes. Sur la création et le péché originel il est plus complet. D'après lui, les concoréziens disent que Dieu créa les anges et les éléments; Lucifer pécha dans le ciel et séduisit des anges; avec deux de ces anges, il forma le monde et le corps d'Adam, dans lequel il inséra par force un ange moins parfait; d'Adam il tira Ève; le fruit défendu par Lucifer était le commerce charnel de l'homme avec la femme; Ève eut commerce avec le serpent, puis avec Adam, et toute la race humaine descend d'Adam quant au corps, et, quant à l'âme, de l'ange que Lucifer mit dans le corps d'Adam. Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 60. Notons que Salve Burce n'expose pas l'opinion que Rainier présente comme très répandue, et d'après laquelle le Christ aurait eu un corps véritable, mais, p. 66-67, celle que Rainier met sur le compte de l'évêque Nazaire et d'après laquelle le Christ aurait eu une chair spirituelle et Marie aurait été un ange : *angelus Gabriel fecit communicationem Mariæ, tunc iste angelus Gabriel junxit se cum illo angelo, qui vocabatur Maria, spiritualiter et genuerunt filium Dei secundum carnem.* On retrouve, mais beaucoup plus complète encore, cette explication de la création et de la chute dans un apocryphe intitulé : *Joannis et apostoli et evangelistæ interrogatio in cœna sancta regni cœlorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam.* Cf. Döllinger, *op. cit.*, p. 85. Un manuscrit de cet apocryphe se termine par cette note : *Hoc est secretum hæreticorum de Concorezio portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus.* Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. II, p. 275. Sur la sépulture de cet évêque Nazaire, qui paraît avoir joué un rôle important dans l'histoire de la secte, cf. la vie de saint Pierre de Vérone, dans *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1866, t. III aprilis, p. 703, 705. Voir un autre exposé analogue dans deux textes sans date publiés par Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 320, 612-613, et, plus brièvement, dans la table de concordance des opinions des divers groupes cathares, insérée, au XVe siècle, par Peregrinus Priscianus, dans une chronique de Ferrare, mais remontant environ au milieu du XIIIe siècle. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 530. Le fond du système apparaît donc uniforme dans les documents divers. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 73, a pensé que les

concoréziens croyaient au libre arbitre; d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du* XIII[e] *siècle*, Paris, 1902, p. 96, cette croyance au libre arbitre est « formellement niée » dans deux textes publiés par Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 326, 612. Cela est vrai du premier de ces textes, mais il traite des cathares en général, non des concoréziens en particulier; l'autre concerne les dualistes mitigés et prête à certains d'entre eux cette croyance que, parmi les anges, les uns péchèrent par contrainte, les autres librement.

I. Sources. — Salve Burce, *Liber qui Supra stella dicitur*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 52-84; Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1761, 1767-1768, 1773-1774; Pseudo-Rainier ou anonyme de Passau, *Liber contra waldenses hæreticos* (titre faux), dans M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., t. IV *b*, col. 755, 759, 763. L'apocryphe intitulé : *Joannis et apostoli et evangelistæ interrogatio in cæna sancta regni cælorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam*, a été publié par J. Benoist, *Histoire des albigeois et des vaudois*, Paris, 1691, t. I, p. 283, 296; J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, t. I, p. 884 sq.; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 815-820; Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 92-97. Voir trois textes non datés dans Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 320, 326-327, 612. La table de concordance des opinions des diverses sectes cathares, conservée par Peregrinus Priscianus, a été publiée par L. A. Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, Milan, 1741, t. V, col. 93-96; Richini dans ses notes de l'*Adversus catharos et waldenses* de Moneta de Crémone, Rome, 1743, p. XXI-XXIII; C. U. Hahn, *op. cit.*, 1845, t. I, p. 528-532.

II. Travaux. — Il n'y a pas un bon travail d'ensemble. Ce que nous avons de plus complet c'est encore C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1847, t. I, p. 165-166; t. II, p. 63-78, 285. Voir aussi Döllinger, *op. cit.*, t. I, p. 118, 120, 157-174; Alphandéry, *op. cit.*, p. 96.

F. Vernet.

CONCOURS DIVIN. — I. Notion et nature. II. Existence. III. Doctrine de saint Thomas. IV. La coopération divine et le péché. V. Concours et prédétermination physique.

I. Notion et nature. — Sous le nom de concours divin général, les théologiens désignent l'aide immédiate et physique, qu'il est nécessaire que Dieu donne à toutes les forces créées, en chacune de leurs opérations et pour chacun de leurs effets, chaque fois que le terme de l'activité créée est réel. Sans cette aide, toute production, toute activité de l'agent créé, fût-elle la plus insignifiante, est impossible, même dans le cas où, de son côté et dans son ordre d'être, la cause créée se trouve pourvue de tout ce qui est requis pour qu'elle passe à l'acte et exerce son activité, en d'autres termes, même quand cette cause est *in actu primo completo et proximo*. Le concours divin général suppose, en effet, que, du côté de la créature, rien de ce qui constitue la pleine puissance à l'acte ne fait défaut. La raison en est que, dans cette question du concours divin général, il ne s'agit que de la production pleinement connaturelle de leurs effets par les causes créées. Si, par hypothèse, la créature, dans son ordre, manquait de l'un des éléments nécessaires pour qu'elle fût parfaitement capable de produire son acte, le concours général de Dieu ne saurait suffire à la réalisation de cet acte : il y faudrait une intervention particulière de la toute-puissance divine, cette action spéciale qui produit le miracle. Par conséquent, le concours divin général est le complément nécessaire, intime, qu'en vue de leur activité Dieu donne à toute force et à toute cause créée, comme l'exige l'entière dépendance de la créature par rapport à la cause première. Ce concours est donné dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel : dans ce dernier cas, il est surnaturel; dans le premier, il est naturel.

On l'appelle concours divin général, *concursus generalis, communis*, parce qu'il s'étend à toutes les activités, à tous les effets de tous les êtres créés; concours universel, *concursus universalis*, parce que, procédant de la cause universelle de tout ce qui existe, il atteint, pénètre et soutient jusque dans leur fonds toute action, tout effet de chacune des causes secondes. Par opposition, le concours divin spécial, *concursus specialis*, est celui qui n'est donné que pour certaines opérations et dans certaines hypothèses : cas de la création des âmes et des actes surnaturels.

Une autre distinction importante dans la question de la coopération divine est celle que les théologiens établissent entre le concours *in actu primo* et le concours *in actu secundo*. Le premier est l'éternel décret de la volonté divine — l'acte immanent par lequel Dieu veut concourir avec les causes créées d'une manière conforme à leur nature, en tant que ces causes font ce qui leur est propre, *concursus oblatus, concursus hypotheticus*. Le second est la réalisation contingente de ce décret éternel de la volonté divine qui a trait à l'activité et à l'effet de la cause créée, en tant que Dieu produit, immédiatement avec les créatures, et leur activité et leurs effets, *concursus collatus, exhibitus, actualis*, etc. L'un est en soi simple, mais virtuellement multiple, *multiplex*, non seulement par rapport aux êtres variés auxquels il est offert, mais aussi par rapport à un seul et même sujet : cas de la volonté libre. L'autre, au contraire, est, à tous les points de vue, simple et individuellement déterminé. Le concours *in actu secundo* est ce qu'on appelle proprement le concours.

II. Existence. — 1° *Certitude et adversaires*. — La doctrine de la coopération immédiate de Dieu est affirmée comme vraie par tous les théologiens et tous les philosophes chrétiens. Plusieurs la représentent comme faisant partie du dépôt de la révélation, *de fide*; le plus souvent on la considère comme une doctrine théologiquement certaine, *sententia theologice certa*. Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXII, sect. I, n. 6; *De auxiliis*, l. I, c. IV; Grégoire de Valentia, t. I, disp. III, q. I; Jean Capreolus, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 1; Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. X, c. III, n. 9. Les voix discordantes sont rares : Durand, l. II, dist. I, q. V; dist. XXXVII, q. I, et quelques-uns de ses contemporains, comme Aureolus; cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXII, sect. I, n. 2; un théologien, qui jouit au XVII[e] siècle, d'une certaine renommée, le capucin Louis de Dole. Cf. Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., t. I, p. 256. On pourrait ajouter un théologien du XIII[e] siècle, nommé Prepositivus, auteur d'une Somme restée inédite. Cf. Jeiler, *S. Bonaventuræ principia de concursu*, Quaracchi, p. 3. On attribue quelquefois, et peut-être non sans raison, la même opinion à Pélage : ainsi font Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. IV; Lessius, *loc. cit.*, n. 9, 10; Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, l. III, n. 52; trad. franç., Paris, 1881, t. III, p. 35-36. D'autres auteurs pensent que les témoignages de saint Jérôme, d'Orose, etc., peuvent s'interpréter autrement : ainsi Suarez, *De gratia*, proleg. V, c. IV. Cf. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen*, p. 230 sq.

2° *Preuves*. — 1. *Scripturaires*. — Au livre de Job, X, 8-11, il est écrit de l'homme : *Manus tuæ* [*Domine*] *fecerunt me et plasmaverunt me..., pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me*. Cf. II Mach., VII, 22, 23; Ps. CXXXVIII, 5-10. Et l'Écriture tient le même langage à propos des êtres inanimés. Ps. CXLVI, 7. Isaïe, XXVI, 12, dit sans restriction : *Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis*. Ces textes et beaucoup d'autres semblables deviendraient de violentes hyperboles et ne seraient vrais que dans un sens très adouci, s'ils ne voulaient dire autre chose que ceci : Dieu a créé toutes les créatures; il les conserve et, en tant que cause première de toutes les causes secondes, il est la cause médiate de tout ce qui existe. Au contraire, si l'on admet que Dieu coopère intimement et

immédiatement à l'action de l'agent créé, l'action et l'effet créés peuvent au sens propre, être attribués à Dieu. Qu'il faille ici prendre au sens propre les textes scripturaires, la fréquence et le tour même de ces textes nous autorisent à l'affirmer. Écoutons, d'ailleurs, saint Paul, Act., XVII, 24-28. Il oppose à ce que Dieu a fait d'abord, en créant le monde, v. 24, et l'homme, v. 26, ce qu'il fait et produit maintenant. Et déjà cette opposition marque une différence entre les deux actions. Puis l'apôtre ajoute : *Cum ipse det* dans l'original, αὐτὸς διδούς, on remarquera le présent) *omnibus vitam et inspirationem* (πνοήν) *et omnia*, v. 25. Et encore : *Quærere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, v. 27-28. En disant que Dieu lui-même donne aux créatures leur respiration, l'apôtre fait entendre clairement qu'il s'agit d'une action divine immédiate, et le *vivere et moveri* ne peut par opposition à *esse* que signifier l'activité propre à la vie. Or Dieu est cause immédiate de notre être : l'énumération, *vivere, moveri, esse,* nous force donc à conclure qu'il est également cause immédiate du *vivere* et du *moveri,* de notre activité vitale. Et si dans ses fonctions vitales l'être vivant, je veux dire l'être qui a en lui-même le principe de ses opérations, ne peut pas se passer du concours immédiat de Dieu, que faudra-t-il dire de l'activité des créatures inférieures ? Nous retrouvons le même enseignement dans saint Jean, I, 3 : *Omnia per ipsum (per Verbum) facta sunt et sine ipso factum est nihil* (οὐδὲ ἕν, *ne unum quidem*) *quod factum est*. Ces paroles affirment que le domaine de la causalité immédiate de Dieu n'a point de limites : rien n'est hors de ce domaine, οὐδὲ ἕν. Cf. Joa., V, 17, texte auquel les Pères que nous allons citer en appellent expressément, et I Cor., XII, 6.

2. *Traditionnelles.* — Théophile Raynaud a réuni un grand nombre de textes dans son opuscule : *Nova libertatis explicatio,* part. II, c. IV. Il nous suffira de citer les suivants. Origène, *In Num.*, homil. XXIII, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 750 : *Semper videmus Deum operari et nullum sabbatum est, in quo Deus non operetur, in quo non producat solem suum super bonos et malos et pluat super justos et injustos, in quo non producat in montibus fœnum et herbam servituti hominum, in quo non percutiat et sanet, deducat ad infernum et reducat, in quo non occidat et vivificet. Unde et Dominus in Evangelio, quum Judæi præscriberent sibi de operatione et curatione sabbati, respondet eis : « Pater meus usque modo operatur et ego operor, » ostendens per hoc in nullo hujus sæculi sabbato requiescere Deum a dispensationibus mundi et provisionibus generis humani.* Saint Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XXXVII, *P. G.*, t. LIX, col. 214, s'exprime de même : *Quum igitur solem orientem, lunæ cursum, stagna, fontes, fluvios, naturæ vim in seminibus, in nostris et brutorum corporibus progressum, cetera omnia quibus hoc universum constat, vides, intellige perpetuam Patris operationem.* De même, saint Grégoire de Nysse, *Orat. cat.*, c. XXV, *P. G.*, t. XLV, col. 65 : *Quis est adeo puerili animo et ingenio ut ad universitatem aspiciens, in universitate non credat esse Deum, eam induentem et continentem et insidentem? Ab eo enim quod est, pendent omnia, nec fieri potest ut sit aliquid quod in eo, quod est, non habeat esse.* La doctrine de saint Augustin est explicite. *De Genesi ad litteram,* l. V, c. XX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 335 : *Jam nunc ergo discernamus opera Dei, quæ usque nunc operatur, ab illis operibus a quibus in die septimo requievit. SUNT ENIM QUI ARBITRENTUR TANTUMMODO MUNDUM IPSUM FACTUM A DEO, CETERA JAM FIERI AB IPSO MUNDO, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem nihil operari. CONTRA QUOS PROFERTUR ILLA SENTENTIA DOMINI : « PATER MEUS USQUE NUNC OPERATUR. » Et ne quisquam putaret, apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo : « Pater in me manens, inquit, facit opera sua et sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult, vivificat. » Deinde quia non solum magna atque præcipua, verum etiam terrena et extrema ipse operatur, ita dicit apostolus : « Stulte, tu quod seminas, non vivificatur nisi moriatur, et quod seminas, non corpus quod futurum est, sed nudum granum, ut puta tritici aut alicujus cæterorum, Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit et unicuique seminum proprium corpus. » Sic ergo credamus et si possumus, etiam intelligamus, usque nunc operari Deum ut, SI CONDITIS AB EO REBUS OPERATIO EJUS SUBTRAHATUR, INTERCIDANT.* Cf. *Epist. ad Consentium,* CCXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 942-949. Saint Jérôme ne pense pas autrement. *Cont. Pelagianos,* l. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 497-534 ; *Epist. ad Ctesiphontem, P. L.*, t. XXII, col. 1147-1161.

3. *Rationnelles.* — *a*) Toute cause créée dépend de Dieu, essentiellement et immédiatement, en son être et en sa durée, précisément parce qu'elle est un être par participation et un être imparfait. On le prouve quand on établit la doctrine de la conservation des créatures par Dieu. Voir CONSERVATION. D'où il suit que chacun des effets de la cause créée dépend, lui aussi, en son être, essentiellement et immédiatement de Dieu : car ces effets tiennent, comme leurs causes, leur être d'un autre et sont des êtres imparfaits. Or si chacun des effets de la cause créée dépend immédiatement et essentiellement de Dieu pour la raison que nous venons d'indiquer, cette dépendance s'impose à l'effet d'une manière continue et par conséquent dès le premier instant de sa production. C'est donc jusque dans son devenir que l'effet de la cause seconde est immédiatement et essentiellement soutenu par Dieu : ce qui veut dire que l'activité et l'opération d'une cause créée ne peuvent se produire que sous l'influence immédiate de Dieu. — *b*) Aucun être ne saurait communiquer à un autre un mode d'être essentiellement supérieur à celui qu'il possède lui-même : *agere sequitur esse eique proportionatur.* Or tout être créé n'a qu'une existence essentiellement et immédiatement dépendante de Dieu. Donc l'être créé ne peut communiquer à un autre qu'une existence également dépendante de Dieu. En d'autres termes, toutes les fois qu'un être créé entre en activité ou produit un effet, cette activité et cet effet dépendent d'un secours immédiat de Dieu. — *c*) Tout ce qui est contingent dépend d'une façon ou d'une autre de Dieu. Car Dieu seul est absolument nécessaire et indépendant, *ens a se et necessarium.* Mais cette dépendance doit être immédiate : l'infinie grandeur de Dieu l'exige. Il convient, en effet, à la perfection divine que tout être créé dépende de Dieu de la manière la plus parfaite. Or la manière la plus parfaite de dépendre de Dieu n'est pas d'en dépendre extérieurement, médiatement, par l'intermédiaire d'un troisième être distinct de Dieu et de la créature que nous considérons, mais bien d'en dépendre essentiellement et jusque dans le fond de l'être. Donc il est nécessaire que tout être créé dépende de Dieu d'une façon immédiate, intrinsèque, essentielle. En d'autres termes, Dieu doit prêter son concours positif et immédiat à la production comme à la conservation de toute réalité créée. — *d*) Le domaine de Dieu sur ses créatures doit être absolu : Dieu doit pouvoir empêcher toute cause créée de produire un effet, alors même que, du côté de la créature, rien de ce qui lui est nécessaire pour agir, ne ferait défaut. Or un pareil domaine ne saurait s'exercer que si Dieu refuse à l'activité de la créature ce concours positif et immédiat, sans lequel la créature ne peut rien. Il faut donc admettre que ce concours divin est positif et immédiat. — *e*) Toutes les fois que des causes créées exercent leur activité et produisent un effet, ou bien elles se perfectionnent elles-mêmes — c'est le cas des actions immanentes — ou bien elles perfectionnent un être étran-

ger — c'est le cas des actions dites *transeuntes*. Or, laissées à elles seules, les causes créées ne sauraient jamais augmenter ni leur perfection propre ni celle des autres êtres. On ne donne pas plus que l'on ne possède; et agir de même que produire un effet est évidemment plus que la simple puissance d'agir. Par conséquent, toutes les causes créées ont besoin, et quand s'exerce leur activité et quand se réalise leur perfection jusqu'alors toute en puissance, du secours actuel et immédiat d'une force supérieure qui supplée à leur indigence. Cette force ne peut être que celle de Dieu, puisque tous les autres êtres participent de la même imperfection et sont en puissance.

III. Doctrine de saint Thomas. — 1° *Énonce général.* — Nous trouvons l'expression la plus claire et la plus brève de la doctrine de saint Thomas dans son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, l. II, dist. XXXVII, q. II, a. 2. Le saint docteur s'adresse à ceux qui prétendaient que les péchés, au point de vue tout matériel de l'acte, ne sont pas de Dieu : *Hæc opinio propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sunt duo principia : hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus, unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur, dicentes quod voluntas, etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen a se habet esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se non habet esse, a se agere possit, cum etiam a se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit et omnis operatio a virtute unde cujus essentia ab alio est* [*non quoad fieri tantum sed quoad esse*, cf. *Sum. theol.*, Iª, q. CIV, a. 1] *oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et præterea quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur, sicut in causam. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis.*

2° *Des différents modes de la coopération de Dieu aux actions des créatures.* — En plus d'un endroit, saint Thomas rappelle que cette coopération a des modes divers. Et il en signale quatre ou cinq. La question est surtout traitée, *De potentia*, q. III, a. 7. Le docteur angélique y exprime sa pensée en formulant les conclusions suivantes : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* — Dans le premier et dans le second cas, Dieu ne concourt que médiatement à l'action des créatures ; mais dans le troisième et le quatrième, son concours est en outre et surtout immédiat ; voici comment : Le troisième mode signale spécialement la manière dont Dieu, par le secours immédiat qu'il lui donne, rend la force créée, dans toute la rigueur du terme, capable de manifester sa propre énergie. Car au sens strict *applicare* c'est mettre une chose en état de faire immédiatement valoir sa propre force, de réaliser son pouvoir. Le quatrième mode exprime comment la créature agissant sous l'influence immédiate de Dieu, *in virtute Dei*, déploie une activité et une efficacité dont, laissée à ses seules forces, elle n'eût jamais été capable.

Cet exposé ne signale pas un cinquième point de vue que saint Thomas indique ailleurs : celui de Dieu cause de tout mouvement parce qu'il en est la raison et la fin. « Le bien, terme de toutes les tendances de l'être, qu'il soit réel ou apparent, n'est le bien que par ressemblance avec le souverain bien qui est Dieu. » *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 5. Toutefois, ce mode de causalité de la cause première est inclus dans l'octroi de forces motrices fait à la créature dans la création elle-même. Car chaque force motrice créée est ordonnée *natura sua* à quelque bien et par conséquent, d'une certaine manière, à Dieu. Ce que saint Thomas explique au même endroit. Voir aussi *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 2-6 ; c. LXX.

D'après ce que dit saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 2, on est en droit de conclure qu'outre l'application de la force créée par le concours immédiat de Dieu, il admet un autre mode d'application de cette force : dans ce passage, en effet, il conçoit cette application comme la constitution de la cause seconde *in actu primo proximo*, et il s'agit de l'acte premier complet du côté de la créature. Assurément, cette application est elle-même impossible sans concours immédiat : elle consiste, en effet, en ce que les divers éléments créés soient les uns vis-à-vis des autres mis en relation de la façon qui convient à l'exercice de leur activité ; ce qui doit se faire soit par mouvement local ; soit, dans les actes intellectuels, par introduction d'espèces intelligibles ; soit, dans les actes de la volonté, par présentation de l'objet. Or, dans tous ces cas, le concours divin, immédiat, est nécessaire. Et ici encore, il convient de dire que ce point de vue est inclus dans celui qui a été indiqué plus haut, quand saint Thomas nous parlait du troisième mode de la coopération de Dieu aux actions des créatures. *De potentia*, q. III, a. 7.

3° *Conséquences de cette doctrine.* — De ce qui vient d'être dit découlent quelques conséquences importantes : 1. *Toute cause créée peut, dans un certain sens, être appelée cause instrumentale par rapport à Dieu.* — Car c'est sous l'action immédiate de Dieu qu'elle produit chacun de ses effets et ceux-ci dépassent sa propre force. Or ce qui caractérise la cause instrumentale, c'est de pouvoir, grâce à une force supérieure, produire un effet qui dépasse la seule capacité de l'instrument. Cf. *De potentia, loc. cit., Sed ulterius; De veritate,* q. XXII, a. 1, ad 5um. D'ailleurs le rapport qu'il y a entre une cause principale et une cause instrumentale est la raison pour laquelle une seule et même opération peut procéder à la fois de Dieu et de la créature. Cependant, il faut convenir que la créature n'est cause instrumentale par rapport à Dieu que dans un sens quelque peu impropre et cela pour deux motifs : *a*) Le premier est qu'on ne saurait ni dans l'activité ni dans l'effet de la cause créée distinguer aucun élément qui, au sens plein du terme, lui soit propre, vienne d'elle seule et ne résulte pas tout d'abord de l'influence de la cause principale. Car dans l'activité et dans l'effet de la cause créée tout est de Dieu en tant qu'être, tout est de la créature en tant que tel être. — *b*) La seconde raison de refuser à la cause créée le caractère intégral de cause instrumentale est que, dans son ordre d'être, la cause créée est la cause adéquate de l'effet et que l'effet est pleinement à sa ressemblance : mais il en est tout autrement dans le cas de la véritable cause instrumentale. *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. I, a. 4, sol. 1ª; dist. XIX, q. I, a. 2, sol. 2ª; *Sum. theol.*, IIIª, q. LXII, a. 1.

2. *Ce n'est aussi que dans un sens restreint que Dieu et la créature peuvent être appelés causes partielles.* — Car en ce qui regarde l'effet, la cause première et la cause seconde le produisent toutes deux en entier; Dieu n'en fait pas une partie et la créature une autre, même s'il s'agit de parties appelées *intentionnelles.* Mais tout dans l'effet est produit en commun par les deux causes, bien que chacune d'elles atteigne l'effet sous un rapport différent. D'autre part, entre Dieu comme cause et la créature n'intervient pas exactement la même relation qu'entre une cause partielle et une

autre cause partielle qui la complète. Car cette relation impliquerait une certaine égalité des deux causes. Mais Dieu est la cause suprême non seulement en raison de l'absolue indépendance de l'opération divine, mais encore parce que c'est une propriété fondamentale de la cause première de donner et de produire toute activité et tout effet de la cause seconde. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. LXX; *De potentia*, q. III, a. 7, § *Unde quarto*; Suarez, *De gratia*, l. III, c. XXVII.

3. *Il ne peut exister aucune véritable relation de causalité dans l'effet en tant qu'il vient de Dieu par rapport au même effet en tant qu'il vient de la créature.* — J'entends ici par effet l'activité et la réalité produites par la créature avec l'aide de Dieu. La raison en est que là où il y a identité réelle, il est impossible qu'intervienne jamais une vraie relation causale. Cependant l'effet — on ne saurait assez le dire — doit beaucoup plus à l'influence de Dieu qu'à celle de la cause seconde. Car l'action divine est le fondement de l'existence actuelle de l'effet en tant que par Dieu l'effet participe à l'être; l'action de la créature au contraire n'entre ici en ligne de compte qu'en tant que par elle l'effet reçoit *tel* être.

4. Par suite, il est certain qu'*on ne peut concevoir aucune entrée en activité de l'être créé, qui ne dérive pas de Dieu, au moins aussi immédiatement que de la créature.* — Quand donc les molinistes disent que la créature libre détermine elle-même son opération et son activité, cette formule ne peut jamais signifier que la créature libre exerce la moindre activité indépendamment de Dieu et sans son concours immédiat. Au contraire, les molinistes reconnaissent que tout entier l'acte par lequel la créature se détermine elle-même provient aussi immédiatement et aussi physiquement de Dieu que de la cause seconde libre. Ils font cependant remarquer que cet acte est vraiment une détermination de la cause seconde par elle-même. En effet, la cause première est déjà de toute éternité, en vertu de ses libres décrets, déterminée à concourir avec la cause seconde dans le temps, quel que soit l'usage que puisse faire celle-ci de sa libre activité; d'où il suit qu'au sujet de la cause première, il ne peut, d'aucune façon, être question d'un passage de l'état d'indétermination intrinsèque à l'état de détermination. Par contre, la cause seconde se détermine *hic et nunc*, par le fait qu'avec l'aide de Dieu elle choisit, parmi les différentes actions qui lui sont actuellement possibles, une action nettement déterminée et l'exécute, bien qu'elle puisse en choisir et en exécuter une autre. La cause seconde qui jusqu'à cet instant était dans un état d'indifférence, tant intrinsèque qu'extrinsèque, passe donc, par elle-même, sous l'influence de Dieu, à un état de détermination. Cf. Suarez, *De concursu*, l. I, c. XV, n. 6.

IV. LA COOPÉRATION DIVINE ET LE PÉCHÉ. — Toute la réalité de l'action moralement mauvaise de la créature, précisément parce qu'elle n'est pas un pur néant, dérive, sans aucun doute, immédiatement et physiquement de Dieu. Mais Dieu ne coopère en rien à la malice de l'action. Car, disons-le une fois pour toutes, le concours que Dieu donne au péché n'est pas mauvais. Il n'y a en soi de mauvais que *le libre vouloir* du mal moral. Quant à l'acte par lequel la créature raisonnable exerce son vouloir, considéré dans son entité et absolument, il n'est pas mauvais, mais une chose de soi indifférente. C'est la créature, et elle seule, qui *veut* par cet acte; car il lui est immanent et à elle seule. Donc, directement Dieu n'a point de part à la malice de l'acte; car il n'y contribue que par un élément indifférent, dont abuse la créature en posant l'acte immanent par lequel seule elle veut le mal. On ne peut pas dire que Dieu *veut* le mal par cet acte. En outre, Dieu n'a pas part à la malice de l'acte, même indirectement. Car Dieu ne met son concours à la disposition de la créature : 1° qu'en tant que ce concours est indifférent, c'est-à-dire qu'il est, entre beaucoup d'autres, un de ces concours avec lesquels la créature pourrait faire le bien; Dieu ne détermine donc en aucune façon la créature à s'en servir. 2° Ce concours, il est vrai, est mis à la disposition de la créature; mais par ses préceptes, par ses menaces, etc., Dieu la détourne et la retient d'en mal user. 3° Enfin, ce concours n'est offert que pour assurer à la créature sa pleine liberté, c'est-à-dire un choix pleinement libre. La coopération divine au péché n'est donc qu'une sorte d'acte permissif et que justifie pleinement le principe de raison suffisante. Cf. Suarez, *De gratia*, l. III, c. XLVI, n. 18; Bonthem, *Theodic.*, c. VII, n. 4; Frins, *De actibus humanis*, t. II, n. 409 sq.; *De cooperatione Dei*, p. 22. — Par contre, le concours que Dieu prête aux actions honnêtes, il l'offre avec le désir que la créature le mette à profit et, de son côté, il l'y aide par de nombreuses sollicitations.

V. CONCOURS ET PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE. — Le concours immédiat physique et simultané que Dieu donne aux agents créés ne suffit pas à la plupart des thomistes. Ils veulent, en plus, une prédétermination physique. La prédétermination physique, d'après la doctrine thomiste, est une raison ontologique et physique communiquée par Dieu à la cause seconde et sans laquelle la créature ne saurait ni agir ni même commencer à agir, mais par la force intrinsèque de cette raison, la créature est infailliblement et de nécessité métaphysique déterminée à produire sur le champ, *natura posterius*, une action déterminée. La prédétermination a ainsi la priorité de nature sur l'action de la créature, et elle détermine cette dernière infailliblement et de nécessité métaphysique à une action parfaitement déterminée. Elle a lieu aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, où elle s'appelle la grâce de soi efficace, *gratia natura sua et ab intrinseco efficax*.

1° *Arguments en faveur de la prédétermination physique.* — La thèse de la prédétermination physique se prouve ordinairement par des arguments de raison et des arguments d'autorité. Les principaux arguments de raison sont au nombre de cinq. Les autres sont empruntés à certaines manières de parler, qui se justifient pleinement dans la thèse moliniste et qui, par conséquent, ne sauraient avoir de valeur pour établir la prédétermination physique. On s'appuie, par exemple, sur ce que, d'après les scolastiques et surtout saint Thomas qui le répète souvent, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, *in virtute primæ*; elles sont, dans la production de l'effet, causes instrumentales de la cause première, etc. : toutes formules qui restent vraies sans qu'il soit besoin d'admettre la prédétermination physique.

Le premier argument de raison en faveur de la prédétermination physique s'énonce ainsi : Dieu est le premier moteur; donc tout mouvement, même libre, doit venir de lui. Or, il ne vient point de lui, s'il n'y a pas prédétermination physique, c'est-à-dire si la force créée ne reçoit de Dieu une impulsion telle qu'aussitôt et inévitablement il doive en résulter une action parfaitement déterminée qui, d'ailleurs, sans cette impulsion, ne saurait être produite.

Le second argument, qui a spécialement trait aux causes libres, est le suivant : La cause libre, même quand de son côté elle est constituée *in actu primo proximo* par la connaissance nécessaire et suffisante à l'acte libre, reste indéterminée et indifférente : elle peut choisir ceci ou cela. Or, ce qui est indéterminé et indifférent ne peut pas de soi-même et par sa propre vertu lever son indifférence et passer de l'indétermination à un état déterminé. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um. Il faut donc que Dieu intervienne : il le fait par la prédétermiation physique. S'il ne le faisait pas, l'activité libre de la créature ne serait plus pour Dieu qu'un phénomène fortuit égaré hors du domaine

de sa prescience. Ajoutez que, puisque Dieu est le premier moteur, il doit donner le branle à l'activité de la volonté libre.

Un troisième argument est tiré de ce fait : Dieu n'a pas d'autre moyen de connaître avec certitude les actions libres de la créature. Car tous les autres facteurs qui ont leur part d'influence sur la volonté libre ne laissent établir la connaissance certaine de la décision libre prise par la créature. Or que la connaissance divine doive être certaine c'est ce dont, pour divers motifs, il n'est pas permis de douter.

Le quatrième argument consiste en ce que, si l'on n'admet pas la prédétermination physique dans le domaine surnaturel, c'est-à-dire si l'on n'admet pas la grâce de soi et intrinsèquement efficace, Dieu est comme désarmé vis-à-vis de la créature. Et cependant Dieu doit, ainsi que le remarque saint Augustin, *Enchiridion*, c. XCVIII, *P. L.*, t. XL, col. 277, pouvoir, quand et comme il veut, tourner au bien les volontés humaines les plus obstinées dans le mal. Or, sans la prédétermination physique, Dieu n'a à sa disposition que des moyens moraux de détermination, moyens dont l'efficacité n'est jamais parfaitement assurée.

Par le fait même, et c'est le cinquième argument, le fondement de la prédestination est déplacé : ce n'est plus la volonté divine qui est l'élément premier et décisif de la prédestination, mais bien la volonté humaine. Celle-ci décide en première instance et sans appel si la grâce offerte est ou n'est pas efficace. Or c'est de l'efficacité des grâces données que dépend en fin de compte la prédestination. Aussi faut-il pour ce motif affirmer la prédétermination physique, seul moyen de remettre toute la prédestination entre les mains de Dieu.

2° *Réponse aux arguments des thomistes.* — Au premier argument les molinistes répondent que, dans leur système aussi, tout mouvement d'une force créée tire son origine et sa raison d'être de la cause première. Car l'*actus primus proximus* de la cause créée, sans lequel l'opération est impossible, dépend toujours, dans sa réalisation, de Dieu et du concours divin. La cause libre ne fait pas exception à cette loi. La volonté libre ne peut donc rien si Dieu ne prépare, de son côté, l'acte libre et n'achève de le rendre adéquatement possible en offrant son concours. Quant à l'action libre elle-même, elle dépend également de Dieu dans tout son cours. Mais si l'on suppose que le mouvement de la cause libre *in actu secundo* est dû à la prédétermination physique, la liberté de tout le mouvement disparaît : elle n'est plus qu'une fiction, comme nous le montrerons bientôt.

Le second argument est également inacceptable. La majeure sans doute est exacte, mais il faut faire des distinctions au sujet de la mineure : il est vrai qu'une puissance indéterminée et indifférente ne peut jamais se déterminer elle-même par ses propres forces et que, sans le secours de Dieu, elle est absolument incapable ; mais si le concours est offert et présent, rien n'empêche qu'elle se détermine elle-même, supposé que la volonté soit placée par l'intermédiaire de la connaissance dans les conditions requises pour agir *in actu primo proximo.* Si on dit alors qu'elle est capable de se déterminer elle-même, c'est que son indétermination ne résulte pas d'une imperfection, d'une incapacité. Quand les alternatives du jugement indifférent sont présentes à l'esprit, alors si la volonté libre reste indifférente et indéterminée, ce n'est pas qu'elle manque d'un élément requis pour qu'elle ait la puissance d'embrasser, c'est-à-dire de vouloir chacune des alternatives proposées. L'état d'indifférence et d'indétermination, où elle se trouve, résulte de la supériorité de son pouvoir, *ex eminentia suæ potestatis.* Le jugement indifférent lui présente toujours l'objet sous divers aspects opposés entre eux : l'un bon, l'autre mauvais, l'un agréable, l'autre dur ou pénible. La vigueur native du libre arbitre, grâce au jugement indifférent, est mise à même de vouloir l'un ou l'autre des partis qui s'offrent à la volonté ; ce qui n'empêche pas au reste que l'indétermination de la volonté persiste jusqu'à ce qu'elle se soit décidée et déterminée elle-même. Qu'elle en ait le pouvoir, c'est ce qu'exigent sa nature et sa fin ; sa fin, car la faculté de vouloir tend essentiellement à se donner à elle-même et à donner à la personne, en outre des inclinations résultant des penchants naturels, d'autres inclinations actuelles et spontanées ; sa nature, car la volonté a ceci de particulier que ses actes ne tendent pas seulement vers l'objet, mais qu'avec l'objet ils sont eux-mêmes voulus. D'ailleurs, l'indifférence du libre arbitre n'est nullement passive ; elle est vraiment active, ce qui signifie que le libre arbitre n'est point déterminé par une cause extérieure, mais se détermine lui-même.

Il faut concéder au troisième argument une grande part de vérité. Aucun des éléments qui concourent à l'acte libre, absolument aucun, ne nous renseigne avec certitude sur la décision dernière du libre arbitre. La plus parfaite compréhension de la volonté et de ce qui influe sur elle ne pourra jamais, tant que la liberté du choix demeure intacte, faire connaître l'acte libre d'une manière infaillible. Telle était l'intime conviction de saint Thomas ; il ne cesse de rappeler que les actes libres ne peuvent être connus que *quando sunt in se ipsis.* L'acte ne peut être prévu autrement, même pas dans un décret prédéterminant. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13, *in corp.* et ad 3um ; q. LXXXVI, a. 4 ; IIª IIæ, q. CLXXI, a. 6, ad 1um ; *De veritate*, q. II, a. 12, et ad 1um ; *De malo*, q. XVI, a. 7 ; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXVIII, q. I, a. 5 ; *Cont. gent.*, l. I, c. LXVII, n. 1, 2 ; c. LXVI, n. 6, etc. Ainsi Dieu connaît les actes libres de toute éternité, *in æternitate.* Il les connaît avant le décret de la création du monde. Avant de vouloir créer, Dieu devait, pour agir avec sagesse, savoir ce qu'il adviendrait de son œuvre. Il avait donc une science dont l'objet peut s'énoncer de cette manière : Si je crée tel ou tel être libre et s'il se trouve placé dans telles ou telles conditions qui lui rendront possible sa libre activité, cet être posera certainement tel acte déterminé, tout en conservant d'ailleurs le pouvoir d'en poser un autre, *scientia media.* Dieu se décide-t-il à tirer tel être libre du néant et à le mettre en fait, directement ou indirectement, dans les conditions nécessaires à son activité, il prévoit avec certitude l'acte concret que cette créature libre posera librement. C'est ainsi que saint Augustin, saint Thomas et beaucoup d'autres expliquent, sans recourir à la prédétermination physique, la prescience des futurs libres. Cf. S. Augustin, *De diversis quæst. ad Simplic.*, c. II, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 118 ; *De civitate Dei*, l. V, n. 9, *P. L.*, t. XLI, col. 150 ; *De dono perseverantiæ*, c. XIV, n. 35 ; c. XVII, n. 41, *P. L.*, t. XLV, col. 1014, 1018. Pour saint Thomas, voir les passages indiqués précédemment. Évidemment, cette explication reste enveloppée d'une grande obscurité. Mais rappelons-nous les paroles de l'Écriture : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam.* Ps. CXXXVIII, 16. Or, si l'on recourt à la prédétermination physique afin d'expliquer la prescience divine des actes libres, non seulement on supprime ce mystère de la science de Dieu, que nous fait connaître la révélation divine, mais on détruit la liberté des actes humains, sans compter, comme nous le verrons, que l'on s'engage dans beaucoup d'autres difficultés considérables.

Le quatrième argument se réduit à ceci : en écartant la prédétermination physique, on enlève à Dieu le pouvoir de déterminer, à son gré, la volonté libre. Nous répondons : Assurément la puissance de Dieu est infinie, mais tout infinie qu'elle est, elle ne peut réaliser ce qui implique contradiction, puisque ce serait de la

part de Dieu réaliser ce qui se détruit lui-même. Or c'est précisément ce qui arriverait si Dieu prédéterminait physiquement à un acte libre. D'une part, en effet, la prédétermination physique déterminerait irrésistiblement la volonté à un acte déterminé, et de l'autre néanmoins, la volonté devrait garder la liberté de se déterminer elle-même ainsi ou autrement. Or il y a là une contradiction manifeste. D'ailleurs, on ne peut pas douter que Dieu ne possède dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance les moyens moraux les plus variés d'agir sur la volonté libre; et il peut prévoir, à coup sûr, que ces moyens vaincront la résistance de cette volonté et que par eux il atteindra son but, l'action naturellement ou surnaturellement bonne.

Dans le cinquième argument, les thomistes affirment que, sans la prédétermination physique, la prédestination ne dépend plus entièrement de Dieu. L'argument ne porte pas. La prédestination dépend entièrement de Dieu; dans la thèse moliniste, Dieu qui prévoit tous les ordres possibles des choses avec toutes leurs conséquences, décide avant tout commencement de réaliser un ordre déterminé; en faisant cela, il fixe en même temps les secours, les grâces efficaces ou simplement suffisantes qui devront être accordées à chaque créature raisonnable. Comme, du reste, ce décret divin précède évidemment toute opération de la créature raisonnable, il est clair qu'il dépend uniquement et exclusivement de Dieu. Or ce décret inclut la prédestination. Celle-ci demeure donc en fin de compte entre les mains de Dieu seul, c'est ce que montre fort bien saint Augustin, quand, parlant de la prédestination des saints, il la définit ainsi : *Præscientia [id est, scientia conditionata] et præparatio [id est, electio et decretum] beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur [a perditione], quicumque liberantur. De dono perseverantiæ*, c. XIV, n. 35, *P. L.*, t. XLV, col. 1014. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXIII, a. 4, 5.

3° *Remarques sur quelques expressions de saint Thomas.* — Les expressions de saint Thomas, auxquelles se réfèrent les thomistes pour prouver la prédétermination physique, sont nombreuses; nous n'en relèverons que quelques-unes.

Il convient tout d'abord d'expliquer le terme *movere* si familier au saint docteur. D'après les thomistes, il faut entendre ce mot « d'une impulsion donnée au mobile sous l'action de laquelle le mobile se meut, de sorte que le mouvement du mobile dépende de l'impulsion comme de sa cause ». Ainsi parle Réginald, O. P., *De mente concil. Trid.*, part. I, c. LV. Cf. Goudin, O. P., *Philosoph.*, part. IV, disp. II, q. III, a. 2; Dummermuth, O. P., *S. Thomas et præmotio phys.*, p. 161 sq. Or pareil mouvement doit nécessairement précéder l'action : il met en branle, et à l'impulsion première succède le mouvement même du mobile. Bien plus, ajoutent les thomistes, comme ce mouvement est ordonné par Dieu à son but précis qui est un acte de la volonté libre entièrement déterminé, ce mouvement doit se confondre avec la prédétermination physique. Une telle impulsion vient en effet de Dieu et Dieu meut infailliblement, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. X, a. 4, ad 3um; l'acte libre doit donc se produire lui aussi infailliblement et avec une certitude métaphysique sous l'influence de cette impulsion. Cf. Reginald, *loc. cit.*, c. VII; Goudin, *loc. cit.*; Lemos, *Panoplia*, l. III, tr. II, c. XIV, n. 155 sq.

L'argumentation que nous venons de rapporter suppose qu'on restreint arbitrairement la notion de mouvement à une espèce déterminée de mouvement, alors que, pour saint Thomas, tout passage de la puissance à l'acte est un mouvement : *Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 3. Or, c'est ce que vérifie le concours simultané. Quant à la prétendue identité entre la prémotion physique et la prédétermination physique, elle est tout aussi contestable. Un mouvement, en effet, a beau être imprimé par Dieu et ordonné à un acte déterminé, il ne produit pas toujours cet acte. Que l'on se rappelle plutôt la grâce excitante : elle vient de Dieu, elle est ordonnée à un acte salutaire et cependant celui-ci n'est pas toujours posé. C'est pourquoi l'interprétation du passage cité de la Ia IIæ nous semble être la suivante : la volonté propre de Dieu se montre toujours efficace, autrement dit, Dieu atteint toujours le but qu'il se propose. Veut-il vraiment et réellement donner à une volonté humaine les moyens de poser un acte bon, il fait en sorte que la volonté ait ces moyens; veut-il, en rigueur, que l'acte lui-même soit posé, il fait en sorte que l'acte soit posé. Et si l'on demande au saint docteur comment la volonté divine atteint ainsi son but, on en trouve une explication suffisante dans l'article en question. Hontheim, *Theodic.*, p. 295.

Ailleurs, quand saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. CXLIX, n. 1, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIII, a. 8, semble enseigner que la *motio moventis* précède aussi bien réellement que logiquement, *ratione et causa*, la *motio mobilis*, le Ferrariensis et Cajetan, *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 1; *In Iam*, q. XIII, a. 8, font déjà les remarques suivantes sur ces textes : une expression de ce genre, spécialement en ce qui concerne la causalité, ne doit être entendue au sens propre que dans la mesure où il a été prouvé au préalable que ce qui précède dans l'ordre logique, *secundum modum considerandi*, joue de fait un rôle causal et antécédent. Mais on pourrait aussi entendre cette formule des différentes relations, *habitudines*, qui existent entre le moteur et le mobile; car le fait de mouvoir se rapporte à la cause efficiente, à l'action, et le fait d'être mû à la cause matérielle, à la passion. Or, la cause active précède toujours la cause passive. Cependant une relation de causalité physique entre les deux, entre *motio moventis* et *motio mobilis*, n'existe pas.

Les thomistes se réclament encore fréquemment de ce passage du *De veritate*, q. VII, a. 13 : *Omnes hujusmodi effectus, scilicet futuri, quamvis non sint certarum causæ proximæ, tamen in prima causa sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit.* Mais ce texte n'a pas de rapport avec la prédétermination physique. Un catholique pourrait-il nier qu'en Dieu sont simultanément et distinctement présents, le passé, le présent et l'avenir, non seulement dans sa science, mais encore dans les décrets de la providence? Il ne niera pas davantage que les anges — car c'est d'eux dont il est question dans ce passage — voyant Dieu face à face, puissent connaître en Dieu le présent, le passé et l'avenir. Quant à la manière dont tout est déterminé en Dieu, c'est une question que saint Thomas ne touche pas ici. Cf. De San, *De Deo uno*, t. I, p. 555; Frins, *De cooperatione Dei*, p. 201.

Enfin les thomistes allèguent comme décisif ce texte du *De potentia*, q. III, a. 7, ad 7um : *Id quod a Deo fit in re naturali, QUO ACTUALITER AGAT, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis.* Or, il suffit de lire ce texte avec calme pour voir quelle opinion il favorise. Manifestement, saint Thomas y parle d'un secours de Dieu, qui *constitue* l'action formelle, *actualiter*, de la créature. Or, cela se vérifie-t-il dans le concours simultané ou dans la prédétermination physique?

4° *Arguments contre la prédétermination physique.* — 1. Nous n'admettons pas la prédétermination et la prémotion physique *dans les causes non libres*, parce qu'elle est superflue. Ni le souverain domaine de Dieu ni aucune autre raison ne la postulent. Le souverain domaine de Dieu est pleinement sauvegardé par le concours immédiat et par les divers modes d'actions que

Dieu peut exercer sur ses créatures. On dira peut-être que la prédétermination physique est du moins exigée par ce fait que Dieu doit appliquer ces causes *d'une manière spéciale* et non pas seulement par le concours général. Mais cet unique argument ne conclut pas. Car, comme le remarque saint Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLV, q. I, a. 3 : *In omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, NIHIL REQUIRITUR EX PARTE AGENTIS AD AGENDUM SUPRA POTENTIAM COMPLETAM, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus, sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturæ.*

2. *S'il s'agit des actes libres,* la prédétermination physique est non seulement *superflue,* mais elle entraîne logiquement des conséquences absolument *inadmissibles.*

a) *Elle est superflue,* car rien ne l'exige, ni le domaine de Dieu sur la volonté libre de la créature, ni la nécessité d'enlever à cette dernière son indétermination naturelle. En fait, Dieu a sous la main toute élection de la volonté par cela même que son concours est nécessaire. La créature ne peut donc rien sans Dieu. Dieu, au contraire, peut, à son gré, obtenir de la créature toute décision positive, comme nous l'avons suffisamment montré plus haut en répondant au 4e argument des thomistes. La nécessité d'enlever à la volonté son indétermination ne justifie pas davantage l'hypothèse prédéterministe. Douée du plein pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ceci ou de vouloir cela, la volonté peut se déterminer librement à un bien particulier; car de l'inclination naturelle au bien en général résulte dans la volonté une certaine tendance au bien particulier, et la volonté par sa vertu active peut correspondre à cette tendance. Par contre, si l'indétermination ne pouvait être levée que par la prédétermination physique, il ne resterait plus d'acte libre, puisque la détermination du sujet par lui-même est essentielle à la liberté de son acte et le sujet n'est plus susceptible de détermination, s'il est déjà infailliblement déterminé à un acte par un autre. Cf. *De veritate,* q. XXII, a. 6, ad 1um; a. 4, etc.

b) *Les conséquences de la prédétermination physique sont inadmissibles.* — Et d'abord, elle détruit la liberté de nos actions. Car si Dieu nous prédétermine physiquement à un acte, infailliblement et de nécessité métaphysique, nous poserons cet acte, étant donnée l'efficacité intrinsèque de la prédétermination physique; et nous ne pourrons pas en poser un autre. Que si, au contraire, Dieu nous refuse cette prédétermination, nous ne pouvons rien faire pour l'obtenir. Pour cet acte encore il faut être physiquement prédéterminé. Cf. Alvarez, *De auxiliis,* disp. XIX, concl. 3^a^. Donc, puisque notre liberté consiste essentiellement en ce que, à l'instant où nous nous déterminons, nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou vouloir autre chose, dans l'hypothèse de la prédétermination physique, notre liberté n'existe plus. Voici où nous en sommes : si Dieu ne nous prédétermine pas, il nous est impossible de poser l'acte; si Dieu nous prédétermine, il nous est impossible de l'omettre.

La distinction classique du *sensus compositus* et du *sensus divisus* ne résout pas cette difficulté. L'homme prédéterminé à agir, nous dit-on, pourrait ne pas agir et celui qui n'est pas prédéterminé à agir pourrait agir; entendez *in sensu diviso a non actu* pour le premier, *ab actu* pour le second. Mais en fait cette possibilité dont on nous parle revient à dire : l'homme, en raison d'un principe d'action qui ne dépend pas de lui — la prédétermination physique — n'a en réalité le pouvoir ni d'omettre l'acte ni de le poser; prédéterminé, il faut qu'il agisse; non prédéterminé, il ne peut pas en réalité agir. Or, qu'est-ce que ma liberté, si tout en ayant le pouvoir physique d'agir, je ne suis pas en état de poser un acte libre? Les néo-thomistes répondent que Dieu prédétermine physiquement la volonté de telle sorte qu'elle agisse librement à cause même de cette prédétermination. Il faut observer que saint Thomas, dans les passages dont cette réponse prétend s'inspirer, ne parle pas de la prédétermination physique, mais d'une motion de Dieu dans les créatures. De cette motion, il dit qu'elle consiste en ceci que Dieu *meut* les créatures de manière à ce que leurs opérations correspondent à leur nature, qu'elles soient libres dans les causes libres, nécessaires dans les causes nécessaires. Et il en explique le comment avec clarté. *Sum. theol.,* I^a^, q. XIX, a. 8; I^a^ II^æ^, q. X, a. 4, etc. Or, dans tous ces passages, il n'est pas question de la prédétermination physique.

En même temps qu'elles cessent d'être libres, nos actions cessent de nous être imputables. Elles ne peuvent pas être objet soit de louange soit de reproche ou moyen de mériter et de démériter. Ce qui va encore contre le système de la prédétermination physique.

De plus, pour expliquer que Dieu n'a aucune part à la malice de nos mauvaises actions et n'en est pas responsable, nous avons dit que le concours simultané n'est qu'un moyen indifférent, que ce moyen nous est offert de telle sorte qu'il dépend de nous d'en user ou de n'en pas user, et que Dieu ne nous le donne pas sans raisons. Or on ne peut rien dire de tout cela dans le système de la prédétermination physique, puisque celle-ci incline irrésistiblement la volonté à l'acte mauvais. Plus exactement, la prédétermination physique est la cause de l'action humaine tout entière, dans tous ses éléments et sous tous ses rapports; d'où il suit qu'elle fait véritablement de Dieu la cause physique et morale de l'action mauvaise dans son entier. Voilà Dieu cause du mal moral plus que ne le serait un simple conseil ou même un suborneur. Cf. *De malo,* q. II, a. 1.

Nous ne saurions comprendre que Dieu puisse prédéterminer physiquement à un acte mauvais un homme jusqu'alors innocent, surtout si nous réfléchissons aux terribles suites du péché mortel. On nous dit que Dieu peut prédéterminer à l'acte mauvais dans le but de manifester ses attributs et spécialement sa justice vindicative. Mais agir ainsi, n'est-ce pas tout simplement employer un moyen déshonnête pour une bonne fin? Et comment parler de justice, quand la cause de l'acte incriminé n'est pas libre?

Le mystère de la prescience divine, si fortement affirmée dans la sainte Écriture, est détruit par la prédétermination physique. Quel mystère y a-t-il à ce que Dieu connaisse très exactement les actes auxquels il nous prédétermine physiquement?

Enfin, pour toucher encore à un point important, si la grâce efficace est une prédétermination physique de l'ordre surnaturel, la grâce vraiment et purement suffisante cesse d'exister. Car quand il est question d'agir réellement, un moyen est insuffisant, si à ce moyen, pour que je sois en état d'agir, doit nécessairement s'en ajouter un autre d'essence différente. Dans le système de la prédétermination physique, la grâce efficace est quelque chose qui diffère entièrement, *toto genere,* de la grâce suffisante et qui est absolument nécessaire pour que l'action suive. Il en est tout autrement, si la grâce tire son efficacité non de sa propre entité, *natura sua,* mais de la prescience divine. Une grâce physiquement la même peut alors être tantôt efficace, tantôt inefficace, suivant l'attitude que prend l'homme à son égard. C'est ainsi que saint Augustin concevait l'efficacité de la grâce. Voir les passages allégués plus haut, col. 790. Cependant, il reste vrai de dire : *Quid habes quod non accepisti?* Car Dieu, même en ce cas, donne la grâce qu'il sait être efficace et qu'il veut être efficace, et par conséquent il donne, comme cause première, absolument tout. Les thomistes ne peuvent pas prétendre qu'après réception de la grâce

suffisante, il dépend de l'homme d'obtenir la grâce efficace ; cela est faux dans le système prédéterministe, puisque d'après ce système l'homme ne peut que ce à quoi Dieu l'a physiquement prédéterminé.

5° *Quelques textes de saint Thomas en opposition avec la prédétermination physique.* — 1. Bien que saint Thomas, en plus d'un endroit, cf. *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 26 ; *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 5 ; *De potentia*, q. III, a. 7, expose avec précision les différents modes de la coopération divine aux actions des créatures, nulle part il ne signale la prédétermination physique.

2. Il rappelle très souvent que la créature libre se détermine elle-même et n'est physiquement prédéterminée par personne. *De veritate*, q. XXII, a. 6, ad 1um, a. 4 ; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIX, q. I, a. 1. C'est même dans ce fait qu'il découvre l'essence du libre arbitre et le caractère qui distingue les créatures libres de celles qui ne le sont pas. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV, q. I, a. 1, ad 3um ; *De malo*, q. VI, a. unicus. Mais si l'essence du libre arbitre consiste dans le pouvoir de se déterminer soi-même, la prédétermination physique est exclue de l'acte libre. Car il y a contradiction palpable à prétendre qu'un être se détermine lui-même à un acte et qu'il est prédéterminé physiquement et intrinsèquement à ce même acte par Dieu. Ce qui est entièrement déterminé serait déterminé de nouveau. Les néo-thomistes font, il est vrai, remarquer que, par la prédétermination physique, la volonté n'est déterminée que subjectivement, *ex parte sui,* au point de vue du passage de la puissance à l'acte, et que par conséquent il lui reste encore l'indétermination vis-à-vis de l'objet. Cette diversion n'est pas heureuse. Car la liberté de la créature est tout d'abord la liberté du choix de l'acte. Or si nous sommes déterminés quant au choix de l'acte, nous le sommes aussi quant à l'objet. — Les thomistes répliquent que la prédétermination physique détermine l'être libre, non pas à la manière d'un principe permanent d'opération, *per modum naturæ*, mais comme une disposition passagère, *per modum intentionis transeuntis*, et que par conséquent l'être reste libre. Cette illation est sans valeur. Peu importe, en effet, que la volonté soit déterminée de l'une ou de l'autre façon, puisque l'acte libre suit nécessairement la prédétermination, que le principe déterminant soit permanent ou qu'il soit transitoire. Les thomistes ont encore d'autres distinctions à leur service : elles ont la même portée que les précédentes. Cf. Frins, *De cooperatione Dei,* p. 136 sq.

3. La providence et la prédestination tirent, d'après saint Thomas, toute leur certitude de la science divine, non pas de je ne sais quelles formes produites dans l'homme, et que rappellent les prédéterminations physiques. *Sum. theol.*, Iª, q. CXVI, a. 3 ; *De veritate*, q. VI, a. 3, ad 8um ; *Quodlib.*, XII, a. 3, ad 2um ; *In IV Sent.*, l. I, dist. XLI, q. I, a. 3, ad 5um, etc. — Saint Thomas enseigne ailleurs, *De veritate,* q. VI, a. 3, que la prédestination consiste dans le choix que Dieu fait du prédestiné et non seulement dans la prescience divine. Cette doctrine qui, au premier abord, paraît contredire celle que nous exposons, se concilie parfaitement avec elle, pourvu qu'on n'oublie par les deux faces du problème. Si l'on demande : D'où viennent la certitude et l'infaillibilité du décret divin de prédestination, on doit répondre qu'elles viennent de la prescience absolument certaine que Dieu a du développement intégral de l'ordre choisi par lui entre les ordres possibles qu'il pouvait choisir. Si l'on demande au contraire : Pourquoi ce décret de prédestination dirige-t-il avec certitude, il faut alors répondre tout simplement que c'est parce que Dieu l'a librement voulu ainsi. Cf. De San, *De Deo,* t. I, p. 603 sq., note.

4. A la question comment Dieu peut-il connaître nos actions libres, saint Thomas ne répond jamais et nulle part en faisant appel au décret de la prédétermination physique, mais toujours et partout en disant qu'il voit nos actes libres dans son éternité et en leur réalité. Et cependant la première explication est si simple et si facile, tandis que la seconde est pleine de difficultés et de mystères ! Cf. en outre des textes indiqués plus haut, col. 790, les passages suivants : *De malo*, q. XVI, a. 7 ; *De veritate*, q. II, a. 12 et ad 1um ; *Quodlib.*, XI, a. 3 ; *Compendium theologiæ*, c. CXXXIII. Il y a plus : toute connaissance des actions libres dans leur cause n'est que conjecturale, *cognitio conjecturalis*. *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13.

5. Enfin toute forme, réellement inhérente à une puissance et d'où résulte l'action sans possibilité du contraire, supprime la liberté et rend l'action réellement nécessaire. *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13, ad 3um. Or tel est précisément le cas de la prédétermination physique.

La bibliographie du sujet est considérable. Nous signalerons seulement les ouvrages les plus importants : Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, Lisbonne, 1588 ; Suarez, *De concursu*, l. III ; *De gratia*, l. III ; *Metaph.*, disp. XXII ; Alvarez, *De auxiliis* ; Goudin, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque S. Thomæ dogmata*, part. IV ; Livinus de Meyer, *Historia controversiarum de divinæ gratiæ* [illegible] ; *Sarpi hist.* [illegible] Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881 ; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886 ; [illegible] ; Hontheim, *Theodicée*, Fribourg-en-Brisgau, 1893 ; [illegible], *Theodicée*, [illegible], t. II ; De San, *De Deo uno*, Louvain, 1894, t. I ; ces deux derniers auteurs traitent spécialement la question et avec le plus de précision.

V. Frins.

CONCRETS (TERMES). — 1° La beauté, la bonté, la rougeur, le mouvement n'existent pas. Ce qui existe, ce sont des êtres beaux, bons, des corps rouges et mobiles, ou plutôt les qualités que nous venons de nommer n'existent que *dans des sujets* qui les possèdent à des degrés divers. Mais elles peuvent être conçues par notre esprit *en dehors* de ces sujets et en elles-mêmes. Il y a des termes pour exprimer ces deux états d'une qualité existante *dans* un sujet réel ou conçue *en dehors* du sujet : les premiers sont les termes *concrets*, les autres sont les termes *abstraits* ; nous les nommons ainsi, puisque « concret » veut dire uni, mélangé à quelque chose, c'est-à-dire à un sujet, et qu'« abstrait » veut dire séparé et distingué de quelque chose, c'est-à-dire du sujet.

2° Il y a des *degrés* dans le concret et dans l'abstrait. Si je dis « Pierre », j'ai le concret parfait, l'individu un et réel ; là pas d'abstraction. Si je dis « homme », j'ai un premier degré d'abstraction, j'élimine par la pensée les caractères individuants pour ne garder que ceux qui constituent l'espèce humaine ; mais le terme reste concret dans une certaine mesure, puisque « homme » veut dire un sujet appartenant à l'espèce humaine. Je passe, au contraire, à l'abstraction parfaite, si je dis « humanité », car la qualité qui fait l'homme y est exprimée purement et simplement sans aucun sujet. *Pierre* est donc le concret parfait, *humanité*, l'abstrait parfait ; *homme,* l'abstrait-concret.

3° L'usage des termes concrets est délicat en théologie, quand il s'agit en particulier de la sainte Trinité, de l'Incarnation ou du rôle de la B. V. Marie : il est corrélatif à celui des termes abstraits. Nous l'avons déterminé à l'article ABSTRAITS (TERMES), t. I, col. 282-286.

A. CHOLLET.

CONCUBINAGE. — I. Nature. II. Caractère distinctif. III. Malice morale. IV. Sanctions canoniques. V. Absolution des concubinaires.

I. NATURE. — Selon tous les théologiens, le concubinage consiste dans l'habitude contractée par deux personnes, libres par ailleurs, de vivre maritalement. Il importe peu que les personnes habitent la même mai-

son, ou vivent dans deux résidences séparées; ce qui caractérise leur faute, ce sont les rapports illicites entretenus par elles. Le concubinage peut être *public* ou *occulte,* selon que les coupables sont notoirement connus, ou non, pour avoir des relations charnelles.

Quelques auteurs ont voulu comprendre sous le nom de concubinage, même le commerce *adultérin.* Mais il faut nettement distinguer le simple concubinage de l'adultère, qui constitue, *en soi,* un crime plus grand que la simple fornication. On ne peut donc les confondre sous la même dénomination. Voir t. I, col. 464-465.

Ainsi, comme la fornication, le concubinage peut être appelé *simple,* s'il intervient entre personnes *libres* de tout autre lien, soit de mariage, soit de parenté ou d'affinité, soit de vœu, soit d'ordre sacré.

Quelques textes du droit ancien parlent de *concubines* qu'il serait loisible d'introduire dans sa maison : *Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam, a communione non repellatur; tamen, aut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinæ sit conjunctione contentus. Is qui,* dist. XXXIV. Mais il ne s'agit, comme il est aisé de le voir, que des épouses d'un rang inférieur, moins favorisées, ou moins solennellement mariées, que les femmes de premier ordre. L'esprit de la législation romaine explique la situation de ces personnes qui semblaient ainsi frappées de déchéance, tandis que l'Église les considérait comme des épouses légitimes. D'un côté, en effet, le droit romain exigeait égalité de rang social, ou du moins, harmonie proportionnelle entre les contractants : la femme dont l'état civil n'offrait pas cette parité, était non l'*uxor,* mais la *concubina,* c'est-à-dire épouse légitime de rang inférieur. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* art. *Concubinatus,* t. I, p. 1436. L'Église ne tenait pas compte de ces distinctions, inspirées par l'orgueil de caste; à ses yeux, nonobstant cette appellation, ces femmes étaient des épouses légitimes. L'Église réprouvait l'existence simultanée d'une femme légitime et d'une concubine, la loi évangélique interdisant la polygamie.

Dans le langage actuel, la qualification de concubine est réservée à une femme non mariée, menant la vie commune avec un homme qui n'est pas son époux.

II. Caractère distinctif. — Par son *caractère générique,* le concubinat fait partie des actes de luxure consommés, naturels, c'est-à-dire qui ne sont pas essentiellement opposés aux lois ordinaires de la génération. Il rentre dans la catégorie des péchés de fornication, qui consistent dans les relations charnelles entre personnes non unies par le mariage. Toutefois, il possède son caractère spécifique qui le distingue des autres péchés de luxure. De même que le viol ajoute au crime de fornication, la circonstance distinctive de l'injustice; l'adultère, celle de la violation du droit du légitime époux; l'inceste, celle du mépris du respect inspiré par la nature; le sacrilège, celle de l'injure faite à la religion; le concubinage, à son tour, tire sa gravité spéciale, de l'état systématique, continu, des relations charnelles, de la permanence volontaire de l'occasion du péché. C'est pourquoi, si, dans la confession des fautes précédemment énumérées, il faut préciser l'espèce, pour le concubinage, on doit faire connaître la *continuité* des actes et la nature de l'occasion ou volontaire ou nécessaire. Le concubinage proprement dit exige la vie commune ou l'habitude de relations illicites avec la même personne. *Concubinatus est fornicatio continuata cum eadem certa et determinata persona, ita ut supra fornicationem addat statum et perseverantiam, sive interim quis vel quæ personam fornicariam domi habeat, sive ex consuetudine illam conveniat.* Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Luxuria,* n. 6.

On s'est demandé si l'état de concubinage d'un chrétien avec une infidèle, par exemple, une juive, une mahométane, ajoutait aux péchés qui en résultaient un caractère spécifique distinct qui dût être accusé au saint tribunal.

Des moralistes de premier ordre, tels que Lugo, Sanchez, se sont prononcés pour l'affirmative; le mariage du chrétien baptisé avec une infidèle étant un empêchement dirimant, établi en raison du péril d'apostasie pour le conjoint chrétien et de la difficulté de l'éducation chrétienne des enfants, la fornication et, *a fortiori,* le concubinage d'un chrétien avec une infidèle présenteraient une malice spéciale.

D'autres, au contraire, soutiennent la négative. Ils ne voient dans ce fait qu'une circonstance aggravante. Ils se fondent sur le silence du droit; puis, sur la différence qui existe entre le mariage qui, étant indissoluble, expose davantage, en raison de sa durée, à l'apostasie, et les unions fragiles que le caprice ou la lassitude rompent si fréquemment.

Les théologiens ont recherché encore si le concubinage et la prostitution étaient des péchés d'espèces différentes. La concubine reste attachée à un seul homme, tandis que la prostituée se livre au premier venu. Celle-ci est plus coupable à un certain point de vue. Son état cause un plus grand mal pour la société; elle-même ne pourrait guère élever chrétiennement les enfants qu'elle peut avoir. Mais, sous un autre aspect, le concubinage est plus répréhensible que la simple fornication et la prostitution, à raison de la stabilité de situation qu'il occasionne. C'est pourquoi plusieurs théologiens pensent que, s'il n'est pas nécessaire de déclarer en confession si on a commis le péché d'impureté avec une femme publique, il faut faire connaître l'état de concubinage.

Toutefois le *concubinatus* et le *meretricium* ne constituent pas deux espèces différentes de péché, ces fautes ayant leur gravité propre, mais dans les limites d'une même espèce.

III. Malice. — A raison de la persistance de l'occasion qu'implique le concubinage, les théologiens le considèrent comme le plus grave des péchés de fornication. Aussi font-ils une obligation de déclarer en confession, non seulement les fautes commises dans cet état, mais encore la durée du concubinage. Ce genre de vie n'a pu se prolonger, sans multiplier les fautes ni sans être une cause de scandale pour ceux qui en sont les témoins.

D'après la proposition 25e, condamnée par Alexandre VII, celui qui est tombé dans le péché de fornication ne satisfait pas à l'obligation sacramentelle, en disant qu'il a gravement péché contre la chasteté; il doit préciser les actes commis. Voir t. I, col. 741. Or, l'obligation d'indiquer les faits peccamineux entraîne celle de déclarer combien de temps ont duré ces désordres. La conséquence est logique.

De la nature du concubinage, qui n'est qu'une aggravation de la fornication, il résulte qu'il est interdit de droit naturel et qu'il constitue un état intrinsèquement mauvais. Sans doute, il ne porte pas, en soi, obstacle à la première fin du mariage qui est la procréation des enfants. Mais il s'oppose certainement à la saine et normale éducation des enfants, qui est une des fins essentielles de l'union matrimoniale. Les familles interlopes, fondées en dehors de toute loi religieuse, ne sont pas stables. Les concubinaires peuvent se séparer quand ils le veulent, en désavouant au besoin leurs enfants communs. Cette situation crée un danger social, continu et permanent. Les exceptions qui peuvent se produire ne sauraient infirmer la réalité du danger. Aussi, le 2 mars 1679, Innocent XI condamnait la proposition 48e conçue en ces termes : *Tam clarum videtur, fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* Denzinger, n. 1065. Cette condamnation portée directement contre les théories, tendant à innocenter la fornication au point de vue

du droit naturel, frappe plus fortement encore la justification immorale du concubinage qui constitue une fornication continue.

Il s'est rencontré, en effet, à diverses époques, des hérétiques, voire des théologiens catholiques, pour soutenir que la fornication et par suite le concubinage n'étaient nullement interdits, ou bien ne constituaient qu'une faute vénielle, ou enfin n'étaient pas intrinsèquement mauvais, et n'étaient prohibés seulement que par la loi positive. Les nicolaïtes, certains gnostiques et les anabaptistes anciens ont soutenu la première erreur. Durand patronnait la seconde. Caramuel et quelques auteurs soutenaient la troisième opinion. Mais ces erreurs sont inadmissibles et ont été justement condamnées.

IV. Sanctions canoniques. — Les condamnations portées par la législation ecclésiastique contre le concubinage achèveront de mettre en pleine lumière la gravité de ce dérèglement. L'Église a eu à réprimer le concubinage des laïques et celui des ecclésiastiques.

1° *Contre le concubinage des laïques.* — Le Ier concile de Tolède, tenu en 400, fulmine l'excommunication contre l'homme marié qui entretiendrait une concubine; il autorisait seulement à avoir une concubine à titre légal pour unique épouse légitime. *Qui autem non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur : tantum ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus; alias vero vivens abjiciatur donec desinat et per pænitentiam revertatur,* can. 17. Mansi, t. III, col. 1001. La concubine unique qu'il autorise est une véritable épouse qui, en raison de l'inégalité de sa condition, ne pouvait, d'après les lois civiles, être épousée solennellement et dont les enfants n'avaient pas tous les avantages de la légitimité.

Les conciles d'Autun (1094) et de Clermont-Ferrand (1095) lancèrent l'excommunication contre le roi de France Philippe Ier, à cause de son concubinage adultérin avec Bertrade, femme du comte d'Anjou.

Le concile de Trente flétrit à son tour ce libertinage devenu plus fréquent depuis la Réforme. « C'est une lourde faute, dit-il, que des hommes libres vivent criminellement avec des femmes; mais c'est encore une faute plus grave pour un homme marié de fouler aux pieds la dignité du sacrement, jusqu'à mener cette vie de damnation en introduisant et en nourrissant quelquefois dans la maison des femmes étrangères. » Pour remédier à ce désordre, il déclare qu'après une triple monition, les évêques doivent frapper d'excommunication les réfractaires; les femmes coupables de ce crime seront châtiées selon que l'évêque le jugera opportun. *Ut hinc tanto malo sancta synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubinarios, tam solutos quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et conditionis existant, si postquam ab ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, ...excommunicatione ferendos esse a qua non absolvantur, donec reipsa admonitioni paruerint. Quod si in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint, contra eos ab ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mulieres sive conjugatæ sive solutæ, quæ cum adulteris sive concubinariis publice vivunt, si ter admonitæ non paruerint, ab ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpæ puniantur; et extra oppidum vel diœcesim, si ab eisdem ordinariis videbitur, invocato, si opus fuerit, brachio sæculari, ejiciantur, aliis pœnis contra adulteros et concubinarios in suo robore permanentibus.* Sess. XXIV, *De reform.*, c. VIII. Ce qui est à retenir de ces dispositions variées, aujourd'hui d'une exécution impossible, c'est que l'Église considère le concubinage comme un mal funeste aux individus, aux familles, à la société.

2° *Contre le concubinage des clercs.* — Il va de soi que l'Église s'est montrée plus sévère encore contre les clercs concubinaires. D'anciens conciles interdirent aux fidèles d'assister à la messe de ces ecclésiastiques et ordonnèrent leur déposition. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, l. II, c. LXV, n. 1-3, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. II, p. 156-157.

Le concile de Bâle, dont les décrets sur ce point furent adoptés par beaucoup d'autres assemblées ecclésiastiques, décréta que les clercs, coupables de concubinage public, seraient aussitôt frappés de suspense et privés du revenu de tout leur bénéfice pendant trois mois. Si après monition de l'ordinaire, ils ne s'empressaient pas de renvoyer leur concubine, ils étaient privés du bénéfice lui-même. Par concubinaire *public*, on entend, non seulement le clerc qui est convaincu par une sentence ou un aveu judiciaire, ou par une évidence qu'aucun prétexte ne pouvait atténuer, mais encore, celui qui retient une femme de vie suspecte et refuse de la congédier, nonobstant l'injonction de son supérieur.

Enfin le concile de Trente a consacré tout le c. XIV, *De reform.*, sess. XXV, à l'extirpation de ce désordre des rangs de la cléricature. Après avoir fait ressortir que le concubinage est indigne du ministre des autels et propre à jeter la déconsidération sur sa personne, il interdit aux ecclésiastiques toute relation avec les femmes suspectes. *Quod si a superioribus moniti, ab iis se non abstinuerint, tertia parte fructuum, obventionum ac proventuum suorum quorumcumque et pensionum ipso facto sint privati... Sin vero in delicto eodem, cum eadem aut alia femina perseverantes, secundæ monitioni adhuc non paruerint, non tantum fructus omnes ac proventus suorum beneficiorum et pensiones eo ipso amittant..., sed etiam a beneficiorum ipsorum administratione... suspendantur. Et si ita suspensi, nihilominus eas non expellant, aut cum eis etiam versentur, tunc beneficiis, portionibus ac officiis et pensionibus quibuscumque ecclesiasticis perpetuo priventur... Si postquam eas semel dimiserint, intermissum consortium repetere, aut alias hujusmodi scandalosas mulieres sibi adjungere ausi fuerint, præter prædictas pœnas, excommunicationis gladio plectantur.*

La connaissance de ces délits reste spécialement réservée sans appel au tribunal de l'évêque qui peut agir sommairement et user de telles peines que de droit, contre ceux qui n'auraient ni biens, ni pensions ecclésiastiques.

V. Absolution des concubinaires. — 1° En règle très générale, on ne saurait donner l'absolution sacramentelle aux personnes qui vivent en concubinage, jusqu'à ce que la séparation soit faite avec promesse de ne plus reprendre la vie commune. Telle est la règle tracée par tous les théologiens à l'égard de ceux qui se trouvent dans l'occasion prochaine et volontaire du péché qui est le cas le plus fréquent de ceux qui vivent en concubinage. Voir Occasion.

Pour qu'il soit permis à quelqu'un de rester dans l'occasion prochaine du péché mortel, il faut qu'il y soit obligé par une nécessité physique ou morale, car celui qui ne veut pas commettre de fautes graves, doit en éviter les occasions : sinon, il n'a pas les dispositions voulues pour recevoir l'absolution, à savoir le regret des fautes passées et le ferme propos de les éviter à l'avenir.

Mais des difficultés peuvent être opposées à l'application de ce principe général. Examinons les principales.

2° Peut-on tolérer qu'un homme conserve sa concubine, parce que, s'il la renvoie, la vie deviendrait pour lui triste, ou parce qu'il trouverait difficilement une autre personne pour tenir sa maison? Alexandre VII a condamné, le 24 septembre 1665, la proposition qui proclamait cette tolérance : *Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si hæc nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo regalo,*

dum deficiente illa, nimis ægre ageret vitam et aliæ epulæ tædio magno concubinarium afficerent et alia famula nimis difficile inveniretur. Prop. 41, voir t. I, col. 744-745.

3° Lorsqu'il est impossible à quelqu'un de renvoyer sa concubine, sans soulever un scandale ou sans s'exposer au déshonneur, un confesseur peut-il, du moins quelquefois, l'absoudre? D'après les théologiens les plus graves, en règle générale, ce pénitent ne peut être absous; parce qu'il est moralement impossible que cette absolution ne soit connue du public qui serait scandalisé de voir conférer le sacrement de pénitence à un pécheur notoire; d'autre part, il est nécessaire d'éprouver les dispositions de ce pénitent. Toutefois, si le pénitent est par ailleurs bien disposé, il y a quelques cas où il pourrait être absous : par exemple, s'il partait pour un long voyage; s'il devait communier pour ne pas encourir la déconsidération publique. Ce serait le cas encore d'un fils de famille qui n'aurait pas le droit de renvoyer une personne de la maison paternelle ou d'un prisonnier qui ne pourrait donner congé à sa concubine ou enfin d'un concubinaire à l'article de la mort.

4° Si le renvoi de la concubine est possible, le confesseur peut-il absoudre le pénitent qui promet sérieusement de l'exécuter, avant l'exécution? Les théologiens sont d'avis différents.

Les uns déclarent que l'absolution doit être refusée absolument si l'occasion est prochaine, jusqu'à ce que le renvoi ait été exécuté, parce que, disent-ils, les habitudes de péché sont si tyranniques qu'il faut aux pécheurs une énergie presque héroïque pour briser des liens si étroits; et il n'est pas prudent de présumer cette force dans les cas ordinaires. Les autres croient qu'on peut user d'indulgence une première et une seconde fois, parce que, d'après eux, il faut croire à la promesse du pénitent et ne pas décourager la bonne volonté par un refus. Il faut toutefois que, suivant les avis du confesseur, le pénitent sache transformer l'occasion prochaine en éloignée.

D'autres enfin distinguent entre le concubinage *public* et le concubinage *occulte.* Dans le premier cas, la promesse ne suffit pas, même accompagnée de grandes manifestations de repentir. La séparation est nécessaire pour réparer le scandale et pour donner au pécheur public le moyen de témoigner publiquement sa conversion. Dans le second cas, il est nécessaire d'insister pour le renvoi de la concubine, avant d'impartir l'absolution. Si des obstacles graves s'opposent au renvoi préalable, ils peuvent, en quelques circonstances, être pris en considération, par exemple en faveur d'un personnage considérable, qui s'accuse avec toutes les marques du repentir le plus sincère et de la résolution la plus inébranlable; ou bien pour permettre une communion que le pénitent ne peut décemment ajourner ou omettre; ou encore dans une des situations extrêmes signalées plus haut.

Saint Alphonse de Liguori déclare catégoriquement que, même dans le cas d'une occasion prochaine nécessaire, il n'absoudrait *jamais* un pénitent vivant dans le désordre, si l'absolution pouvait être différée sans grand inconvénient. Il considérait ce procédé comme le moyen le plus efficace d'amener le pécheur à résipiscence. Une longue expérience lui avait appris que les pénitents, absous dans ces circonstances, négligent de mettre à exécution leurs promesses les plus formelles. Dans tous les cas, ajoutait-il, un pénitent qui se présenterait devant un confesseur sans avoir tenu les promesses faites à un autre, doit être renvoyé, à moins de signes de repentir vraiment extraordinaires. *Theol. moralis, De pænitentia,* l. VI, n. 456.

Saint Charles Borromée proclame sans hésitation la même doctrine, distinguant entre les occasions prochaines provenant des habitudes mauvaises, et celles qui incitent naturellement au péché comme la présence d'une concubine dans la maison, il déclare : *Pænitentem, in aliqua ex his occasionibus versantem, si urgens est illa occasio, ut qui concubinam aleret, non debet sine dubio confessor absolvere, nisi hanc occasionem antea sustulerit.*

Quant aux femmes de cette condition, on ne peut les absoudre avant qu'elles aient quitté la maison où elles vivent. Si la crainte de déshonneur, de scandale, ou l'impossibilité de se procurer des moyens de subsistance, les empêchaient réellement de sortir de ce domicile, il faudrait les soumettre à une épreuve prudente, par le délai d'absolution.

La même solution s'applique aux femmes de service qui vivent mal avec quelqu'un du personnel des maisons qu'elles habitent. Si elles ne peuvent se retirer sans subir de graves dommages temporels, il faut du moins surseoir à leur absolution, jusqu'à ce qu'elles aient donné des preuves effectives de leur bon propos.

5° Une circonstance particulièrement grave se présente au lit de mort des concubinaires.

Si le concubinat est *occulte,* le confesseur pourra donner l'absolution au moribond, pourvu qu'il obtienne de lui la promesse de se séparer de sa concubine, aussitôt qu'il sera revenu à la santé, et celle de n'avoir plus désormais aucun rapport interdit. Le renvoi de la femme, exigé à ce moment, dévoilerait la situation irrégulière des concubinaires et provoquerait un scandale.

Si le public connaissait la situation, d'après les règles générales, il faudrait exiger la séparation immédiate. Mais si le mourant restait, de ce fait, dans l'abandon et manquait des secours les plus nécessaires, alors, après l'avoir exhorté à la contrition, et lui avoir fait promettre, au besoin devant témoins, la séparation, pour le moment où il serait revenu à la santé, le prêtre peut lui administrer les derniers sacrements. Le scandale est provisoirement réparé dans la mesure suffisante; et nul n'est tenu à l'impossible.

Si le concubinage peut cesser par un mariage *in extremis,* les concubinaires étant libres ou mariés civilement, le prêtre pourra procéder à cette union, après en avoir obtenu l'autorisation de l'autorité ecclésiastique, si le temps le permet : en tout état de cause, il devra exiger des témoins un secret inviolable, pour ne pas s'exposer aux peines édictées par la loi civile contre les prêtres qui donnent la bénédiction nuptiale avant le mariage civil.

Il faudrait agir de la même manière à l'égard d'une femme coupable qui tomberait gravement malade, même dans la maison de l'homme qui l'entretiendrait, si par ailleurs elle est bien disposée.

6° La situation se compliquerait, si le concubinaire avait perdu l'usage de la parole lorsque le prêtre est appelé à son chevet. Il s'agit d'un pécheur public. Quelques théologiens estiment qu'on ne peut lui donner l'absolution, parce que rien n'indique qu'il a les dispositions requises. Mais les plus graves moralistes affirment qu'en cette circonstance il faut pourvoir au salut d'une âme en présumant de ses bonnes dispositions. Si le pécheur est catholique, surtout s'il a conservé l'habitude de quelques pratiques religieuses, il faut l'absoudre sous condition. Cette conclusion s'appuie sur le célèbre texte de saint Augustin : *Qui viventium conjugiis copulati retinent adulterina consortia, cum salvos corpore non admittamus ad baptismum; tamen si desperati, nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto... Quis enim novit, utrum fortassis adulterinæ carnis illecebris usque ad baptismum statuerint retineri?... Quæ autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte pænitentem finiendæ vitæ periculum præoccupaverit. De conjugiis adulterinis,* l. I, c. XXVIII, *P. L.,* t. XL, col. 470. Saint Alphonse

de Liguori, *Homo apostolicus*, tr. XVI, 16. *De pænit. sacramento*, c. III, n. 38, déclare que cette doctrine est suffisamment probable. Il est à présumer en effet qu'un catholique, pour peu qu'il garde quelque lucidité d'esprit, veut éviter à tout prix la damnation. En outre, les sacrements sont faits pour les hommes, et dans les cas de nécessité extrême, on peut, selon l'enseignement commun, agir en s'appuyant sur des présomptions même minimes; l'honneur dû au sacrement est sauvegardé par la condition apposée à la formule d'absolution, et en même temps on pourvoit au salut du prochain.

S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, *De sexto et nono præcepto*, *Homo apostolicus*, tr. ult., p. 1, n. 1-7, Lyon, 1832; Noël Alexandre, *De peccatis*, c. VI, *De luxuria*, Billuart, *Moralis*, diss. VI, a. 2, Appendix II; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Absolutio*, a. 2, n. 11, *Luxuria*, n. 7; André, *Cours alphabétique de droit canon*, v° *Concubinage*, Lehmkuhl, *Theol. moralis*, tr. III, c. III, 5° édit., p. 519; Dagorne, *Tractatus de castitate et luxuria*, 1898, p. 74; *Kirchenlexikon*, 2° édit., t. III, col. 842-845.

B. DOLHAGARAY.

CONCUPISCENCE. — I. Fondements psychologiques. II. Ce qu'est la concupiscence. III. État de la question. IV. La concupiscence et le péché originel. V. La concupiscence et le péché actuel. VI. La concupiscence est naturelle à l'homme. VII. La concupiscence et le Christ et Marie.

I. FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES. — L'homme est un être complexe, composé de multiples éléments de l'ordre corporel ou spirituel et doué de nombreux pouvoirs ou facultés. Il doit régner une convenable harmonie parmi ces éléments et facultés. Un des obstacles à l'harmonie intime humaine est la concupiscence. Les facultés supérieures de l'homme peuvent être réparties en deux classes : les unes sont *perceptives* ou de représentation : par elles l'homme connaît; les autres sont *affectives* ou d'appétition : par elles l'homme aime ou hait. Par les premières, nous attirons les objets à nous, nous les appréhendons, nous nous assimilons à eux; par les secondes, nous nous portons vers les objets aimés ou nous nous éloignons des objets haïs. Il naît donc, par le fait de notre activité, une foule de mouvements dont nous sommes les termes ou les points de départ, les buts ou les agents : mouvements qui s'engendrent les uns les autres et doivent être coordonnés et subordonnés les uns aux autres, solidaires entre eux.

1° *Coordonnés* sont les mouvements de perception et d'appétition. Il faut connaître pour aimer ou haïr. Sans doute, c'est la chose extérieure que l'on connaît, mais c'est dans son image produite par la perception qu'elle apparaît et qu'elle attire ou repousse. L'image représentative est la *condition* indispensable, le moyen dans lequel et par lequel la chose bonne ou la chose mauvaise attire ou repousse l'homme. Elle n'est pas seulement une condition, elle est un *agent* et un excitant spontané : dès qu'une chose apparaît dans la perception, elle éveille l'activité appétitive. Celui qui perçoit ne reste pas indifférent à ce qu'il a perçu : il y voit du bien ou du mal et, par suite, éprouve de l'attirance ou de la répulsion. Les deux claviers de la perception et de l'appétition sont accouplés : qui touche le premier fait vibrer le second. De cette coordination il suit que, dès qu'un objet sensible est perçu par les sens de l'homme, immédiatement l'impression continue son ondulation originelle et se prolonge jusque dans l'appétit sensible; celui-ci est aussitôt excité, un mouvement fatal naît en lui qui porte vers l'objet perçu ou en écarte.

2° Nous avons parlé d'appétit et de perception sensibles : c'est qu'il existe aussi dans l'homme une perception et un appétit spirituels, intelligence et volonté, facultés supérieures auxquelles les autres doivent être *subordonnées*. En effet, l'intelligence et la volonté dépassent les sens et l'appétit sensible; elles doivent prévaloir sur ceux-ci, et les sens bien ordonnés ne servent qu'à alimenter l'esprit, l'appétit sensible correct ne concourt qu'à seconder la volonté dans ses tendances morales, mais inversement la perception et l'appétit sensibles *précèdent* la perception et l'appétit immatériels. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Enfermée au fond de l'être, derrière la matière comme derrière les murs d'une prison, l'intelligence ne peut rien percevoir d'abord qui ne lui ait été enseigné par les sens, et comme la volonté, appétit rationnel, est conditionnée par l'intelligence, il s'ensuit que la voie nécessaire aux objets extérieurs pour atteindre l'intelligence et émouvoir la volonté, est la perception externe. Celle-ci est donc une sorte de carrefour d'où partent deux grandes routes ouvertes aux impressions nées du dehors, la première route mène à l'appétit sensible. Dès qu'un objet a intéressé la connaissance sensible, il est présenté par celle-ci à l'appétit qui aussitôt s'émeut en sa présence et nourrit à son endroit des élans d'amour ou des désirs de conquête, ou bien éprouve des ressauts de haine ou des desseins de fuite ou de combat. C'est la passion bonne ou mauvaise (concupiscence) provoquée naturellement par la présence de l'objet. Mais concurremment, par l'autre voie, la perception sensible va, suivant les étapes connues des psychologues et qui s'appellent le *sensorium commune*, l'imagination, la mémoire, l'estimative ou l'instinct, renseigner l'intelligence et par elle la volonté. En même temps que la chaleur monte au foyer de l'appétit sensible, la lumière irradie l'intelligence. La volonté n'est atteinte qu'ensuite. On voit par là que, si les deux routes qui mènent de la perception sensible à l'appétit sensible et à l'appétit intellectuel sont également directes, elles ne sont pas également courtes; le premier appétit est ému avant le second, l'inférieur est touché avant le supérieur : fait grave et duquel découlent la possibilité de la concupiscence et la plupart de ses révoltes.

3° Un troisième fait s'ajoute à la coordination et à la subordination des facultés pour expliquer la concupiscence : c'est leur *solidarité*. Les facultés sont distinctes entre elles, mais soudées à une même substance, alimentées par une même âme. Elles sont des pouvoirs différents d'une même activité essentielle. Comme influent les unes sur les autres les diverses sources jaillies d'une même nappe souterraine, comme la matière colorante versée dans l'une va souvent par les entrailles de la terre porter sa teinte aux autres, comme l'épuisement de l'une fait baisser ou même disparaître l'eau des autres, ainsi les événements qui se passent dans une faculté de l'âme retentissent dans la vie des autres; les vibrations de l'une font vibrer l'autre; quand l'une s'hyperesthésie et absorbe une quantité excessive de sève, l'âme appauvrie refuse la sève nécessaire aux autres qui, tant que dure la crise, s'anémient, s'anesthésient ou sont paralysées. Cette solidarité relie l'appétit sensible à l'appétit rationnel et fait retentir dans l'un les émotions, les décisions, les passions de l'autre.

II. CE QU'EST LA CONCUPISCENCE. — Il est temps de définir la concupiscence. Cette expression, comme presque tous les mots humains, a plusieurs sens. — 1° Il y a le sens *étymologique*. Venant de *concupiscere*, la concupiscence est tout mouvement de désir, toute aspiration, bonne ou mauvaise, charnelle ou spirituelle. Ainsi saint Paul attribue la concupiscence à l'esprit contre la chair et à la chair contre l'esprit : l'une est bonne et l'autre immorale, l'une est immatérielle et l'autre charnelle. *Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Gal., V, 17. L'Écriture sainte fournit des textes nombreux qui montrent qu'elle prend souvent la concupiscence pour tout désir, toute appétition. Tantôt, il s'agit d'un désir corporel et de la partie sensitive, comme celui de la nourriture, Sap., XVI, 3; I Pet., II, 2, désir honnête; tantôt la concupiscence est un désir corporel immodéré

et immoral, Deut., v, 21; Gal., v, 17; I Joa., II, 16; tantôt, c'est un désir immatériel et bon que Dieu lui-même peut éprouver, Eccli., XV, 22; tantôt, c'est un désir immatériel mauvais, Exod., XX, 17; Deut., VII, 25, qu'on trouve jusque dans le démon, Joa., VIII, 4 (texte grec); tantôt, c'est une appétition naturelle, Gal., v, 17, et tantôt un mouvement surnaturel. Ps. LXXXIII, 3; CXVIII, 20, 40, 174; Sap., VI, 12, 14; Eccli., I, 33.

2° Il y a le sens *propre*. La concupiscence alors devient le mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre. Les objets matériels, présents à l'appétit sensible par la perception externe ou les sens internes, n'exercent chez lui d'attirance ou de répulsion qu'autant qu'ils sont présentés comme bons ou agréables, ou bien mauvais ou désagréables. Or cette bonté et cet agrément sont réels ou factices, concernent le sens seul ou tout l'homme; le bien *factice*, l'agrément du sens *seul* pour lui-même sont en dehors de l'ordre ou contre lui; il n'y a dans l'ordre que le bien *réel* qui, étant proportionné à *tout* l'être, concourt à sa perfection intégrale; il n'y a donc aussi de légitime que l'appétition de ce bien, l'autre est illégitime et mauvaise. C'est proprement la concupiscence, qu'on peut dès lors définir : Tout mouvement, tout désir sensible, toute appétition d'un bien matériel contraire à l'ordre ou à la raison. C'est dans ce sens que les apôtres, et saint Paul surtout, condamnent la chair comme étant le principe et la source de la concupiscence. Gal., v, 16, 17, 24; Eph., II, 3; I Pet., II, 2; II Pet., II, 10, 18; I Joa., II, 16. Cette concupiscence a son origine dans la faute d'Adam qui, en nous dépouillant de la justice primitive, nous a transmis une chair rebelle, en proie à la concupiscence et aux désirs mauvais et prompte au mal, Rom., VI, 19; VII, 18-25; Eph., VI, 12; aussi Dieu déclare-t-il que son esprit ne restera plus en l'homme parce qu'il est chair, Gen., VI, 3; et chair infirme, Matth., XXVI, 41; Marc., XIV, 38; les fils de la chair ne sont pas les fils de Dieu, Rom., IX, 8; ils sont charnels et dans la chair, marchent suivant la chair, exécutent les désirs de la chair, ont la sagesse de la chair, Rom., VII, 14; VIII, 5 sq.; Gal., v, 16; la chair rendait la loi impuissante, Rom., VIII, 3; car ses œuvres sont la fornication, les maléfices, les haines, les homicides, etc. Gal., v, 17-21. Jadis nous avons vécu dans les désirs de la chair et accompli ses œuvres, Eph., II, 3; les passions de péché agissaient dans nos membres, Rom., VII, 6; maintenant l'ère de l'esprit s'est levée et ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences. Gal., v, 24. Cf. M. Hagen, *Lexicon biblicum*, v° *Caro*, Paris, 1905, col. 776; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Chair*, t. II, col. 487. Les Pères donnent de la concupiscence la même définition. Citons seulement saint Augustin qui l'appelle « la discorde de la chair et de l'esprit », *Serm.*, CLII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 821; « le vice par lequel la chair convoite contre l'esprit. » *Ibid.*, l. V, c. XIX, col. 1452.

3° Il y a enfin le sens *large*, inspiré plus particulièrement par l'étude du péché originel. Avant la chute, il y avait dans l'homme une harmonie parfaite de toutes les facultés dans une subordination complète à l'ordre voulu par Dieu. Le surnaturel soumettait au Seigneur l'esprit et la volonté de l'homme, le préternaturel soumettait à la raison les sens et les facultés inférieures. Tant que l'homme restait attaché à la loi divine, aucun mouvement mauvais ou désordonné ne devait s'élever dans sa chair; la soumission de l'esprit était la garantie de la docilité des sens. Quand l'homme se révolta, toutes ses facultés sortirent de l'ordre, la volonté par la désobéissance, la raison par le jugement pratique de prééminence de la science du bien ou du mal, les sens par la rupture du lien préternaturel qui les enchaînait aux ordres de la raison surnaturelle. La concupiscence peut dès lors être entendue non seulement de la révolte des sens à l'endroit de la raison, mais encore du mouvement désordonné de celle-ci et de la volonté vers la science du bien et du mal. Sous cet aspect, on appelle passion et concupiscence tout désir mauvais, toute aspiration même spirituelle, opposée à l'ordre : tels sont l'orgueil, l'envie. Le démon peut connaître et a connu ces passions et cette concupiscence. Joa., VIII, 44.

III. ÉTAT DE LA QUESTION. — Abandonnant le sens large et l'étymologique, nous garderons le sens propre, qui est la vraie notion traditionnelle de la concupiscence dans les deux grandes questions du péché originel et du péché actuel. La concupiscence est donc tout mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre de la raison; on donne parfois le même nom à la *faculté* même de l'appétit sensible, considérée comme pouvant s'adonner à ces mouvements déréglés, et comme portée vers eux. Nous disons les mouvements déréglés *comme tels*, parce que, considérés *en eux-mêmes*, abstraction faite de leur rapport à la raison, ils sont de pures énergies animales, obéissant naturellement à la perception sensible et tendant à atteindre les objets présents comme bons et agréables, et à écarter les objets nuisibles ou douloureux. Ils sont l'exercice normal d'une faculté naturelle, et par suite sont bons d'une bonté physique et ontologique, comme est bonne la pesanteur qui précipite en cascades majestueuses ou dévastatrices les eaux des torrents, comme est bonne la circulation de la sève chez les plantes même vénéneuses, la chaleur du sang et la vigueur chez les animaux même sauvages. Quand saint Paul, Rom., VII, et les Pères appellent la concupiscence « un vice, un péché », ils la considèrent dans son rapport avec la volonté et son opposition à la loi morale; ils envisagent en elle la loi de péché qui subjugue les membres et les dresse contre la loi de l'esprit. Rom., VII, 23. Sous cette acception, la concupiscence soutient des rapports avec le péché originel et avec le péché actuel.

IV. LA CONCUPISCENCE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL. — 1° La concupiscence est un *effet* du péché d'Adam. La justice originelle accordée dans la création même à nos premiers parents enveloppait, outre l'état surnaturel, des dons préternaturels que les théologiens ramènent d'ordinaire à quatre : l'immortalité du composé humain, son immunité de la douleur, une science éminente infuse, l'intégrité ou l'exemption de la concupiscence. Le premier homme et la première femme « étaient nus, et ils n'en avaient point honte ». Gen., II, 25. La concupiscence n'existait pas encore, et les sens parfaitement réglés ne subissaient que les mouvements autorisés par la raison et la volonté surnaturelles. Mais quand celles-ci ont perdu la grâce dans la chute, alors les sens débridés s'égarent, et s'élèvent en eux les instincts pervers. Les yeux d'Adam et d'Ève s'ouvrent, non pas qu'ils aient été aveugles jusqu'ici, mais maintenant leurs regards sont accompagnés de passion, là où auparavant ils pouvaient voir en toute innocence. Ils s'aperçoivent qu'ils sont nus; le fait n'est pas nouveau, ils le connaissaient et savaient même le mystère de la génération humaine. Gen., II, 24. Ce qui est nouveau, c'est l'impression produite en eux par leur nudité; ils cousent ensemble des feuilles de figuier et ils se font des ceintures, et quand Dieu vient comme de coutume les visiter, ils se cachent et n'osent se montrer, non parce qu'ils ont péché, mais parce qu'ils sont nus. Gen., III, 7-10. Nous assistons là d'une manière saisissante à l'éclosion de la concupiscence, et Dieu aussitôt en signale la cause : « Qui t'a indiqué que tu es nu, dit-il à Adam, sinon que tu as mangé du fruit que je t'avais défendu? » ℣. 11. La désobéissance a déchaîné la concupiscence. Dieu lui-même nous en donne l'assurance par une révélation. Et désormais toutes les générations humaines en seront les tristes victimes. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. VII, col. 959; S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. XV,

n. 4, *P. G.*, t. LIII, col. 123, homil. XVI, n. 1, col. 126; S. Jean Damascène, *In pr. aref.*, n. 3, *P. G.*, t. XCVI, col. 582; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIV, c. IX-XI, *P. L.*, t. XLI, col. 413-418, c. XVII, col. 425; *De Genesi ad litt.*, l. XI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 429; *Cont. Jul.*, l. IV, c. XVI, n. 82, *P. L.*, t. XLIV, col. 781; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XCV, a. 2; Iª IIª, q. LXXXII, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. XII, n. 4 sq.

2° La permanence de cette révolte de la chair, venant après la création à l'état de justice originelle, devient *un signe historique* et une preuve de la chute primitive. C'est l'affirmation explicite de Dieu lui-même. Vous âvez constaté votre nudité, dit-il au premier couple, en d'autres termes, les mouvements déréglés de la concupiscence se sont fait sentir à vous; donc vous m'avez désobéi. C'est une induction précise : le fait de la concupiscence prouve la chute. Est-ce à dire cependant qu'on puisse, avec les traditionnalistes, des misères morales humaines et du triste tableau des passions de l'homme tirer une preuve certaine de la chute originelle? Non. Il faut à la preuve d'autres éléments. Dieu conclut du fait de la concupiscence à l'existence de la faute, parce qu'*il sait* qu'il a créé l'homme à l'état de justice originelle et d'exemption de toute concupiscence. Étant posée la certitude de la justice primitive, si l'homme en paraît dépouillé, on peut conclure qu'il s'est passé entre temps un événement qui l'a fait déchoir, lequel événement est la faute des premiers parents. Mais étant donnée la seule connaissance de la nature humaine en elle-même et de sa dépravation actuelle, on ne peut conclure l'existence de la chute originelle, parce que Dieu pouvait créer l'homme à l'état de pure nature dans lequel il eût été soumis aux mêmes instincts dépravés, aux mêmes inclinations mauvaises, à la même concupiscence qu'actuellement. La preuve de la chute tirée de la concupiscence exige donc au préalable la connaissance révélée de l'élévation originelle à une situation privilégiée de dons surnaturels et préternaturels.

3° La concupiscence est plus qu'un effet et un signe du péché originel, elle en est comme un *élément matériel, une peine et un principe propagateur.* Saint Thomas l'explique avec sa lucidité ordinaire. Dans le péché originel, il y a, dit-il, une partie formelle et une partie matérielle; la première est l'éloignement par rapport au bien immuable, la seconde est l'attachement aux biens périssables. *In peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile.* En se détournant des biens immuables, l'homme a perdu le don surnaturel de la justice originelle; en se tournant vers les biens périssables, il a rompu l'harmonie qui soumettait à la raison les forces inférieures et fait déchoir celles-ci. *Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiæ amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora.* La volonté était la maîtresse et doit l'être encore, elle doit être le principe moteur des autres forces humaines : celles-ci doivent passives obéir à son impulsion. Or, dit l'ange de l'École, les principes moteurs représentent les éléments formels des choses, les principes passifs représentent les éléments matériels. *Inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpæ, una est quæ omnes alias movet, scilicet voluntas, omnes autem aliæ moventur ab ea ad suos actus; semper autem quod est ex parte agentis et moventis est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale.* La concupiscence étant un mode des facultés destinées à être mues par la volonté, représente l'*élément matériel* du péché. La vraie faute *formellement* réside dans la volonté. *Et ideo cum carentia originalis justitiæ se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo, nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis justitiæ, ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem quasi materiale. De malo*, q. IV, a. 2. Cf. *In II Sent.*, dist. XXX, q. I, a. 1.

Nous avons ajouté, avec l'ange de l'École, que la concupiscence est une *peine* du péché originel, et, en effet, elle en est une conséquence douloureuse, voulue par Dieu, elle est une privation providentielle de privilèges primitivement accordés par le créateur et une source de tentations, de chutes, et de misères physiques et morales; dès lors elle présente tous les caractères d'un châtiment. Elle est enfin *un principe propagateur* du péché originel, car ce péché se transmet par la génération humaine. Tout homme encourt la tache originelle par le seul fait qu'il procède d'Adam; il procède de celui-ci par la naissance, et la concupiscence provoque, accompagne surtout les facultés humaines de reproduction, *vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum natura humana. Ibid.*

4° Faut-il pousser plus loin les rapports de la concupiscence et du péché originel, et faire résider dans celle-là l'essence de celui-ci? C'est l'opinion de l'école luthérienne et de l'école calviniste. Cf. Bellarmin, *De amissione gratiæ*, l. V, c. I; I. T. Müller, *Die Symbol. Bücher*, 7ᵉ édit., Gutersloh, 1890, p. 84 sq.; Winer, *Compar. Darstellung des Lehrbegriffs*, 4ᵉ édit., Leipzig, 1882, p. 72 sq., dans Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, n. 264, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. III, p. 129. Baius, tout en voulant combattre le protestantisme, lui emprunte plus d'une erreur. En particulier, au sujet de la concupiscence, il prétend qu'elle est formellement défendue par le précepte *non concupisces*, que ses mouvements, même non consentis par l'homme, sont une transgression de ce précepte, qu'ils ne sont pas imputés à péché en celui que la charité domine, mais sont toujours faute chez ceux qui ne sont pas baptisés et que la charité ne domine pas. *Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto : Non concupisces. — Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. — Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. — Motus pravi concupiscentiæ sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto : Non concupisces; unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum : Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur. — Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo.* Propositions 50, 51, 64-66, Denzinger, *Enchiridion*, n. 930, 931, 954-956. Voir t. II, col. 64 sq.

Calvin avait écrit dans son *Institution de la religion chrétienne*, l. III, c. III, n. 12 : « Nous disons que tous les désirs et appétis de l'homme sont mauvais et les condamnons de péché; non pas en tant qu'ils sont naturels, mais en tant qu'ils sont désordonnez. Quiconque ne confesse que toutes concupiscences de la chair sont péché, et que cette maladie de convoiter qui est en nous est la source de péché, il faut qu'il nie quant et quant que la transgression de la loi n'est pas péché. » *Ibid.*, n. 11, Genève, 1609, p. 292. Jansénius défendit la même erreur à son tour, *De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. III, et Hermès, dans ces derniers temps, la reprit avec quelque aggravation, puisque, selon lui, le péché originel n'est pas une faute proprement dite, mais plutôt une qualité spéciale, source de péché, en

un mot la concupiscence, laquelle se propage par les lois physiologiques. Cf. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, t. II, n. 423 sq. Les jansénistes invoquaient surtout l'autorité de saint Augustin qui si souvent parle du *reatus concupiscentiæ*. Il est inexact, cependant, de dire que le grand évêque d'Hippone ait réellement identifié la faute avec sa conséquence, le péché originel avec la concupiscence. Voir AUGUSTIN (SAINT), t. I, col. 2395. La question maintenant est résolue d'autorité par le magistère ecclésiastique qui, au concile de Trente, déclara que la concupiscence désignée parfois par l'apôtre du nom de « péché », n'a jamais été considérée par l'Église catholique comme un péché qui subsisterait vraiment et proprement chez les baptisés, mais comme une chose qui est due au péché et qui mène au péché. Anathème à qui soutiendra le contraire. *Hanc concupiscentiam quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.* Sess. V, can. 5. La concupiscence n'est donc pas le péché, mais le fruit et le germe du péché : et la preuve qu'en apporte le concile, c'est que le baptême enlève tout ce qui constitue la vraie et la propre essence du péché. Dieu ne réprouve plus rien chez ceux qui ont été régénérés. Or, la concupiscence persiste tout entière chez ceux que le baptême a purifiés. *Si quis per Jesu Christi Domini Nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus : quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit. Ibid.*

V. LA CONCUPISCENCE ET LE PÉCHÉ ACTUEL. — Les rapports de la concupiscence au péché actuel sont pareillement multiples. — 1° Prise en elle-même, en dehors de toute comparaison avec la raison, la concupiscence n'est pas un péché : ses mouvements sont tout instinctifs, ils appartiennent à la partie non rationnelle de l'homme, tandis que le péché formel est uniquement affaire de raison et de volonté. La concupiscence, si violente soit-elle par elle-même, ni ne souille l'âme, ni ne la perd. *Quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Ibid.*

2° Considérée dans l'influence qu'elle exerce sur les facultés morales ou dans le concours qu'elle leur apporte, la concupiscence en reçoit un caractère moral et prend part aux fautes de l'homme. Il importe dès l'abord de distinguer la concupiscence *antécédente* et la concupiscence *conséquente*. La première est celle qui prévient les actes de raison et de volonté et les complète. La seconde les détermine. — 1. La première est souvent une *source* et une *occasion de péché*. Nous avons parlé de la solidarité qui existe entre les diverses facultés d'un même être humain. Elle intervient ici. — *a*) Non pas que la concupiscence, c'est-à-dire la passion, c'est-à-dire encore l'appétit sensitif, s'applique *directement* et immédiatement à la volonté pour l'entraîner de tout son poids ou l'incliner de tout son effort. Les facultés sensitives, en tant que facultés, n'agissent pas par elles-mêmes, et, si l'on peut ainsi parler, par le sommet, sur les facultés spirituelles. Elles sont liées à des organes qui vibrent sous l'impulsion du dehors et dans une excitation nerveuse; une telle vibration ne peut se propager dans la volonté qui est immatérielle et la déterminer à agir. — *b*) C'est donc par ses *racines* et par le sol de l'âme que l'appétit sensitif influera sur la volonté et la raison. L'âme n'a qu'une quantité déterminée et finie de sève et d'énergies à dépenser, comme elle ne possède qu'une quantité déterminée et finie d'être et de perfection. Ces énergies, elle les met au service de ses facultés, mais ce qu'elle dépense en l'une, elle ne peut pas le prêter à l'autre. Il s'ensuit que, lorsqu'une faculté est hyperesthésiée et poussée au paroxysme, les forces désertent les autres facultés qui paraissent alors hors d'elles-mêmes, ou paralysées ou en extase. Voir ce mot. Les passions produites par la concupiscence dans l'appétit sensitif ont cette propriété d'appeler à elles beaucoup d'énergies : elles dépensent d'une façon considérable et quand elles sont fort excitées, les puissances qui ne sont pas mises en mouvement par elles en qualité d'instruments sont vidées de leur sève et s'anémient. C'est ce qui arrive à la raison et à la volonté : la première se voile ou disparaît, la seconde est sans élan ou se brise; sa liberté diminue ou se perd. Voir LIBERTÉ. C'est le procédé de *soustraction* de forces morales qui se remarque si souvent chez les hommes passionnés et esclaves de la concupiscence. *Cum omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quanto intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per aliquam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXVII, a. 1. — *c*) Il y a un autre procédé, celui de la *suggestion*. Le précédent est *subjectif*, c'est-à-dire s'exerce par les racines mêmes que les facultés ont dans le *substratum* de l'âme; le second est *objectif* et se sert de l'objet d'une faculté pour imposer son orientation à une autre faculté. L'appétit sensitif étant une faculté consciente ne se porte que sur un objet représenté dans la perception sensible : aimer et percevoir sont deux actes liés essentiellement et inséparables : on ne peut aimer sans percevoir, et l'amour enveloppe nécessairement l'image de l'objet aimé. Il y a une influence réciproque de l'un sur l'autre : l'image provoque l'amour et attire l'appétit vers son objet. Inversement, l'amour fixe l'attention vers l'image et y grave plus profondément l'objet : l'affection est le meilleur garant du souvenir. La passion de la concupiscence met donc son objet en un relief prononcé, souvent exagéré dans l'imagination. D'autre part, l'imagination fournit à l'esprit les matériaux de son abstraction. L'intelligence humaine, unie au corps, est, à cause de cela, privée de tout contact immédiat avec le monde extérieur. Elle n'en a pas l'intuition et ne le saisit que *par* et *dans* la perception sensible. Les images des corps se centralisent, se conservent dans l'imagination, et l'intellect, se tournant vers elles, en tire, par les procédés psychologiques de l'abstraction et de la généralisation, ses connaissances propres. Il s'ensuit que l'esprit est déterminé dans sa spéculation aux seuls objets qui passent par l'imagination; que ce qui est ignoré de celle-ci l'est pareillement de celui-là; que ce qui est vivant dans celle-ci est connu de celui-là; que ce qui est en relief dans celle-ci attire plus fortement celui-là; que ce qui, par l'effet de la passion, est mis dans celle-ci en une lumière qui laisse tout le reste dans l'ombre, s'impose à la considération de celui-là. En un mot, quand la passion souffle si fort qu'elle oblige l'imagination à ne s'occuper que de son objet, l'esprit n'ayant comme matériaux d'abstraction que les images relatives à cet objet,

sera déterminé à songer à lui, à ne songer qu'à lui et à peser ainsi sur les décisions de la volonté qui lui est attachée par un lien pareil à celui qui rattache l'appétit sensitif à la perception sensible. *Manifestum est quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus, unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis. Sum. theol., ibid.* La concupiscence influe donc d'une façon certaine sur les décisions de la volonté, soit par élimination de forces, en l'énervant et en la rendant plus flottante, soit par suggestions et exigences objectives. Dans le premier cas, l'activité de la volonté est diminuée; dans le second, il y a une atteinte à sa liberté, et la concupiscence a été *conseillère de péché.*

2. D'autres fois, et il s'agit ici de la concupiscence conséquente, elle se met au service du péché, et en devient l'instrument par *rayonnement* ou par *excitation directe* partie de la détermination libre. — *a*) Le mal n'a pas toujours sa source dans les sens et ne remonte pas nécessairement de l'appétit sensitif à la volonté. Celle-ci y va quelquefois aussi spontanément et de son propre chef. Elle a ses révoltes et ses indépendances. Et quand elle a obéi à une pensée d'orgueil et s'est attachée par excès à un objet immatériel, sa faute retentit dans tout l'être. Par un procédé analogue à celui que nous avons décrit plus haut, mais en sens inverse, la volonté, essentiellement associée à l'esprit, impose ses objets à la considération de celui-ci et les y inscrit avec un puissant relief. Par la sympathie et solidarité naturelle qui relie toutes nos facultés, cet objet s'incarne dans une représentation imaginative et, continuant sa course, excite dans l'appétit sensitif des passions correspondantes. Le péché d'orgueil suscitera des images, créera des scènes où cet orgueil se donne cours et se satisfait; le cœur se gonflera, il y montera des bouffées d'ambition et d'égoïsme, et la concupiscence sera devenue comme un rayonnement et un complément de ce péché de l'esprit. Ici, pas de faute nouvelle, mais la faute primitive plus entière, plus pleine, envahissant l'homme et l'enserrant dans un réseau plus étendu. — *b*) Il arrive même que l'homme orgueilleux et coupable, pour augmenter la satisfaction qu'il trouve dans sa faute, et pour s'y affermir davantage et prendre une sorte de garantie contre lui-même et ses défaillances possibles, excite de propos délibéré dans son imagination et son appétit sensitif des tableaux et des mouvements qui la traduisent, l'incarnent et la complètent. Ici encore, la concupiscence est dans la dépendance de la faute et la suppose au lieu de la provoquer, elle accentue l'intensité du mauvais vouloir et la gravité du péché, sans cependant en changer l'espèce ou lui ajouter quelque unité numérique nouvelle.

VI. La concupiscence est naturelle a l'homme. — 1° Ceux qui identifiaient la concupiscence avec le péché originel ne pouvaient croire qu'elle fût naturelle à l'homme. Selon eux, l'état de pure nature est inconciliable avec la concupiscence. Celle-ci n'appartient pas à l intégrité de l'être humain, elle en est une déchéance et l'homme n'aurait pu être créé par Dieu sujet à ses passions. 26. *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* 55. *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.* 79. *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* Propositions de Baius, Denzinger, n. 902, 935, 956; cf. prop. 21-24, 78. Voir Baius, t. II, col. 71 sq. Erreur manifeste. L'Église l'a prouvé en condamnant les susdites propositions. — 2° La lecture des saints Pères montre que ce qu'ils appellent ἀπάθειαν, qualité qui accompagnait en Adam la suppression de la concupiscence, est un don qui élève l'homme au-dessus de lui-même, que celui-ci, abandonné à soi, n'a sur son appétit sensitif qu'un pouvoir politique, c'est-à-dire obligé à quelque diplomatie pour diriger ses sens et s'en rendre maître. « En somme cet appétit sensuel est à la vérité un sujet rebelle, séditieux, remuant, et il faut confesser que nous ne le saurions tellement défaire, qu'il ne s'élève, qu'il n'entreprenne et qu'il n'assaille la raison, mais pourtant la volonté est si forte au-dessus de lui, que, si elle veut, elle peut le ravaler, rompre ses desseins et le repousser, puisque c'est assez le repousser, que de ne point consentir à ses suggestions. On ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais oui bien d'enfanter et de parfaire le péché. » S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. III, Paris, 1834, p. 7. Contentons-nous de puiser quelques textes brefs dans la tradition. Saint Chrysostome dit que la racine de la concupiscence tient son principe de la nature : car convoiter est naturel, *Homil.*, XIX, *ad populum Antiochenum*, n. 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 195; et Théodoret dit également : « Le mouvement des perturbations de l'âme a été déposé en nous par la nature. » *In Epist. ad Rom.*, VI, 12, *P. G.*, t. LXXXII, col. 107. Saint Augustin écrit de son côté : *Naturalem esse libidinem et ego dico quia cum illa nascitur omnis homo et tu multo amplius qui dicis quod cum illa sit conditus primus homo... Cum igitur libidinem et naturalem esse et vinci posse ambo dicamus, utrum bonum vincamus an malum, ipsa inter nos vertitur quæstio. Cont. Julian.*, l. V, c. VII, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 801. Cf. pour d'autres textes, Antoine Casini, S. J., *Controversiæ de statu puræ naturæ*, a. 4, dans *Thesaurus theologicus quem socius academiarum ecclesiasticarum Lucensis et Auximanæ... collegit*, Venise, 1762, t. V, p. 70. — 3° En réalité, une sage observation de la nature de l'homme nous convaincra de cette vérité. La nature ne pouvait refuser à l'animal raisonnable qu'est l'homme des facultés sensitives et des facultés spirituelles de perception et d'appétition. Elle ne peut empêcher ces facultés d'aller spontanément vers leurs objets. Or ces objets sont variés et disparates entre eux. Il est naturel que quelque chose qui est agréable à un sens soit nuisible à un autre organisme humain ou à l'âme, que ce qui plaît à une faculté soit disproportionné ou contraire à la perfection de l'ensemble. Dès lors, il est naturel que l'appétit sensible aille à ce qui plaît au sens et ignore que cela est nuisible à l'ensemble; il est naturel que la raison perçoive ce caractère nuisible et détourne pour cela la volonté de l'objet désiré par le sens; le conflit surgit alors inévitable, comme du reste dans tous les êtres vivants à puissances multiples, comme dans la plante entre la pesanteur qui la porte vers le sol et la force de la sève qui la dresse vers le ciel. A cause de la sympathie mutuelle des facultés, il peut se faire très naturellement que l'influence de la raison domine et que la concupiscence se soumette, comme il peut se faire non moins naturellement que la concupiscence prévale et entraîne la raison et la volonté. Tout cela n'est que le jeu très ordinaire des forces vivantes de l'homme. Il n'est pas nécessaire, pour que la raison prévale parfois, de supposer un surhomme ou une nature élevée à l'ordre surnaturel, ni, pour que la concupiscence l'entraîne, de recourir à une hypothèse de nature placée par déchéance au-dessous d'elle-même et privée de quelqu'un de ses éléments propres et essentiels. Cf. Scot, *In II Sent.*, dist. XXIX, q. I; S. Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LII.

VII. La concupiscence et le Christ et Marie. —

Tout homme naît sujet à la concupiscence. Certaines natures confirmées en grâce, bien qu'en en gardant la possibilité, en éteignent en elles l'activité et tous les mouvements. Jésus, par le droit de son union hypostatique, Marie, par le privilège de son Immaculée-Conception (voir ce mot), ne connurent pas, ni ne purent connaître la concupiscence. — 1° En Jésus-Christ nous ne trouvons rien de ce trouble qui s'appelle la concupiscence. Sans doute, il a, comme nous, des sens extérieurs et des organes vivants, une sensibilité interne, une imagination vive, des désirs éveillés par les objets sensibles, des passions; mais tout cela est ordonné, soumis à la raison et à la pensée surnaturelle, aucun de ces mouvements sensibles ne s'éveille sans la permission de l'esprit, tous suivent le cours qui leur est prescrit par la volonté surnaturalisée. Notre-Seigneur n'en est pas diminué, comme ne serait pas diminué un État dans lequel tous les sujets seraient parfaitement subordonnés et où il n'y aurait ni délits, ni répression. N'y a-t-il pas là au contraire un réel élément de grandeur? Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XV, a. 2.

2° Le concile de Trente nous enseigne, sess. VI, can. 23, que Marie, par un singulier privilège de Dieu, ne commit jamais aucune faute actuelle, ni mortelle, ni vénielle. Elle avait été préservée du péché originel lui-même. L'abondance des grâces lui avait été accordée, et elle y avait correspondu avec une fidélité parfaite. Nous pouvons conclure que de ces grâces et de cette conception immaculée résultait chez elle une parfaite subordination de ses sens à sa raison et de sa raison à la foi et à l'esprit surnaturel. Sa chair virginale ne connut jamais les mouvements désordonnés, même non coupables, qui assaillent les âmes les plus pures, et on peut considérer comme un des éléments propres à la psychologie de Marie l'heureuse préservation de la concupiscence. Cf. René-Marie de la Broise, *La sainte Vierge,* c. III, Paris, 1904, p. 57. Elle ignora toujours la concupiscence *actuelle.* Mais les théologiens se demandent si, en elle, il y eut ou non la concupiscence *habituelle, utrum fomes in ea fuerit plane extinctus an solum ligatus.* Cf. Christ. Pesch, *Prælect. theol.,* n. 591, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. IV, p. 286. Il importe de bien entendre la question, car les mots de *fomes ligatus* et de *fomes extinctus* sont assez obscurs. L'homme ne naît pas d'ordinaire avec des facultés libres de toute détermination. L'hérédité lui transmet des dispositions, des inclinations natives, des aptitudes qui se feront jour ensuite dans le cours de son activité. Il y a d'heureuses âmes, héritières de traditions d'honneur et de vertu, qui naissent avec une inclination prononcée pour le bien et la droiture. On les voit ensuite suivre leurs pentes naturelles et devenir de grands saints. D'autres naissent sans prédisposition spéciale. En eux l'hérédité n'a pas gravé son empreinte, ou bien deux hérédités contraires se sont combattues et neutralisées. Cependant on en voit s'acheminer tout de suite dans les sentiers du bien et par leurs propres efforts acquérir une grande sainteté. Le résultat est le même de part et d'autre, le principe est différent : ici, le travail personnel seul; là, le travail prévenu et aidé par l'hérédité. C'est une question pareille que celle de l'existence de la concupiscence en Marie. La grâce déposée en elle dans sa conception était-elle accompagnée d'un don préternaturel qui, à la façon d'une heureuse hérédité, l'inclinait positivement, la déterminait à soumettre tout son être, ses passions, ses appétits sensibles à la raison et à la foi? Dans ce cas, il y avait chez elle foyer de concupiscence éteint, *fomes extinctus.* Ou bien Dieu ne lui a-t-il donné que les dons surnaturels de la grâce, sans faveur préternaturelle de subordination des facultés inférieures aux supérieures, sans disposition native à suivre en tout l'ordre du devoir? Dans ce cas, il y aurait eu chez elle foyer de convoitise, *fomes,* mais il aurait été *ligatus,* lié, paralysé par la fidélité actuelle de Marie aux moindres prescriptions de la loi morale.

Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIª, q. XXVII, a. 3, moins pénétré que les théologiens postérieurs du privilège de l'Immaculée-Conception, crut, pour sauvegarder la situation spéciale du Christ, devoir lui réserver le privilège exclusif du *fomes extinctus* et accorder à Marie, seulement l'honneur du *fomes ligatus.* D'autre part, Marie n'a pas participé aux autres dons préternaturels accordés à Adam, puisqu'elle a souffert et qu'elle est morte. Il n'y a donc pas eu en elle restitution complète de l'état primitif d'Adam et d'Ève. Mais il semble que ces raisons ne soient plus convaincantes, surtout depuis la mise en lumière et la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. La prépondérance du Christ est suffisamment établie par le fait qu'il est au-dessus de toute concupiscence habituelle et actuelle par droit personnel, tandis que Marie en est préservée par pure grâce, venue des mérites de Notre-Seigneur. Ainsi est-elle immaculée sans pour cela être égalée à Jésus, puisque cette faveur ne lui a été octroyée qu'en vue et en vertu des mérites de son Fils. De plus, si elle a été destinée à souffrir et à mourir, tandis que nos premiers parents avaient été primitivement exempts de douleur et voués à l'immortalité, la raison en est dans le noble dessein de Jésus de l'associer à sa passion et à sa rédemption. Il paraît, au contraire, convenir à la générosité de Dieu, à l'amour de Jésus et à la virginale pureté de Marie que tout foyer même inefficace de mal ne soit pas en elle. N'était-il pas plus digne d'elle d'avoir une âme non seulement très sainte par le surnaturel, mais encore inclinée positivement par une sorte d'hérédité divine et de don préternaturel aux actions bonnes et à la fidélité à la raison et à la grâce? Nous pensons dès lors qu'elle fut conçue préservée de toute concupiscence habituelle et en simple germe. Cf. A.-M. Lépicier, *Tractatus de beatissima Virgine Maria matre Dei,* part. II, c. I, a. 2, Paris, 1901, p. 145.

A. CHOLLET.

CONCUPISCIBLE. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1695.

CONDIGNO (A). Voir CONGRUO (A).

CONDOBAUDITES, hérétiques monophysites du VIᵉ siècle, ainsi dénommés du quartier de Constantinople, τὰ Κωνδοβαύδου, où leurs principaux chefs avaient l'habitude de se réunir. Du Cange, *Constantinopolis christiana,* t. II, p. 132. D'après le prêtre Timothée, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt, P. G.,* t. LXXXVI *a,* col. 53, les condobaudites formaient la sixième secte des monophysites; ils étaient sévériens et même agnoètes, voir t. I, col. 586 sq., et ne différaient de ces derniers que pour des questions de personnes, les agnoètes admettant dans leur communion Dioscore, Pierre Monge, Sévère et le diacre Thémistius d'Alexandrie, les condobaudites, au contraire, rejetant ce dernier. Agnoètes et condobaudites s'appelaient d'abord théodosiens, du nom du patriarche d'Alexandrie, qui était leur chef de file, mais ce Théodose se brouilla avec les premiers, à cause de l'ignorance du jour du jugement qu'ils prêtaient au Christ, avec les seconds, parce qu'ils ne voulaient pas admettre sa propre doctrine sur la Trinité. Les uns comme les autres furent exilés par Théodose, et les condobaudites se réfugièrent à Constantinople, qui devint leur quartier principal. Timothée, *op. cit., P. G.,* t. LXXXVI *a,* col. 57; Nicéphore Calliste, *H. E.,* l. XVIII, 49, *P. G.,* t. CXLVII, col. 429. Le même Timothée, *loc. cit.,* assure que les condobaudites reconnaissaient un Dieu unique par le nombre, mais non quant à la parfaite égalité; ils appelaient, de plus, saints le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour le reste, leur doctrine se confondait avec celles des agnoètes.

S. VAILHÉ.

CONDORMANTS, hérétiques du XIIIe et du XVIe siècle. L'habitude de les faire figurer, sous ce nom dans l'histoire des hérésies, comme formant deux sectes à part, ne semble pas devoir être maintenue. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à indiquer ses commencements. On sait la multitude des sectes qui pullulèrent dès les premiers temps de la Réforme. Les historiens, tant protestants que catholiques, essayèrent de les classer; leurs tentatives, en général, furent peu scientifiques. Ils multiplièrent plus que de raison le nombre des sectes et, pour les différencier, leur attribuèrent, plus d'une fois, des théories fantaisistes. Les anabaptistes, en particulier, donnèrent lieu à des classifications nombreuses et passablement arbitraires. Cf. Florimond de Remond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, l. II, c. VI, Paris, 1605, t. I, p. 99-102; G. du Préau (Prateolus), *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum*, l. I, c. XXXV, Cologne, 1669, p. 27; N. Alexandre, *Historia ecclesiast.*, Venise, 1778, t. IX, p. 104; D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. IV, p. 340-342. Dans son *De dissidiis hæreticorum*, Anvers, 1565, le luthérien converti Fr. Staphylus divisa les anabaptistes en treize sectes. Il distingua ceux qui professaient le communisme (communauté des biens, des femmes, des enfants) de ceux qu'il appela condormants et qui enseignaient, *præ nimio novi Evangelii amore, debere viros et fœminas juvenes ac virgines uno in loco et conclavi vivere et in eodem cubiculo dormire.* La division de Staphylus fut reproduite par G. du Préau, *op. cit.*, dans le *Successionis hæreticorum index*, en tête du volume, et l. III, c. XXVIII, p. 132, et par N. Sanders (Sanderus), *De visibili monarchia Ecclesiæ*, l. VII, Louvain, 1671, p. 625. Sponde (Spondanus), *Annalium ecclesiast. Baronii continuatio*, an. 1223, n. 12-13, Lyon, 1678, t. I, p. 115, rencontra, dans l'histoire du XIIIe siècle, des hérétiques d'Allemagne qui, d'après des lettres du pape Grégoire IX, se livraient à toutes sortes de turpitudes; ayant lu du Préau, Sponde leur trouva un air de ressemblance avec les anabaptistes qualifiés de condormants par du Préau et se crut autorisé, par là, à les désigner sous le même nom. Raynaldi, *Annales ecclesiast.*, an. 1233, n. 41-47, a vu en eux des stedingiens. Voir ce mot. En réalité, c'étaient des lucifériens, car si les stedingiens furent des lucifériens — cette question sera discutée en son lieu — tous les lucifériens dénoncés par Grégoire IX ne furent pas des stedingiens. Voir LUCIFÉRIENS et, en attendant, Schumacher, *Die Stedinger*, Brême, 1865; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 182-185, note. Et il n'y a pas de raison pour distinguer ces lucifériens des autres et leur donner un nom spécial. De même, la promiscuité des sexes est un point fondamental de la doctrine anabaptiste. Cf. Mölher, *La symbolique*, l. II, c. I, trad. F. Lachat, Paris, 1852, t. II, p. 179-180, 193, 200; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, Paris, 1892, t. III, p. 110-111, 334-344. En tout cas, il n'y a pas de motif valable pour distinguer les anabaptistes communistes et les anabaptistes condormants; les uns et les autres réclament la promiscuité des sexes. Et, si l'on veut nommer condormants les anabaptistes et les lucifériens signalés par Grégoire IX, il faudra donner ce nom à tous les sectaires qui passent pour avoir admis la communauté des femmes.

A la suite de Staphylus, de G. du Préau et de Sponde, divers auteurs ont mentionné deux sectes de condormants du XIIIe et du XVIe siècle : tels L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1725, t. III, p. 325-326; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. II, p. 155; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 613, reproduit par J.-J. Claris, *Dictionnaire des hérésies* (Encyclopédie Migne), Paris, 1847, t. I, col. 623, Glaire et Walsh, *Encyclopédie catholique*, Paris, 1846, t. IX, p. 285, J.-B. Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 519. Mieux encore le *Grand dictionnaire universel* de Larousse, Paris, 1869, t. IV, p. 880, en fait « une secte qui a duré du XIIIe au XVIe siècle ».

F. VERNET.

CONDREN (Charles de), 2e général de l'Oratoire, né à Vaubuin, près de Soissons, en 1588, mort à Paris en 1641. Après de brillantes études en Sorbonne, il entra à l'Oratoire en 1617 et fut aussitôt chargé de fonder les maisons de Nevers, de Langres et de Poitiers. En 1624, le P. de Bérulle le rappela à Paris pour y être mis à la tête du séminaire de Saint-Magloire, d'où il passa en 1628 à la Maison-Mère de Saint-Honoré pour y devenir un des grands directeurs de conscience de l'époque. Parmi les personnages, célèbres à divers titres, qui furent sous sa direction, citons M. Olier et Gaston d'Orléans. A la mort du cardinal de Bérulle, il fut élu malgré lui général de l'Oratoire qu'il gouverna sagement. C'était, dit son premier biographe, un homme d'une oraison continuelle, qui jouissait de son vivant d'un grand renom de sainteté, jugement qu'a ratifié la postérité. Son corps retrouvé en 1884 est conservé dans la chapelle du collège de Juilly, fondé sous son généralat. Tous les ouvrages du P. de Condren sont posthumes. Citons : *Lettres et discours*, 1642, 1643, 1647, 1655, 1668, 1681, 1857; *Nouvelle méthode pour apprendre la grammaire latine*, in-8°, 1665; *Pratiques et dispositions intérieures pour gagner le jubilé*, in-24, 1667; *Saintes instructions pour la conduite de la vie chrétienne*, 1671; enfin la célèbre *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, in-12, 1677, toujours rééditée et traduite en allemand et en italien, qui n'est qu'en partie de lui, mais « tout le fond du livre est tiré de ses principes et de ses réflexions, et on y trouve à chaque page la doctrine qu'il pratique et enseigne ».

P. Amelote, *Vie du P. de Condren*, 1643, 1657; Cloyseault, *Recueil*, t. II; Batterel, *Mémoires*, t. III; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 30, où les autres sources sont indiquées, et plus complètement encore dans l'édition de l'*Idée du sacerdoce*, Paris, 1901.

A. INGOLD.

CONEI, CAUNE Georges, théologien écossais, né vers 1598, mort à Rome le 10 janvier 1640. Il quitta fort jeune son pays pour venir en Italie où il habita successivement Modène et Rome. Urbain VIII le nomma son nonce en Angleterre près de la reine Henriette-Marie. Après être demeuré trois ans dans ce pays, il revint à Rome où il mourut âgé de 42 ans. On a de cet auteur : *La vie et le martyre de Marie Stuart, reine d'Écosse*, Rome, 1624; *De duplici statu religionis apud Scotos*, Rome, 1628; *Les preuves de la foi catholique en III livres*, Bologne, 1631.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1704, col. 1975.

B. HEURTEBIZE.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES. — I. Nature, but et origine. II. Du IXe au XVIe siècle. III. Rénovation au XVIIe siècle, sous l'influence de saint Charles. IV. En France au XVIIe siècle, sous l'influence de saint Vincent de Paul. V. Au XVIIIe siècle. VI. Au XIXe siècle.

I. NATURE, BUT ET ORIGINE. — A côté des conférences publiques et solennelles, dans lesquelles de savants controversistes ont exposé et soutenu la doctrine de l'Église catholique contre l'hérésie ou l'incrédulité, voir CONTROVERSES, il existe d'autres réunions plus fermées, qui se tiennent périodiquement dans chaque diocèse, par ordre de l'évêque, entre les curés et les autres prêtres : ce sont les conférences ecclésiastiques proprement dites.

Depuis leur origine, ces conférences n'ont cessé d'avoir pour raison d'être et pour but principal l'instruc-

tion professionnelle du clergé, la sanctification et la bonne administration des paroisses. C'est à ces points essentiels que se rapportent les innombrables décrets ou prescriptions des papes, des conciles provinciaux, des synodes diocésains et des évêques.

Avant de prendre le caractère d'une institution officielle et plus ou moins générale, les conférences apparaissent d'abord en plusieurs lieux comme répondant à un besoin naturel d'échange de vues entre personnes de même profession. Témoin les entretiens spirituels des Pères de la Thébaïde, voir CASSIEN, t. II, col. 1825-1826, et les réunions sacerdotales dont parle déjà saint Basile à Chilon comme d'une tentation de quitter la solitude. Les évêques, dit-il, tiennent continuellement des assemblées spirituelles qui sont très utiles à ceux qui y assistent. On explique les Proverbes, les écrits des apôtres, les paroles de l'Évangile, la théologie; ces réunions de frères produisent de grands fruits. *Epist.*, XLII, *ad Chilonem*, n. 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 353, 356.

Un peu plus tard, au VI[e] siècle, les conférences se dessinent sous la forme de fréquents synodes diocésains, dans lesquels le clergé du diocèse, réuni autour de son évêque, délibère avec lui sur des questions de morale et de discipline.

II. DU IX[e] AU XVI[e] SIÈCLE. — A mesure que le christianisme se répand sur de vastes contrées et que les diocèses s'agrandissent, on tient partout des synodes provinciaux ou diocésains. Cf. Hérard, évêque de Tours, *Capitul.*, 91, *P. L.*, t. CXXI, col. 772. Mais comme il devient impossible à tous les prêtres de s'y rendre, on ordonne que des réunions plus restreintes, ou conférences, se tiendront par quartier ou canton, chez le doyen ou l'archiprêtre.

C'est seulement au IX[e] siècle que nous trouvons des traces certaines de l'organisation de ces conférences. Elle se rattache à l'institution des archiprêtres ou doyens ruraux, placés, dans chaque doyenné, à la tête des autres curés; cette institution fut répandue dans tous les diocèses de l'empire de Charlemagne et de ses successeurs. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. V, n. 1-5, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 355-356.

Hincmar, dans le premier de ses statuts ou capitulaires, de 852, c. XV, parle des conférences comme d'une coutume préexistante; il en fixe la tenue au premier jour du mois : *Quando presbyteri per kalendas convenerint*, et s'attache à en prévenir les abus. *Concilia Galliæ*, t. III; *P. L.*, t. CXXV, col. 777.

Vers 879, l'évêque de Soissons, Riculfe, dans une constitution donnée à son clergé, a. 20, prescrit que « les prêtres traiteront, dans les conférences du premier de chaque mois, de tout ce qui concerne le saint ministère, des difficultés survenues dans les paroisses et de la manière de prier pour le roi, les évêques et les fidèles chrétiens vivants ou morts ». *Concilia Galliæ*, t. I, p. 533; *P. L.*, t. CXXXI, col. 22-23.

En 899, Réginon de Prüm reproduisait le capitulaire d'Hincmar. *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, can. 226, *P. L.*, t. CXXXII, col. 231-232; *Concilia Germaniæ*, t. II, p. 473-474.

Uldaric, évêque d'Augsbourg, mort en 973, lorsqu'il rassemblait ses prêtres dans la visite de son diocèse, leur posait cette question entre autres : « S'étaient-ils rendus aux calendes, selon l'habitude de leurs devanciers, aux lieux assignés, et y avaient-ils fait les prières accoutumées? » *Vita Uldarici*, c. IV, n. 29; *Acta sanctorum*, t. II julii, p. 105.

L'évêque de Verceil, Atton, qui vivait aussi au X[e] siècle, instruit par expérience de l'utilité qu'offraient ces conférences mensuelles, les établit dans son diocèse, ordonna qu'on y traiterait du dogme, des sacrements, de la vie ecclésiastique et de ses devoirs : *De fide ac sacramentis divinis, seu de vita et conversatione et singulis officiis ad eos pertinentibus communiter tractent.* On devait aussi y reprendre et corriger les coupables. *Capitulare*, c. XXIX, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 34-35. Les capitulaires d'Hincmar, d'Atton et d'un synode de Nantes sont cités dans la collection des décrétales du XI[e] siècle, de Burchard de Worms. *Decret.*, l. II, c. CLXIV, *P. L.*, t. CXL, col. 653-654.

Un concile de Londres de 1237, can. 32, fait aux archidiacres une obligation stricte d'assister fréquemment aux conférences décanales, pour y instruire les autres prêtres, surtout sur le sens des paroles du canon de la messe et du baptême. Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 458. Au synode de Rouen, tenu à Pont-Audemer en 1279, on décide que les clercs, qui ne portent pas la tonsure, seront réprimandés par les doyens dans les kalendes qu'ils président. Can. 21, Mansi, t. XXIV, col. 225.

De ces témoignages recueillis dans les collections des conciles et des synodes, il résulte que dès le IX[e] siècle la pratique des conférencees était fréquente en France, qu'elle se répandit de là en Allemagne et en Angleterre, et qu'elle avait même pénétré de bonne heure en Italie, mais sans s'y étendre beaucoup, les synodes épiscopaux en tenant encore lieu.

A cette époque, ces réunions s'appellent indistinctement *conférences, chapitres, consistoires, sessions, synodes* et *calendes*. Elles sont tenues par ordre de l'évêque, une fois le mois, au moins pendant la bonne saison, dans une paroisse du doyenné désignée d'avance, sous la présidence de l'archiprêtre, souvent en la présence de l'archidiacre. Elles sont obligatoires, sont annoncées en chaire et s'ouvrent par une messe chantée en commun. On y traite ensuite de tout ce qui intéresse le ministère pastoral, des cas de conscience les plus difficiles, de la liturgie et des sacrements; les membres exposent les difficultés survenues dans leurs paroisses, se font la correction fraternelle et rendent compte au représentant épiscopal de l'état du doyenné.

Tant que la pénitence publique reste en usage, ils se préoccupent des moyens de la faire observer. Munis d'un pouvoir judiciaire, ils examinent les infractions des laïques et des ecclésiastiques et prononcent des peines canoniques. Ils s'occupent des pécheurs et des pénitents publics, informent l'évêque et préparent leur réconciliation ou leur retranchement de la communion de l'Église. Atton, *Capitulare*, c. XIX, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 35.

Jusqu'au XVI[e] siècle, on retrouve des vestiges de ce pouvoir judiciaire, surtout à l'égard des fautes des ecclésiastiques. Le concile de Cologne, tenu en 1536, constate l'antiquité des synodes décanaux, ordonne d'y publier les constitutions synodales de la province ou du diocèse et d'y réprimer les écarts des prêtres et des pasteurs. Part. XIV, c. XIX, Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1292-1293; *Concilia Germaniæ*, t. VI, p. 1765. L'exercice de ce pouvoir se constate encore, dans quelques diocèses, même après le concile de Trente. Synode de Reims, 1583, *De synodo diœcesana*, a. 4-6, Mansi, t. XXXIX, col. 613; synode d'Aix, *De vicariis foraneis, ibid.*, col. 1003-1004.

L'écueil que ces assemblées portaient avec elles, c'est-à-dire la nécessité des repas en commun, ne manqua pas d'amener des abus. Les évêques essayèrent bien par toutes sortes de moyens de les réglementer; mais ils n'y réussirent pas toujours.

Au temps du concile de Trente, cette institution semblait avoir vieilli et fléchissait dans les contrées du Nord et de l'Ouest où elle existait depuis longtemps. Aussi les ordinaires, qui en sentaient surtout les inconvénients, cherchèrent-ils à diminuer la fréquence des réunions. Ils les réduisaient à deux ou trois par année, ou même à une seule, et si quelques-uns s'en remettaient à la volonté des doyens pour réunir les prêtres du doyenné quand il leur semblait bon, ils n'imposaient

qu'un minimum de deux réunions. Les Statuts de Besançon, portés en 1573 et renouvelés en 1618 et en 1707, n'exigeaient qu'un seul synode décanal. Synode de 1707, tit. III, n. 7, *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 294. Le synode de Rouen, tenu en 1581, ne veut que deux réunions. Mansi, t. XXXIV, col. 639-640. De même, celui de Reims, en 1583, *Actes de la province de Reims*, t. III, p. 476, les Statuts de Trèves de 1570, *Concilia Germaniæ*, t. VII, p. 606 (cf. synodes de 1622 et de 1678, *ibid.*, t. IX, p. 333, t. X, p. 68); le Ier synode diocésain de Gand, en 1571, *ibid.*, t. VII, p. 687; les synodes de 1613 et de 1650, t. IX, p. 255, ne parlent plus que d'une. Ceux de Bois-le-Duc, de la même année et de 1612, et celui de Bruges, de 1576, n'en ordonnent qu'une. *Ibid.*, t. VII, p. 727, 811; t. IX, p. 228. A Tournai, en 1574, on en impose trois à des dates fixes, *ibid.*, t. VII, p. 190; mais en 1589, 1600, et 1643, il n'est plus question que de deux. *Ibid.*, p. 1050; t. VIII, p. 493; t. IX, p. 634. A Ypres, le minimum prescrit en 1577 est de trois, *ibid.*, t. VII, p. 834, mais il est réduit à un en 1630, t. IX, p. 524-525. Une réunion annuelle est aussi imposée comme minimum à Saint-Omer, en 1583, t. VII, p. 953; et à Cambrai, en 1586 et 1631, t. VII, p. 1020; t. IX, p. 564; mais deux synodes décanaux sont rendus obligatoires à Saint-Omer, en 1640, t. X, p. 806-807; et à Cambrai, en 1661, t. IX, p. 892. A Ratisbonne, les conférences ont lieu aux Quatre-Temps. Statuts de 1588, t. VII, p. 1073. Il n'y en a que deux à Cologne, synodes de 1598 et de 1662, t. VIII, p. 519; t. IX, p. 1027; à Brixen, synode de 1603, t. VIII, p. 560-561; à Malines, synode de 1609, t. IX, p. 14; à Augsbourg, synode de 1610, *ibid.*, p. 66-67; à Osnabruck, synode de 1630, p. 515-516; et à Culm, synode de 1641, p. 608-609. Une seule est exigée à Metz, statuts de 1604 et de 1610, renouvelés en 1633 et 1699, t. VIII, p. 970; t. X, p. 247-248, 773; à Warmia (Ermeland), synode de 1610, t. IX, p. 133; et à Ruremonde, comme minimum, synode de 1652. *Ibid.*, p. 783-784. Voir aussi les synodes de Namur, en 1604, t. VIII, p. 624; d'Anvers, en 1643, t. IX, p. 647; et de Strasbourg, en 1687, t. X, p. 184-185. Au Mont-Liban, le synode de 1596 ordonnait la lecture des cas de conscience, chaque dimanche, dans les principales églises des maronites. *Collectio Lacensis*, t. II, p. 414.

III. Rénovation au xvie siècle sous l'influence de saint Charles. — Mais, chose singulière, un mouvement tout contraire s'accomplissait en Italie et dans le midi de la France. L'élan de rénovation, parti du concile de Trente, allait se communiquer à toutes les nations chrétiennes.

Le concile de Trente s'était, en effet, particulièrement occupé des besoins spirituels du clergé; il avait décrété l'établissement des séminaires et pris des mesures pour la formation intellectuelle et morale des clercs. Sess. XXII, c. I; XXIII, c. XVIII; XXIV, c. XI, XII. Ses prescriptions eurent un très salutaire contre-coup sur le renouvellement des conférences ecclésiastiques.

A la tête du mouvement marche saint Charles Borromée, qui érigea les conférences en institution diocésaine. Au Ier concile de Milan, en 1565, il établit, pour toute la province ecclésiastique, des conférences mensuelles, dans lesquelles les prêtres devaient s'entretenir de tout ce qui concernait leur office pastoral et la charge des âmes. On devait y lire le livret des cas réservés et les constitutions synodales et résoudre des cas de conscience. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, 2e édit., Lyon, 1683, t. I, p. 21, 59-60. En 1576, au IVe synode provincial, on décida la publication des *Instructiones congregationum diœcesanarum* du saint archevêque, qui, bien exécutées, font des conférences un puissant moyen d'étude et de sanctification. *Ibid.*, t. I, p. 535-545.

Il divisa son vaste diocèse en plusieurs circonscriptions, à la tête de chacune desquelles il plaça un vicaire forain, amovible *ad nutum*, chargé de présider chaque réunion mensuelle et de lui en faire un exact rapport. La conférence doit être annoncée en chaire, tous les prêtres sont obligés de s'y rendre, en tenue strictement ecclésiastique, ils se confessent la veille, chantent le matin la messe en commun, font une procession autour de l'église, prennent un repas sommaire accompagné d'une lecture pieuse, et se livrent à l'étude de toutes les questions qui peuvent intéresser leur sanctification et leur ministère, et à la solution de cas de conscience proposés d'avance. Ils vont ensuite adorer le saint-sacrement et doivent retourner dans leur paroisse sans faire aucune visite.

De la province de Milan, l'institution des conférences se répandit rapidement dans toute l'Italie. Le concile provincial d'Aquilée, en 1596, imposa des règlements semblables, c. XVIII. Mansi, t. XXXIV, col. 1417-1419. A Cosenza, en 1606, les réunions hebdomadaires sont instituées. Le Ier synode diocésain de Ravenne, tenu en 1607, ordonne des réunions hebdomadaires, qui avaient lieu au palais épiscopal et sous la présidence de l'évêque. Dans le diocèse d'Arezzo, ces réunions avaient lieu deux fois par mois. Décrets synodaux de 1697. L'influence de saint Charles se fit sentir au delà des monts. En 1585, le concile provincial d'Aix résolut de créer, dans chaque diocèse, des vicaires forains, qui réuniraient chaque mois les prêtres de leur district pour conférer sur tout ce qui intéressait le ministère sacerdotal. Celui de Toulouse, en 1590, prenait la même décision et traçait le règlement à suivre dans ces assemblées. Mansi, t. XXXIV, col. 939, 1281.

En 1605, l'évêque de Coire, Jean V, dans ses constitutions synodales, établissait le chapitre rural de chaque mois, dans lequel les prêtres devaient faire l'examen de leur vie et de leur doctrine, en répondant à des questions très précises. On y discutait au moins trois cas de conscience, indiqués à l'avance, et chacun était tenu d'en écrire la solution sur un registre personnel. *Concilia Germaniæ*, t. VIII, p. 641-644.

En 1609, le cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux, établit dans son diocèse les vicaires forains et les conférences ecclésiastiques sur le modèle de celles de Milan. Il s'y proposait surtout de favoriser l'œuvre de la sanctification des curés. Son frère Henri, qui lui succéda en 1628, recommanda plusieurs fois à son clergé, en 1632 et en 1638, la tenue des congrégations foraines. En 1627, l'évêque de Lyon imposait aussi à ses prêtres l'obligation d'assister aux conférences ecclésiastiques, et ses successeurs ont maintes fois renouvelé ce précepte.

Les prélats étrangers avaient pris presque à la lettre les règlements du grand réformateur de Milan. L'absence des prêtres était sanctionnée par une amende pécuniaire, et le principal objet de l'attention du vicaire forain était de se rendre compte de la vie et du ministère des pasteurs.

Le grand bien produit dans le Midi par les conférences réveilla le zèle des évêques du Nord; aussi vit-on refleurir, dans le même temps, les conférences jusqu'en Pologne et en Courlande, et dans toute l'Allemagne. Si le nombre des réunions était peu considérable, les exercices qu'on y pratiquait et la méthode qu'on y suivait étaient selon l'esprit de saint Charles.

Le règlement du diocèse de Brixen de 1603 est l'un de ceux qui projettent le jour le plus complet sur la vie sacerdotale à cette époque et sur la tenue de ces réunions. On y voit l'extrême sollicitude des évêques pour resserrer les liens de la discipline au milieu des ravages causés par l'hérésie, dont les rangs étaient toujours ouverts aux prêtres déchus ou relâchés. Le jour de la conférence, sur des autels dressés exprès, chaque prêtre devait célébrer la messe sous le regard d'un surveillant, et rendre compte au doyen de tous les détails de sa vie personnelle, de son ministère, et de l'état spirituel de

sa paroisse; il pouvait être puni, s'il y avait lieu, par une monition fraternelle, ou une amende, ou même la prison. Les amendes étaient versées dans une caisse commune pour achat de livres, ou appliquées soit à l'église, soit aux pauvres. Le procès-verbal de la séance passait sous les yeux du vicaire général. *Concilia Germaniæ,* t. VIII, p. 560-561.

Au début du XVIII[e] siècle, l'archevêque de Trèves établit, sous le nom de *Congrégation de Saint-Charles,* des conférences mensuelles dans son diocèse. Son ordonnance de 1720 reproduit en substance tous les règlements du saint archevêque de Milan. *Concilia Germaniæ,* t. X, p. 412-417. Elle y ajouta la visite des églises. Ces réunions avaient un cérémonial grave, profondément religieux, qui contribuait beaucoup au maintien du prestige moral du clergé.

Les évêques du Nord s'attachaient surtout à assurer par ces conférences l'exacte observation des décrets du concile de Trente, des conciles provinciaux et des statuts diocésains, et ce fut un des principaux résultats qu'ils en retirèrent. Concile de Cambrai de 1586; synode de Tournai de 1574; synode de Saint-Omer de 1583. Ils s'en servaient aussi comme d'un moyen de communiquer avec leur clergé et de lui faire parvenir leurs instructions.

IV. EN FRANCE AU XVII[e] SIÈCLE SOUS L'INFLUENCE DE SAINT VINCENT DE PAUL. — A cette époque, les conférences furent portées, en France, à leur apogée, grâce à l'influence d'une pléiade de saints prêtres, et surtout de saint Vincent de Paul. Ses *Conférences du mardi,* commencées en 1633 à Saint-Lazare, devinrent le signal du rajeunissement de cette antique institution. Plus de 300 membres y prirent part du vivant du saint, et, parmi eux, tout ce que le clergé comptait de plus remarquable à cette époque. Il en sortit une légion d'apôtres qui portèrent partout avec eux l'esprit de Jésus-Christ. Maynard, *Saint Vincent de Paul,* t. II, p. 73. On connaît l'éloge que Bossuet en fit dans sa lettre à Clément XI. *Epist.,* LXXXIII. Le double but de ces conférences du mardi était la sanctification personnelle et la direction du ministère pastoral au tribunal de la pénitence par la discussion et la solution des cas de conscience les plus pratiques.

C'est ce double souci que l'on retrouve dans les conférences établies ou renouvelées par le zèle des évêques qui en étaient sortis. Pavillon, à Alet, les établit en 1640 et les rendit obligatoires en 1674. Godeau à Grasse (1644), Vialart à Châlons-sur-Marne (1650), *Actes de la province de Reims,* t. IV, p. 289, Potier à Beauvais (1616), *ibid.,* p. 136, Le Tellier à Reims, François de Harlay (1673), à Paris, firent des règlements à ce sujet, dans lesquels ils ordonnaient aux vicaires forains ou aux vicaires généraux de traiter de la méthode d'oraison, de l'examen de conscience et de la vie spirituelle, et de s'efforcer d'établir l'uniformité de direction morale; ils accordaient aussi des indulgences aux fidèles qui profiteraient de cette occasion pour s'approcher des sacrements. A Reims, Le Tellier en régla soigneusement tous les détails et fit savoir à son clergé qu'il s'inspirerait des comptes rendus dans le choix des sujets aux cures. Aussi son diocèse devint-il, dit Saint-Simon, « le mieux réglé du royaume. » *Mémoires,* Paris, 1829, t. VIII, p. 127.

A la même époque, les conférences ecclésiastiques étaient instituées à Troyes, à Amiens en 1662, à Paris en 1673 (voir le règlement dressé par de Noailles, le 9 février 1697, *Actes de l'Église touchant la discipline et l'administration,* Paris, 1854, t. I, p. 172-174), à Toul par Jacques de Fieux en 1678, à Soissons et à Noyon, en 1673, à Luçon, vers 1670. Tous les synodes diocésains de la seconde moitié du XVII[e] siècle en France recommandent la tenue régulière des conférences.

Le nombre des conférences variait beaucoup avec les diocèses; il allait de deux à douze, mais le chiffre le plus répandu était celui de six. Partout les prêtres occupés aux travaux du ministère étaient tenus d'y prendre part.

Les conférences des diocèses de France se tenaient aussi avec beaucoup de religion; on y retrouve la plupart des pratiques que nous avons vues usitées dans les régions du Nord. Dans la plupart, chaque membre de la conférence devait produire un travail personnel écrit, qui était ensuite transmis à l'évêché par le doyen avec le procès-verbal. Toute absence était frappée d'une amende, parfois élevée. Un compte rendu des travaux était communiqué au clergé par les soins de l'évêque. Au doyenné on conservait le registre des assemblées comme un livre de famille. Le repas commun continua, au cours des siècles, à être l'objet de cent prescriptions en vue d'en écarter les abus. Partout les femmes et les étrangers en étaient exclus et le nombre des mets était strictement déterminé.

Grâce à la vigilance et à la fermeté des évêques, les conférences tournèrent, au XVII[e] siècle, au grand profit des études du clergé, de la discipline et de l'uniformité de direction morale. « Les conférences, dit M[gr] Darboy, *Lettre pastorale sur la nécessité de l'étude, Œuvres pastorales,* t. I, p. 184, se continuent pendant deux cents ans, encouragées par les plus grandes autorités et soutenues par leurs propres succès. Elles produisent dans quelques diocèses des travaux remarquables et partout les meilleurs fruits du salut. »

On peut citer parmi ces travaux, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, les *Actes des curés de Paris,* 1682. Les *Conférences* de Luçon, publiées par ordre de M[gr] de Barrillon, portent sur les dix commandements de Dieu, 2 in-12, 1672; 2[e] édit., 1680-1681; 4[e] édit., Paris, 1684; puis sur les sacrements et en particulier sur la pénitence, 4 in-12, Lyon, 1699-1702; continuées plus tard, elles eurent trait à l'Épître aux Romains, 2 in-12, Paris, 1658, 1704; à la II[e] Épître aux Corinthiens, 2 in-12, Paris, 1704; aux Épîtres et aux Évangiles, 2 in-12, Paris, 1728. Sur les *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers,* voir t. I, col. 2265; t. II, col. 4-5. D'autres conférences ecclésiastiques furent publiées au XVIII[e] siècle : *Conférences sur le mariage et sur l'usure,* par le P. Le Sémelier, de la doctrine chrétienne († 1725), 9 in-12, Paris; c'est le fruit des conférences établies en 1697 au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. On a publié après sa mort dix autres volumes de conférences : *Conférences ecclésiastiques sur plusieurs points importants de la morale chrétienne,* 6 in-12, Bruxelles, 1755; et quatre sur le décalogue. Les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Lodève* paraissent par ordre de M[gr] de Souillac, 4 in-12, Paris, 1740. On cite encore celles de Poitiers, de Périgueux, de la Rochelle, de Tours et de Besançon, qui traitent du dogme, de la liturgie, de l'histoire ecclésiastique, mais surtout de l'Écriture sainte et de la morale. Quelques-uns de ces recueils, surtout ceux de Paris, de Luçon et d'Angers, eurent un succès prodigieux, et l'on peut, aujourd'hui encore, les lire avec beaucoup d'édification et de profit. On y constate que le clergé de cette époque scrutait avec la plus grande sagacité tous les points de morale, et que, s'il était moins avancé sur les questions d'exégèse qu'on ne l'est de nos jours, il nous était bien supérieur par la connaissance pratique des textes sacrés.

Les *Conférences du mardi* ne continuèrent pas seulement à Saint-Lazare; elles furent instituées ailleurs. A la suite de la mission que la reine-mère fit donner à Metz en 1658 et pour laquelle saint Vincent de Paul avait envoyé vingt prêtres, on les établit dans cette ville. Voir la lettre de Bossuet à saint Vincent de Paul, du 23 mai 1658. Elles passèrent en Italie. Le synode provincial de Bénévent, en 1693, et celui de Naples, en 1699, ordonnent de faire chaque semaine des conférences

de cas de conscience sur la morale et la liturgie. *Acta et decreta sac. conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, t. I, p. 42-43, 185. Le synode de Bénévent publia un règlement très détaillé, qui fut adopté en 1725 avec quelques modifications par le concile de Rome. *Ibid.*, p. 103, 435, 438. Le cardinal de Noailles, par mandement du 5 novembre 1697, en fit une institution diocésaine et organisa les conférences de morale, pour chaque semaine, en trois centres différents de sa ville épiscopale. *Actes de l'Église de Paris*, t. I, p. 187.

V. AU XVIIIe SIÈCLE. — L'institution des conférences était devenue à peu près générale en Europe; on la voit solidement établie jusqu'au fond de la Prusse. Le XVIIIe siècle n'ayant plus qu'à l'entretenir, et ne pouvant plus rien offrir de neuf ni d'original, les évêques ne négligent rien pour les soutenir et sont unanimes à en reconnaître les fruits excellents. Un synode de Valachie les impose en 1700 et menace de punition les absents. *Collectio Lacensis,* t. VI, p. 283. Non seulement elles étaient en usage à Rome, mais, en 1720, la S. C. du Concile les conseillait à un évêque des Canaries, comme un moyen de suppléer aux synodes diocésains, parfois impossibles dans les îles. En 1725, le pape Benoît XIII, dans un concile tenu au Latran, prescrivit à tous les évêques d'Italie de les établir où elles n'existaient pas encore et de les surveiller attentivement. Il organisa aussi les conférences hebdomadaires des cas de conscience portant alternativement sur la morale ou la liturgie et publia un règlement détaillé, analogue à celui de la province de Bénévent. *Collectio Lacensis,* t. I, p. 371, 435-438. Dans sa constitution *In supremo*, publiée la même année en vue de restaurer la discipline ecclésiastique en Espagne, ce pontife exhortait les évêques espagnols à obliger les clercs et les simples bénéficiers à l'assistance aux conférences des cas de conscience et de liturgie. A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum,* 2e édit., Rome, 1878, t. III, p. 491. Enfin, étendant sa sollicitude sur ce point à toute la chrétienté, il fit inscrire dans l'*Instructio* de la S. C. du Concile aux évêques *super modo conficiendi relationes statuum suarum Ecclesiarum* cette question : *An habeantur conferentiæ theologiæ moralis, seu casuum conscientiæ, et etiam sacrorum rituum, et quot vicibus habeantur, et qui illis intersint, et quinam profectus ex illis habeantur?* § 3, a. 14.

Son successeur immédiat fit recommander les conférences ecclésiastiques par une circulaire de la S. C. du Concile, en date du 1er juillet 1735.

Prosper Lambertini, qui fut plus tard Benoît XIV, étant archevêque de Bologne, publia trois institutions pastorales sur les conférences. Il y rappela les décisions prises par ses prédécesseurs, ses propres décrets de 1731, modifiés et complétés plus tard, et il traça un règlement détaillé. Les assemblées, qui avaient lieu huit fois seulement par an furent portées par lui au nombre de dix. *Inst.*, XXXII, CII, CIII, *Opera omnia,* Prato, 1844, t. X, p. 138-141, 439-442, 443-445.

Jean Chieracato publia les *Decisiones sacramentales, theologicæ, canonicæ et legales,* 9 in-4°, Venise, 1727; 3 in-fol., Ancône, 1757, résumé des conférences ecclésiastiques tenues depuis 1703 à Padoue. Voir t. II, col. 2263.

Ces conférences italiennes portaient de préférence sur les cas de conscience, la liturgie et les soins des pauvres et des veuves. L'assiduité était prescrite sous de graves sanctions, celle même de la *suspense a divinis;* aussi était-elle bien entrée dans les mœurs.

Le concile provincial de Tarragone, tenu en 1717, avait obligé les curés et les confesseurs, sous peine d'amende, et exhorté les autres prêtres et les simples clercs à assister aux conférences sur la théologie morale, les rubriques du bréviaire et les cérémonies de la messe. *Collectio Lacensis*, t. I, p. 762. En 1725, le concile provincial d'Avignon établissait à la ville épiscopale de chaque diocèse des conférences mensuelles sur les cas de conscience. *Ibid.*, t. I, p. 558. Celui de Fermo, en 1726, désirait que les conférences fussent tenues plus fréquemment, sinon chaque semaine, du moins tous les quinze jours. *Ibid.*, t. I, p. 598. Celui d'Évreux de 1727 les fixait à tous les mois, sauf en hiver, et y faisait étudier l'Écriture sainte et la théologie morale. *Ibid.*, t. I, p. 626. Mgr Languet les favorisait à Soissons. Les synodes de Sarlat en 1729 et de Mende en 1738 en réglementaient la tenue. Un synode du Mont-Liban, en 1736, ordonnait l'enseignement de l'Écriture sainte et des cas de conscience dans les monastères. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1876, t. II, p. 104, 406. Les constitutions synodales de Culm, 1745, et d'Ypres, 1768, rétablissent les conférences tombées en décadence et ordonnent les discussions et la solution des cas de conscience dans les congrégations décanales. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 521-523, 666. L'archevêque d'Albi les rétablit et les mit en honneur dans les synodes de 1753 et de 1763. L'évêque de Boulogne les recommande sans les rendre obligatoires, en 1765. Mgr Drouas, évêque de Toul, les supprime en 1763, sous prétexte que son clergé profitait de ces réunions pour critiquer l'administration épiscopale, et les premiers évêques de Nancy et de Saint-Dié refusent de les rétablir dans leurs diocèses, qui n'étaient que des démembrements de celui de Toul. L'évêque de Saint-Malo les favorise et les recommande fortement en 1769. Celui de la Rochelle les réglemente en 1780. L'archevêque de Trèves, de 1776 à 1782, réorganisa les congrégations de Saint-Charles et en modifia les règlements. Les réunions des cas de conscience étaient imposées en Italie par les évêques de Sinigaglia (1737), de Fano (1731), de Viterbe (1733), de Foligno (1763), de l'abbaye de Farfa (1790). Dès 1700, Mgr de Saint-Vallier avait ordonné la tenue des conférences au Canada, mais ses ordres n'avaient pu être exécutés, et ce fut seulement en 1742 que Mgr de Pontbriand reprit le projet qui n'aboutit pas. Les *Conferentiæ ecclesiasticæ de officiis pastoris,* 5 in-8°, Malines, 1785-1794, du diocèse de Malines, comprennent principalement une méthode catéchétique, trois catéchismes et des explications du catéchisme, élaborées dans les réunions du clergé. Voir t. II, col. 1951.

A travers des alternatives de prospérité et de défaillance, l'institution avait triomphé de l'obstacle des temps, lorsque la Révolution, qui se déchaîna sur l'Europe à la fin du XVIIIe siècle, vint en suspendre violemment le cours.

VI. AU XIXe SIÈCLE. — L'orage passé, les conférences interrompues renaissent peu à peu. Dès 1801, le prince-évêque de Fribourg, et en 1811, l'évêque de Mayence en confirment la pratique avec tous les règlements des anciens *Capitularia ruralia. Statuta diœcesis Moguntiæ*, 1811. Le vicaire apostolique du Sutchuen les organise en 1803. *Collectio Lacensis,* t. VI, p. 607, 612. Anagni reprend en 1805 les réunions des cas de conscience. Le concile provincial de Tuam (Islande), tenu en 1817, établit les conférences mensuelles d'avril à octobre. *Collectio Lacensis*, t. III, p. 761. Metz, en 1820, a un seul synode rural; Valence en 1823 et Lyon en 1824 ont six conférences par an. A partir de ce moment, elles reparaissent partout : à Saint-Brieuc en 1825, à Coutances en 1828, à Nancy en 1830, en principe, mais en 1837 seulement en fait, à Autun en 1832, à Saint-Dié en 1833. Les évêques de Mende (1829) et de Marseille (1824-1832) essaient de les relever, mais sans pouvoir y parvenir encore. Elles revivent à Avignon en 1836, à Périgueux en 1837, à Meaux et à Verdun en 1838, à Alençon en 1840, à Paris en 1841, *Actes de l'Église de Paris,* t. I, p. 298-300, à Strasbourg en 1842 et à Versailles en 1846.

Le saint-siège consulté stimulait les évêques et encourageait leurs efforts; il fit insérer dans le modèle du procès-verbal du *Status Ecclesiæ,* une question spéciale sur ce point précis. En 1840, la S. C. du Concile pressait vivement les évêques français de ne pas tarder à reprendre cette pratique. *Statuta diœcesis Cameracensis,* 1851. Les nombreux conciles tenus de 1849 à 1856, la recommandent ou l'imposent. *Collectio Lacensis,* 1863, t. IV, p. 31, 85-88, 154, 264-265, 438-439, 486, 522, 597, 709, 824, 904, 1001, 1126, 1209. Presque tous les diocèses de France la reprennent et de là, elle ne tarde pas à passer dans les colonies. En 1859, Mgr Meaupoint, évêque de Saint-Denis (Réunion), l'établit dans son diocèse. Le 9 décembre 1849, Mgr Sibour réorganisait à Paris les conférences des cas de conscience sur le modèle de celles de Rome. *Actes de l'Église de Paris,* t. I, p. 463-465. Elles se tiennent encore.

La Belgique emboîte le pas. En 1836, l'archevêque de Malines crée deux sortes de conférences, l'une pour les curés et l'autre pour les vicaires. En 1851, l'évêque de Liège les rétablit mensuelles en ville et bi-mensuelles à la campagne. Elles sont organisées à Bruges en 1854 d'une façon toute spéciale, et on publie chaque année les *Collationes Brugenses.* A Namur, elles avaient été reprises spontanément par le clergé et elles devinrent une institution diocésaine en 1866. Les évêques belges furent plus récemment les premiers à faire figurer au programme des conférences les questions sociales.

La Suisse en organise également de deux sortes, les unes décanales et obligatoires, les autres libres, au choix des prêtres.

Après le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, le Ier synode provincial de Westminster (1852), *Collectio Lacensis,* t. III, p. 940, pose le principe des conférences, et le synode diocésain de Liverpool (1853) fixe à six le nombre des réunions; chacun des membres doit présenter à la conférence des solutions par écrit; toute solution orale est écartée.

Le concile plénier des évêques irlandais, réuni à Thurles en 1850, avait ordonné un minimum de quatre conférences dans l'année. *Ibid.,* p. 786. Le IIIe concile provincial de Tuam en éleva le nombre à six, en 1858, et indiqua comme sujet d'étude les cas de conscience et les rubriques. *Ibid.,* p. 876. Le Ier concile des colonies anglaises, hollandaises et danoises, tenu en 1854, avait ordonné les conférences des cas de conscience sur la morale et la liturgie. Le IIe, en 1867, décida que chaque évêque prendrait pour son diocèse les dispositions convenables. *Ibid.,* p. 1100, 1114. En 1844, le Ier concile provincial de l'Australie avait ordonné de tenir des conférences dans chaque doyenné, au moins trois fois l'an. *Ibid.,* p. 1045.

En Hollande, le synode provincial d'Utrecht de 1865 constate que les conférences ecclésiastiques sont en usage et déclare qu'il faut les promouvoir et les encourager de plus en plus. *Ibid.,* t. V, p. 916.

Au delà du Rhin, l'évêque d'Augsbourg en Bavière, dès 1829, avait imprimé à la reprise des conférences une nouvelle impulsion qui eut son effet dans toute l'Allemagne. En 1832, l'évêque de Trèves fixa le nombre des conférences à six réunions par an, et fit entrer dans le programme toutes les sciences théologiques et toute la vie spirituelle. *Statuta synodalia diœcesis Trevirensis,* t. VIII. Le concile provincial de Cologne, tenu en 1860, constate l'utilité et les fruits de ces conférences. *Collectio Lacensis,* t. V, p. 379.

Sur les instances de Pie IX, lettre aux évêques d'Autriche du 17 mars 1856, *ibid.,* p. 1246, les conciles provinciaux de Strigonie (1858), de Vienne (1858), de Prague (1860) et de Colocza (1863) assurèrent le fonctionnement des conférences dans tout l'empire austro-hongrois, *ibid.,* p. 58, 207-208, 419-420, 558, 673; toutefois leurs décisions ne s'exécutent encore qu'imparfaitement.

L'Italie, sous le regard vigilant du saint-siège et en souvenir de saint Charles, est restée fidèle à l'antique usage, mais avec une très grande variété de méthodes. Dans plusieurs diocèses, on profite de la réunion pour adresser aux prêtres une instruction sur leurs devoirs d'état. Quant à Rome, elle possède pour le clergé séculier des conférences libres de liturgie, et des cas de conscience de morale obligatoires, et, chaque quinzaine, a lieu une réunion des curés de la ville. Les cas proposés et résolus à l'Apollinaire sont publiés par Mgr Cadène depuis 1891.

Les évêques de l'Ombrie, réunis en 1849, en étaient encore réduits à désirer l'établissement des conférences de morale dans leurs diocèses. *Collectio Lacensis,* t. VI, p. 756. En 1850, l'évêque de Lorette, dans ses constitutions synodales, institue pour son diocèse les conférences mensuelles, *ibid.,* p. 786-787; les synodes de Pise et de Segni en établissent pour chaque mois, ou au moins tous les deux mois, *ibid.,* p. 223-225, 267-268; les évêques de la Sicile les mettent à chaque quinzaine. *Ibid.,* p. 817. En 1856, le concile provincial de Venise étend le programme à l'Écriture sainte, au dogme, à la morale et à la liturgie, *ibid.,* p. 318, et celui d'Urbino, suivant les exemples de l'évêque de Lorette, impose la tenue des conférences mensuelles, sinon même plusieurs fois par mois, comme le concile de Rome de 1725, *ibid.,* p. 54-55, et il dresse un règlement détaillé, p. 100-102. Au synode diocésain de 1892, l'archevêque de Bénévent fixait à dix les cas de conscience que tous les membres de son clergé devaient, chacun, résoudre par écrit.

Du côté de l'Espagne et du Portugal, on ne peut faire que d'assez tristes constatations. De longs troubles civils, en rendant les conférences périlleuses ou suspectes, les ont peu à peu fait disparaître.

L'Amérique du Nord a introduit dans ses Églises cette utile institution. En 1855, le Ier concile provincial de Cincinnati (États-Unis) décidait que les conférences se tiendraient aussi souvent que possible. *Collectio Lacensis,* t. III, p. 195. Le IIe synode de la province de Saint-Louis ajoutait, en 1858, qu'elles seraient présidées par les évêques. *Ibid.,* p. 319. Le IIe et le IIIe concile provincial de Cincinnati (1858, 1861) adressaient au clergé des lettres pastorales dans lesquelles ils insistaient sur l'assiduité aux conférences. *Ibid.,* p. 1226, 1247-1248. Le Ier concile plénier de Baltimore (1866) réglait leur fréquence et établissait le minimum à deux ou quatre par an. *Ibid.,* p. 420. Le concile provincial de Baltimore (1869) s'en remet à la prudence des ordinaires et désire que les conférences aient lieu au moins tous les trois mois. *Ibid.,* p. 584-585. Le VIIIe synode diocésain de Baltimore a réglé définitivement, en 1875, la tenue des conférences ecclésiastiques pour le diocèse. *Synodus diœcesana Baltimorensis octava,* Baltimore, 1876, p. 25-26.

Le Ier concile provincial de Québec recommandait en 1851 les conférences et demandait des travaux écrits. *Collectio Lacensis,* t. III, p. 615. Par mandement du 3 décembre 1853, l'archevêque de Québec fixait à quatre le nombre des réunions pour son diocèse et dressait un règlement détaillé sur la manière de les tenir. Le IIe concile de la province insistait en 1854 sur les avantages moraux qui résultent de l'assistance régulière aux conférences. *Ibid.,* p. 650. Le Ier concile provincial de Halifax (1857) obligeait, sous peine de suspense, les prêtres à assister à quatre réunions au moins chaque année. *Ibid.,* p. 753.

L'institution des conférences a passé dans l'Amérique latine. Le concile provincial du Mexique, tenu en 1849, recommandait aux évêques de les favoriser. *Collectio Lacensis,* t. VI, p. 713. Le Ier synode provincial de Quito (Équateur) imposait, en 1863, une peine aux absents. *Ibid.,* p. 403-404. En 1868, le Ier concile provincial tenu à la Nouvelle-Grenade (Brésil) s'en remettait

aux évêques de l'institution et de l'organisation des conférences. *Ibid.*, p. 553. Le concile plénier de l'Amérique latine, célébré à Rome en 1899, décida que les conférences ecclésiastiques seraient continuées ou rétablies partout; il laissa à chaque évêque le soin de les organiser dans son diocèse, mais il émit l'idée que si elles ne pouvaient avoir lieu en certains endroits, on y suppléerait par des dissertations écrites. *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX*, Rome, 1900, p. 291-292.

Le concile de Smyrne, en 1869, ordonnait de les tenir une fois par mois. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 574. La Propagande écrivait, le 8 septembre 1869, aux vicaires apostoliques des Indes Orientales d'organiser des réunions de missionnaires pour y conférer des sciences ecclésiastiques. *Ibid.*, p. 665.

En résumé, les conférences sont aujourd'hui à peu près universelles dans l'Église catholique, et sont entièrement distinctes de quelques autres réunions traditionnelles des curés d'un canton entre eux ou des curés et de l'évêque. Elles se tiennent tantôt au doyenné, tantôt à tour de rôle chez les divers membres. Elles sont partout obligatoires et ont lieu en moyenne six fois par an. Les travaux en sont soumis à l'évêque, qui en fait ordinairement publier un compte rendu avec mention des meilleurs. Dans quelques diocèses, ce compte rendu donne le résumé des travaux et expose sommairement les sujets traités. Voir A. Sudre, *Conférences ecclésiastiques de Cambrai*, in-8°, Cambrai, 1858.

Les nouveaux règlements présentent ce caractère frappant, qu'ils donnent beaucoup moins d'importance que dans le passé au côté pieux, moral et disciplinaire, et beaucoup plus de place aux préoccupations scientifiques. On y voit figurer le dogme, la morale, l'exégèse, le droit canon, la philosophie, l'administration des sacrements, l'histoire de l'Église, la théologie pastorale et les questions sociales. Le repas est toujours entouré de sages précautions. Le jeu est sévèrement proscrit, souvent aussi les discussions politiques.

En principe, il est avantageux, nécessaire même, que les prêtres se réunissent entre eux de temps en temps, soit au point de vue d'une honnête récréation, soit pour combiner leurs vues et leurs efforts. Les conférences donnent satisfaction à ce besoin, et elles peuvent, bien comprises, rendre au clergé de grands services. Elles entretiennent chez les prêtres l'amour et la pratique de l'étude, leur rappellent les questions les plus importantes de la science sacrée, resserrent les liens de la fraternité, leur permettent de se concerter pour la direction morale à donner aux fidèles, et les établissent dans la voie où ils doivent marcher pour se rendre utiles. Un prêtre qui s'en abstiendrait pour se livrer à des études solitaires courrait risque de tomber bientôt dans une infériorité pratique marquée.

Mais, pour que les conférences puissent vraiment atteindre leur but, plusieurs conditions sont indispensables. Il importe tout d'abord qu'il y ait un programme de questions fixé d'avance, embrassant toute la science ecclésiastique et adapté aux besoins du temps actuel; ensuite que chaque membre de la conférence se livre à un sérieux travail personnel pour la préparation des questions; que l'on crée, si les livres manquent, de bonnes bibliothèques cantonales comme on le faisait aux siècles passés; que les réunions soient empreintes d'un vrai caractère de religion et de fraternelle charité; que les travaux soient écrits et sérieusement discutés sous la direction d'un prêtre grave et instruit; et qu'enfin l'autorité épiscopale exerce un sérieux contrôle et récompense les efforts et le succès des conférenciers.

Jamais l'Église n'a élevé les conférences ecclésiastiques à la hauteur d'une institution universelle et obligatoire. Mais les conciles provinciaux et les synodes les ont tant louées et encouragées, les plus saints évêques ont tant fait pour les établir et les faire prospérer, l'expérience a prouvé qu'elles ont rendu tant de services, qu'elles méritent d'être regardées comme l'une des meilleures et des plus utiles institutions ecclésiastiques.

Aussi, en 1870, plusieurs évêques de France et d'Allemagne présentèrent-ils au concile œcuménique du Vatican deux *postulata* distincts, demandant à l'assemblée conciliaire de rendre universelle l'institution des conférences ecclésiastiques. Les évêques français désiraient que le nombre des réunions fût de six à sept au moins par année, les prélats allemands en fixaient la tenue tous les mois ou tous les deux mois. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 834, 873.

P.-L. Péchenard, *Étude historique sur les conférences ecclésiastiques*, Paris, s. d. (1886); *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. III, col. 858-865; *Analecta juris pontificii*, 2e série, col. 588, 2907-2908; 15e série, col. 577, 685, 694; 16e série, col. 1096, 1107; 20e série, col. 239; Dupanloup, *Nouveau programme des conférences ecclésiastiques*, 1875; A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, 2e édit., Rome, 1878, t. I, p. 478-480, pour les questions canoniques relatives aux conférences. Quant aux conférences monastiques, recommandées par Smaragde, *Diadema monachorum*, c. XL, *P. L.*, t. CII, col. 635, continuées au moyen âge par saint Odon de Cluny, *Collationum libri tres*, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 517-638, et aux cas de conscience de chaque semaine ou quinzaine, établis par saint Ignace pour la Compagnie de Jésus et imposés par Clément VIII, const. *Nullus omnino*, du 25 juillet 1599, *Bullarium romanum*, t. X, p. 663, t. XIII, p. 207, et par Urbain VIII, à tous les religieux, voir RÉGULIERS.

P.-L. PÉCHENARD.

CONFESSEUR. Voir CONFESSION.

CONFESSION. Dans son acception le plus ordinaire, la confession est l'aveu des péchés. C'est la traduction de l'expression ἐξομολόγησις, de ἐξομολογέω, ἐξομολογέομαι, au sens propre, *assentior contra me dictis*, je m'avoue coupable), usitée dans l'ancienne littérature ecclésiastique. Mais cet aveu des péchés peut être fait de bien des manières. Il peut être fait à Dieu seul dans l'intime de la conscience, ou aux hommes, soit en public, soit en secret, par des formules générales ou par une déclaration spécifique et détaillée des fautes, dont on se reconnaît coupable. Toutes ces formes de confession peuvent se produire en dehors du sacrement de pénitence. Quant à la confession sacramentelle, c'est, suivant la pratique actuelle, l'aveu détaillé des péchés, mortels ou véniels, fait par des chrétiens baptisés à un prêtre approuvé, en vue d'en recevoir l'absolution.

Nous étudierons la confession des péchés et ses différents modes, mais surtout la confession sacramentelle : 1° Dans l'Écriture; 2° Du Ier au XIIIe siècle; 3° Du concile de Latran au concile de Trente; 4° Dans l'Église arménienne; 5° Chez les Coptes; 6° Chez les Syriens; 7° Chez les protestants; 9° Questions morales et pratiques; 10° Science acquise par le moyen de la confession.

I. CONFESSION DANS LA BIBLE. — 1° *Sous la loi de nature et la loi mosaïque.* — Dans les livres de l'Ancien Testament, il ne peut être question de la confession sacramentelle, puisque, comme tous les sacrements de la nouvelle loi, celui de la pénitence a été institué par Jésus-Christ; mais il y est parlé de l'aveu des péchés. On y trouve mentionnées trois sortes de confessions faites à Dieu : la première, qui est l'indice du repentir des fautes commises, est de droit naturel, et elle est exigée de tous les pécheurs, païens ou juifs; mais elle n'est pas nécessairement extérieure et elle peut n'être qu'intérieure; les deux autres sont extérieures et propres à la législation mosaïque, l'une est générale, pour tous les péchés du peuple juif, et l'autre est spéciale à chaque individu, pour des fautes déterminées par le droit. Enfin, saint Jean-Baptiste, qui prêchait la pénitence, imposait à ses disciples l'aveu de leurs fautes et le baptême pour la rémission des péchés.

1. *Aveu de la faute en signe de repentir.* — Pour pardonner le péché, Dieu exige du coupable le repentir. Voir CONTRITION. Or le repentir suppose chez le pécheur repentant la reconnaissance de sa culpabilité, et cette reconnaissance est un aveu intérieur de la faute. Mais souvent cet aveu se manifeste extérieurement, en actes ou en paroles, et devient une confession explicite de l'offense faite à Dieu ou au prochain. Dieu lui-même, par un interrogatoire sévère et miséricordieux tout ensemble, provoque cet aveu sur les lèvres d'Adam et d'Ève prévaricateurs, et les coupables, tout en cherchant à s'excuser, avouent leur désobéissance. Gen., III, 9-13. Il interpelle Caïn, qui nie son fratricide, et il maudit celui qui ne se croit pas digne de pardon. Gen., IV, 9-13. Cet aveu, arraché souvent par les menaces divines et accompagné d'un repentir plus ou moins sincère, se retrouve dans la bouche des païens ou des Israélites coupables. Pharaon reconnaît ses torts a l'égard de Jahvé, Dieu de Moïse et d'Araon. Exod., IX, 27; X, 16. Balaam avoue sa résistance aux inspirations du Dieu d'Israël. Num., XXII, 34. Les Israélites, coupables au désert, déclarent à Moïse qu'ils ont péché contre le Seigneur. Num., XXI, 7; Deut., I, 41. Achan se dénonce comme ayant transgressé les ordres divins. Jos., VII, 20. Les contemporains de Jephté reconnaissent publiquement leur idolâtrie, et en demandent pardon. Jud., X, 10, 15. Ceux de Samuel avouent le même crime et en font pénitence. I Reg., VII, 6; XII, 10. Après avoir d'abord pallié sa désobéissance, Saül fait un aveu complet de sa faute, afin de n'en plus avoir la responsabilité. I Reg., XV, 20, 24, 25. Dieu provoque au repentir le roi David, adultère et homicide, en lui envoyant le prophète Nathan, et le coupable s'écrie : *Peccavi Domino.* II Reg., XII, 1-13; Ps. L, 6; XXXI, 5. Quand une pensée d'orgueil a poussé ce même roi à faire le recensement de son peuple, sous la menace divine, il reconnaît sa faute. II Reg., XXIV, 10, 17; I Par., XXI, 8, 17. Les Israélites pieux avouaient les fautes de leurs pères et déclaraient que Dieu les a justement punies ou s'efforçaient par leurs prières de détourner loin d'eux la juste vengeance du Seigneur, qui châtie les ancêtres dans la personne de leurs descendants. Ainsi faisait Salomon. III Reg., VIII, 46-50; II Par., VI, 36-40. Les habitants de Béthulie se reconnaissaient eux-mêmes coupables comme leurs pères et imploraient le pardon de toutes les fautes de leur peuple. Judith, VII, 18-21. Esther déclarait hautement les crimes des ancêtres. Esth., XIV, 6. Le psalmiste se reconnaissait responsable des péchés de ses pères. Ps. CV, 6. Job, qui avait si fortement le sentiment de sa culpabilité, exprimait explicitement son *peccavi.* Job, VII, 20. Dans les reproches qu'il lui adressa, Dieu déclara que le juste lui-même devait s'avouer coupable et reconnaître qu'il était justement puni. Job, XXXIII, 27. Les prophètes indiquaient aux Israélites la confession des péchés comme une condition du pardon. Jer., III, 25; VIII, 14. Dieu lui-même l'exigeait. Jer., XVI, 10. Jérémie avouait les fautes de Juda et en demandait pardon. Jer., XIV, 7, 20. Épouvantés par les châtiments prédits dans le livre de Baruch, les Juifs se reconnaissaient coupables. Baruch, I, 13, 17; II, 5, 12; III, 2. Azarias prie dans la fournaise et reconnaît les crimes d'Israël. Dan., III, 29. Daniel, IX, 5, 15, agit de même, et ajoute l'aveu de ses fautes personnelles, IX, 20. Esdras, I Esd., IX, 6, 7, et Néhémie, II Esd., I, 6, en font autant. Après avoir entendu la lecture de la Loi, les Juifs, revenus de la captivité, se reconnaissent coupables. II Esd., IX, 2. Au jugement du sage, celui qui cache ses crimes s'en trouvera mal; mais celui qui les avoue et s'en éloigne, en obtiendra miséricorde. Prov., XXVIII, 13. L'auteur de l'Ecclésiastique, IV, 31, faisait cette recommandation : « Ne rougis point de confesser tes péchés, » et cette autre : « Ne dis point : J'ai péché, et que m'est-il arrivé? car le Très-Haut est lent à punir, » V, 4. Cette confession, faite à Dieu, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, pouvait n'être qu'une reconnaissance intérieure de sa culpabilité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIæ Suppl., q. VI, a. 2, ad 1um, 2um.

2. *Confession publique de tous les péchés d'Israël.* — Chaque année, au jour de l'Expiation, le grand-prêtre immolait un taureau en expiation de ses propres péchés et de ceux de sa famille. Lev., XVI, 6, 11. Il confessait publiquement toutes les iniquités des Israélites. Les mains étendues sur le bouc émissaire, il le chargeait de toutes les fautes du peuple et le faisait conduire dans le désert. Lev., XVI, 21, 22. Cette confession solennelle, faite à Dieu au nom de tout Israël, était nécessairement formulée en termes généraux. Le Talmud de Jérusalem, traité *Yoma,* III, 7, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 194, 195, reproduit la formule de confession que le grand-prêtre prononçait pour lui et sa maison : « O Éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O, par Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur! *Car, en ce jour, votre expiation aura lieu,* etc. » Lev., XVI, 30. Il parle, IV, 2, p. 205, d'un second taureau, auquel le grand-prêtre imposait les mains, en récitant la confession suivante : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les fils d'Aaron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi toutes ces iniquités, etc. » Enfin, VI, 2, p. 232, la formule de la confession, faite pendant l'imposition des mains sur le bouc émissaire, était celle-ci : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi; ô Éternel, pardonne-lui, etc. »

3. *Confession de fautes spéciales et déterminées.* — La loi de Moïse prescrivait d'offrir à Dieu, en beaucoup de circonstances, un sacrifice pour le péché ou pour le délit. L'offrande du sacrifice prescrit était, à elle seule, un aveu public, au moins implicite de la faute commise. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIæ Suppl., q. VI, a. 2, ad 2um. Mais l'aveu explicite semble être exigé, si on considère les termes du texte hébreu en plusieurs textes législatifs. Le sacrifice pour le péché était imposé au grand-prêtre, au peuple, aux princes et aux particuliers pour des fautes d'ignorance ou des violations involontaires de la Loi. Lev., IV, V; Num., XV, 22-29. Ce sacrifice faisait, d'ailleurs, partie du culte public aux jours de fêtes et aux néoménies. Lev., XXIII, 19; Num., XXVIII, 15, 22, 29, 30; XXIX, 5, 19, 25, 31, 38; II Par., XXIX, 21, 23; Baruch, I, 10; I Esd., VI, 17; VIII, 23. Le sacrifice pour le délit n'était offert que par les particuliers pour expier leurs fautes personnelles contre le prochain, après restitution ou compensation, Lev., VI, 1-7; Num., V, 6, 7, ou des impuretés légales. Lev., XII, 6-8; XIV, 11-32; XV, 14, 15, 29, 30; XIX, 21, 22. Cette confession, partie intégrante du rite expiatoire de la faute, était faite à Dieu plutôt qu'aux hommes. Cependant, pour les fautes contre le prochain, la réparation du dommage entraînait un aveu public, à tout le moins implicite.

Le Talmud de Jérusalem, traité *Yoma,* VIII, 6-8, t. V, p. 254, 255, reconnaît que le sacrifice expiatoire et la célébration de la fête de l'Expiation obtenaient le pardon des fautes, parce qu'ils entraînaient forcément le repentir. Pour les péchés commis contre Dieu, les Israélites pécheurs n'avaient de compte à rendre qu'au Père céleste, qui absout et qui purifie. Mais, comme la cérémonie de la confession publique par le grand-prêtre à la fête de l'Expiation n'avait plus lieu, depuis que le Temple de Jérusalem était détruit, les rabbins l'avaient remplacée par une confession que chaque Israélite devait faire cinq fois en ce jour de fête. Les uns n'exigeaient qu'une formule générale telle que celle-ci : « Mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une

mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, ô Éternel, mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » *Ibid.*, p. 257-258. D'autres imposaient l'énonciation détaillée de toutes les actions blâmables; R. Akiba déclarait cette énumération des fautes inutile. *Ibid.*, p. 258. Cf. traité *Nedarim*, v, 4, Paris, 1886, t. VIII, p. 198. Pour les fautes commises contre le prochain, le pardon n'est obtenu qu'après satisfaction directe. « Samuel dit : Celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « J'ai commis un péché envers toi et je le regrette. » Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera en leur présence de contenter le prochain qu'il a lésé... Il dira : « J'ai péché, j'ai tourné le bien en mal et j'en éprouve « des regrets... » Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer son repentir et lui dire : « J'ai péché « envers toi. » *Ibid.*, p. 257. Cf. M. Schwab, *Traité des Berakhoth*, trad. franç., Paris, 1871, Introduction, p. XXXII; M. Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, Paris, 1878, p. 258, 262, 405-406; Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. II, c. VIII, Anvers, 1682, p. 84-87; J. Buxtorf, *Synagoga judaica*, 3e édit., Bâle, 1661, p. 491-494, 521-522; P. Drach, *Harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 547.

4. *Confession exigée par saint Jean-Baptiste pour le baptême et la rémission des péchés.* — Saint Jean-Baptiste prêchait l'imminence du royaume messianique et la nécessité de s'y préparer par le repentir. Ses contemporains étaient peu convaincus de la nécessité du repentir. Fiers de leurs privilèges, observateurs exacts des rites et des ablutions purificatrices, ils ne pensaient guère à la purification de leur cœur. Jean, au contraire, prêchait la nécessité du repentir de toutes les fautes. Sa prédication eut en Judée un grand retentissement, et les Juifs venaient en foule l'écouter. Or, avant de conférer aux convertis dans le Jourdain le baptême pour la rémission des péchés, il exigeait d'eux la confession de leurs fautes. Ses disciples accusaient donc leurs péchés. Matth., III, 6; Marc., I, 5. Cet aveu sincère précédait le baptême de pénitence et en était une condition nécessaire. Mais on ignore de quelle façon il était fait. La simple démarche de venir à Jean et de lui demander le baptême de pénitence n'était pas un aveu suffisant de culpabilité. Comme chacun était baptisé à part, la confession était individuelle. Saint Jean n'exigeait peut-être qu'un aveu général. D'ailleurs, la foule qui se pressait sur les rives du Jourdain ne laissait guère à chacun le loisir d'énumérer en détail les fautes commises. Enfin, les exhortations du précurseur et ses reproches, Luc., III, 7-16, concernaient les péchés publics plutôt que des fautes secrètes. Cependant la vivacité du repentir pouvait amener certains pénitents à avouer leurs péchés les plus graves, qu'ils aient été publics ou secrets. Tertullien, *De baptismo*, 20, *P. L.*, t. I, col. 1222, pensait que saint Jean entendait une confession détaillée des fautes de chaque pénitent. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 437, dit aussi que les coupables montraient leurs blessures, auxquelles Jean appliquait les remèdes. Quoi qu'il en soit, cette confession différait des aveux généraux ou déterminés qu'exigeait la loi mosaïque et ressemblait davantage à la confession secrète et détaillée que les chrétiens font aux prêtres pour recevoir l'absolution de leurs péchés. Cf. Patrizi, *De Evangeliis libri tres*, l. III, diss. XLIV, n. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 470; J. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 124; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, dans *L'enseignement biblique*, p. 88.

2° *Sous la loi chrétienne.* — 1. *D'après les Évangiles.* — Jésus-Christ, Fils de Dieu, ne s'est pas contenté de remettre lui-même les péchés et de prouver ainsi sa divinité, en usant d'un pouvoir exclusivement propre à Dieu. Cf. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 105-107; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, s. d. (1905), p. 172-173. Il a promis à Pierre d'abord, Matth., XVI, 19, à tous les apôtres ensuite, Matth., XVIII, 18, puis il leur a conféré, Joa., XX, 23, le pouvoir, propre à Dieu, de remettre ici-bas, aux croyants baptisés, leurs péchés. On a dit que ces textes, qui concernent la rémission des péchés, sont des paroles du Christ glorifié, « soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, » Joa., XX, 23, « soit qu'elles affectent le caractère d'additions rédactionnelles. » Matth., XVI, 19; XVIII, 15-18. On a prétendu que « plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême », et que, « dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 247-248; *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 914-916. Ce n'est pas le lieu de démontrer le caractère primitif et la vérité historique de ces témoignages. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 20-48, 55. Ils montrent à tout le moins « que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile ». A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 249. Du reste, l'insufflation du Saint-Esprit, Joa., XX, 23, n'a aucun rapport direct avec le baptême; elle ne vise absolument que la rémission des péchés, et nullement le droit de refuser le baptême aux indignes. Voir t. I, col. 144. Cf. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 451-452. D'ailleurs, M. Loisy concède que le « pouvoir de rémission n'est pas limité aux convertis comme sujets, ni au baptême comme moyen de pardon; l'Église est maîtresse de sa police intérieure et juge des fautes commises par les chrétiens; il lui appartient de décider si telle faute place un fidèle en dehors de la société des saints, si le coupable peut y être réintégré, après en avoir été exclu, et à quelles conditions ». *Le quatrième Évangile*, p. 915.

Mais si l'Évangile est formel sur l'existence du pouvoir de remettre les péchés dans l'Église et sur la concession de ce pouvoir par Jésus-Christ à ses apôtres d'une façon permanente, voir t. I, col. 138-145, « il est entièrement muet sur les conditions et le mode de son exercice. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles de Notre-Seigneur semblent exiger une sorte de jugement, basé par conséquent sur une connaissance du délit. En disant à ses apôtres : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, Jésus-Christ suppose, chez ceux à qui il confère ce pouvoir, une délibération, un acte de jugement, une sentence. » A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 315. Le caractère judiciaire de ce pouvoir constituait un mode nouveau d'absolution, qui devait servir à régler les conditions de son exercice et le mode de confession. Les fidèles baptisés devaient sans doute s'accuser de leurs péchés devant Dieu; ils pouvaient s'avouer coupables par des formules générales et accuser publiquement certaines fautes déterminées. Mais lorsqu'ils recouraient au pouvoir d'absoudre, spécialement conféré aux apôtres et à leurs successeurs, ils étaient obligés de faire un aveu détaillé de tous leurs péchés. En effet, pour que les apôtres et leurs successeurs pussent user du pouvoir, dont Jésus les avait investis, pour qu'ils pussent remettre ou retenir les péchés, il était nécessaire que ces péchés, qu'ils ne connaissaient pas, fussent soumis à leur jugement et leur fussent accusés spécialement.

C'est la conclusion que le concile de Trente, sess. XIV, c. v, a tirée de l'institution divine du sacrement de pénitence par mode de jugement. Il a pu aussi porter anathème contre les protestants, qui niaient que « la confession sacramentelle a été instituée de droit divin », ou qui disaient que « la confession faite en secret au prêtre seul, est étrangère à l'institution et au précepte du Christ et une invention humaine ». *Ibid.*, can. 6. Il est donc juste de dire, « que rien, dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique, n'est étranger à l'institution du Christ, » non pas en ce sens que l'origine et l'évolution historique de la pénitence « représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit qui agit dans l'Église depuis le commencement », A. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 249-250, mais en ce sens que la confession détaillée, faite aux prêtres en vue de recevoir d'eux l'absolution des fautes avouées, a été instituée par Jésus-Christ, puisqu'il a établi dans l'Église le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, qui ne saurait s'exercer sans l'aveu sacramentel, quelles qu'en soient d'ailleurs les formes diverses.

2. *D'après les Actes et les Épîtres.* — Le concile de Trente, sess. XIV, c. v, et can. 6, a encore affirmé que la confession secrète sacramentelle a été en usage dans l'Église dès le commencement, et il a fait appel au consentement unanime des anciens Pères. Or, avant d'exposer leur témoignage, il faut étudier trois textes des Actes et des Épîtres des apôtres, qui parlent de la confession des péchés, et examiner de quelle nature était la confession dont ils parlent et si elle était sacramentelle.

a) Le premier de ces textes, Act., XIX, 18, a déjà été commenté, t. I, col. 352-354. Nous résumerons, en la précisant, l'histoire de son interprétation. Si les Pères latins ont négligé ce texte, quelques Pères grecs l'ont entendu d'un aveu général de culpabilité. Saint Chrysostome, *In Acta apost.*, homil. XLI, n. 2, *P. G.,* t. LX, col. 290, en conclut que les fidèles doivent s'accuser de leurs fautes, pour ne pas être accusés par les démons; mais il parle seulement d'une confession par les actes, ou d'un changement de conduite de la part des pécheurs. Cramer, *Catenæ Patrum græcorum in N. T.*, Oxford, 1844, t. III, p. 319, cite, sous le nom d'Ammonius, une explication d'après laquelle les fidèles, s'ils veulent être justes, doivent avouer leurs fautes et promettre de n'y plus retomber, dans le même sens qu'Is., XLIII, 26; Prov., XVIII, 17. Cette explication est reproduite presque textuellement par Œcuménius, *Comment. in Acta apost.*, *P. G.*, t. CXVIII, col. 252, et par Théophylacte, *Expositio in Acta apost.*, *P. G.*, t. CXXV, col. 765. Denys le chartreux, *Enarrat. in Acta apost.*, *Opera,* Montreuil, 1901, t. XIV, p. 190, dit simplement que les Éphésiens avouaient leurs fautes à saint Paul, *quia compuncti sunt corde et ore confessi.* C'est à partir des controverses avec les protestants que des théologiens et des exégètes catholiques y ont reconnu la confession sacramentelle. Cf. J. Knabenbauer, *In Actus apost.*, Paris, 1899, p. 330. Mais d'autres théologiens et commentateurs n'y ont vu qu'une confession, antérieure au baptême et analogue à celle qu'exigeait saint Jean-Baptiste. Aux noms cités, t. I, col. 353, ajoutons Salmeron, *Comment. in evangel. historiam et in Acta apostolorum,* tr. XLIX, Cologne, 1614, t. XII, p. 330; J. A. Van Steenkiste, *Actus apostolorum breviter expositi,* 4e édit., Bruges, 1882, p. 282-283. Toutefois, la plupart des exégètes récents reconnaissent que les Éphésiens, qui firent des aveux publics, étaient convertis déjà avant les événements racontés par saint Luc, ou l'avaient été à leur occasion. Cock, *The Acts of the apostles,* 2e édit., Londres, 1866, p. 236; B. Weiss, *Die Apostelgeschichte,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1893, t. IX, p. 229; F. Blass, *Acta apostolorum,* Gœttingue, 1895, p. 207; H. J. Holtzmann, *Apostelgeschichte,* 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 122; et chez les catholiques, Felten, *Die Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 361; C. Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1901, t. VII, p. 753; V. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 198; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris, 1905, t. III, p. 38. Ils n'en concluent pas cependant, sauf Holtzmann qui reconnaît que ce passage favorise la croyance catholique de la confession sacramentelle, que cet aveu était sacramentel. Il en résulte, à tout le moins, qu'on ne peut tirer de ce texte une preuve certaine de l'existence de la confession sacramentelle à Éphèse durant le séjour que saint Paul fit dans cette Église.

b) Le second passage des écrits apostoliques, dans lequel il est fait mention d'une confession des péchés, se trouve, Jac., v, 16. Il suit immédiatement le texte, v, 14, 15, qu'Origène, *In Lev.*, homil. III, *P. G.*, t. XII, col. 418-419, et saint Chrysostome, *De sacerdotio,* l. III, c. VI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 644, entendaient directement de la rémission des péchés par l'intermédiaire des prêtres, mais que le concile de Trente, sess. XIV, can. 1, a interprété officiellement comme la promulgation du sacrement de l'extrême-onction. Il lui est même étroitement rattaché par la conjonction οὖν : Ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας. L'important est de déterminer quelle sorte de confession des péchés l'apôtre recommande. Or, les anciens écrivains ecclésiastiques n'ont pas commenté ce texte, ou bien ils l'ont entendu de l'efficacité de la prière des chrétiens les uns pour les autres, à laquelle Dieu a attaché la promesse de pardonner les péchés pour lesquels on le prie. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost.*, *Epist. Jacobi ad dispersos,* n. 11, *P. L.*, t. LXX, col. 1380. Cf. Œcumenius, *Comment. in Epist. S. Jacobi,* c. VII, *P. G.*, t. CXIX, col. 508; Théophylacte, *Exposit. in Epist. cath. S. Jacobi*, *P. G.*, t. CXXV, col. 1188. Mais, à partir du VIIIe siècle, dans l'Église latine, ce passage a été généralement entendu de la confession sacramentelle. Le Vénérable Bède, *Comment. super Epist. Jacobi,* c. V, *P. L.*, t. XCIII, col. 39-40, trouve dans ce passage matière à une distinction : Si les péchés légers et quotidiens sont avoués réciproquement et pardonnés en vertu de la prière quotidienne de ceux qui en ont entendu l'aveu, l'impureté de la lèpre plus grave doit être soumise aux prêtres pour recevoir d'eux les moyens de la guérison. Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 679, reproduit textuellement l'explication de Bède. Mais Alcuin, *Epist.*, CXII, *P. L.*, t. C, col. 308, entend ce texte exclusivement de la confession faite aux prêtres : *Quid est quod dixit: Alterutrum, nisi homo homini, reus judici, ægrotus medico?* Le IIe concile de Chalon (813), can. 33, l'interprète aussi de la confession sacramentelle, par opposition à la confession faite à Dieu. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 100. Au XIe siècle, Burchard de Worms, *Decret.*, l. XVIII, c. II, *P. L.*, t. CXL, col. 938, applique ce texte à la confession des malades qui sont en état de péché. Au XIIe siècle, il se produisit un double courant. Tout en admettant généralement l'obligation de la confession, les docteurs n'expliquaient pas de la même manière l'origine de ce précepte. Tandis que Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* part. II, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 552, trouve l'obligation de confesser les péchés dans le texte de saint Jacques, d'autres docteurs n'y reconnaissent qu'une simple exhortation. Ainsi Abélard, *Ethica,* c. XXIV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 666; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gielt, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 248; Gratien, *Decret.*, *De pænit.*, dist. I, caus. LXXXVII, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1557 Pierre de Poitiers, *Sent.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. CCXI col. 1070, reconnaît même dans cette confession celle des péchés véniels qui a lieu deux fois par jour et à complies. Les autres docteurs du XIIe et du XIIIe siècle adoptèrent le sentiment de Hugues de Saint-Victor et rattachèrent le précepte de la confession sacramentelle au texte de saint Jacques. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV,

dist. XVI, 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 882. Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi*, c. X, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1163. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. IV, dist. XVIII, m. III, a. 2. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 12, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 529. S. Raymond de Pennafort, *Summa*, part. IV, dist. XIII, édit. de 1715, p. 653. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, part. II, a. 1, q. III, Lyon, 1668, t. V, p. 224. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 2, q. I, Brescia, 1591, t. IV, p. 247; S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 2, ad 1um, *Opera*, Paris, 1878, t. XXX, p. 685; le pseudo-Augustin, *De visitatione infirmorum*, l. I, c. II; l. II, c. IV, *P. L.*, t. XL, col. 1148, 1154-1155. Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, n. 15, *Opera*, Paris, 1894, t. XVIII, p. 518, déclare que saint Jacques n'a pas donné de précepte ni promulgué un précepte de Jésus-Christ. Il ne parle pas au nom du Seigneur. D'ailleurs, simple évêque de Jérusalem, il n'a pu inculquer un précepte inviolable. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. VIII, n. 9, Lyon, 1587, p. 768, ne voit non plus dans ce texte qu'un conseil de saint Jacques. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canon.*, dans *Opera* de saint Thomas, t. XXXI, p. 366, conclut aussi de ce texte qu'on est obligé de confesser les péchés graves. Denys le chartreux, *Comment. in Epist. S. Jacobi*, a. 7, *Opera*, Montreuil, 1901, t. XIII, p. 608-609, revient à la distinction du Vénérable Bède; il ajoute seulement qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre les péchés mortels peuvent être accusés à un laïque; la confession des péchés véniels peut toujours être faite *alterutrum*. Les théologiens et les commentateurs plus récents sont généralement demeurés fidèles à cette interprétation. Bellarmin, *De pænitentia*, l. III, c. IV, *Controv.*, Milan, 1721, t. III, col. 1043-1044; Morin, *De pænitentia*, l. VIII, c. VIII, n. 4, Anvers, 1682, p. 531; Fromont, *In Epist. Jacobi*, dans Migne, *Script. sac. cursus*, t. XXV, col. 729-730; Wouters, *In Epist. cathol. dilucidatio*, *ibid.*, col. 1007-1008 (au moins comme *verosimilius*); Salmeron, *In Epist. canonicas*, Cologne, 1615, t. XVI, p. 47-48; Serarius, *Comment. in omnes Epist. canonicas*, Mayence, 1612, p. 22-23; Corneille de la Pierre, *Comment. in Script. sac.*, Paris, 1858, t. XX, p. 219-221; Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. VIII, p. 791-792 (les fautes secrètes doivent être avouées aux prêtres, et les torts à l'égard des frères à eux-mêmes); J. Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 491; Palmieri, *De pænitentia*, Rome, 1879, p. 389; Cambier, *De divina institutione confessionis*, Louvain, 1884, p. 88; Maunoury, *Commentaire sur les Épitres catholiques*, Paris, 1888, p. 105-106 (adopte le sentiment de Calmet). Cependant Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXV, sect. I, n. 6, *Opera*, Paris, 1861, t. XXII, p. 734, après avoir cité l'interprétation précédente, concluait en ces termes : *Quapropter non censeo hunc locum contemnendum, quamvis in rigore non convincat, tum quia ibi nullum est verbum, quod in omni proprietate præceptum indicet, nam Confitemini*, etc., *potest esse consilium, sicut illud Orate pro invicem; tum etiam quia non videtur Jacobus loqui de confessione facienda sacerdoti, sed alterutrum, id est, mutuo et ad invicem, prout fit in fraterna et familiari correctione*, etc.

D'ailleurs Estius, *Absolutissima in omnes b. Pauli apost. et septem cathol. apost. Epist.*, Paris, 1666, p. 1107, signalait déjà trois explications de ce passage qui lui semblaient probables. En outre de celle qui y reconnaissait la confession sacramentelle, il y trouvait deux autres confessions des péchés : 1° celle des chrétiens qui, avouant leurs torts à l'égard de leurs frères, vont leur en faire excuse et leur en demander pardon; 2° celle des fautes avouées au prochain en vue de recevoir de lui conseil et secours. Plusieurs commentateurs modernes ont repris l'une ou l'autre de ces deux dernières interprétations, mais à l'exclusion de la confession sacramentelle. Ainsi Lagrange, *Interpretatio Epistolæ canonicæ sancti Jacobi*, Louvain, 1860. Drach, *Épitres catholiques*, Paris, 1879, p. 55, ont entendu ce passage uniquement de l'aveu des torts et des fautes réciproques que l'apôtre engage les chrétiens à se faire humblement, en se recommandant aux prières les uns des autres. L'aveu, fait au prochain en vue de demander conseil ou secours de prière, excite les autres à la commisération pour le coupable et à une prière plus fervente pour sa conversion. C'est le sens qu'après Beelen adopte Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ*, 2e édit., Bruges, 1887, p. 53. Cet aveu excite encore le coupable à la contrition. Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1904, t. VIII, p. 656. Le P. Calmes, *Épitres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905, p. 21, rattache ce verset aux précédents et déclare que, d'après saint Jacques, la rémission des péchés « dépend autant des prières faites par les fidèles que des onctions pratiquées par les presbytres ».

La raison pour laquelle, au sentiment des commentateurs modernes, même catholiques, il ne peut être question ici de la confession sacramentelle, est que saint Jacques recommande aux chrétiens de se confesser les uns aux autres, c'est-à-dire les fidèles entre eux, et non pas aux prêtres. Cf. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramente*, Munster, 1870, t. II, p. 105; Schegg, *Jakobus und sein Brief*, Munich, 1883, p. 265-266; Steiz, *Das römische Bussacrament*, Francfort-sur-le-Mein, 1854, p. 16-17. Les tenants de l'interprétation favorable à la confession sacramentelle répondent à cet argument, en disant que ἀλλήλοις n'a pas une signification générale et absolue et ne désigne pas tous les chrétiens indifféremment, mais seulement ceux d'entre eux qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de remettre les péchés. C'est ainsi que saint Paul recommande aux Éphésiens, V, 21, d'être soumis ἀλλήλοις, les uns aux autres, pour exprimer les devoirs réciproques des femmes et de leurs maris, des enfants et des parents, des maîtres et des esclaves. Mais la recommandation de saint Jacques ne peut guère comporter de restriction. Le conseil de se confesser les uns aux autres est général, comme celui de prier les uns pour les autres. Il n'est guère possible, en effet, d'entendre la seconde partie du ỳ. 16 des prières faites par les prêtres pour la santé des malades. La prière du juste, δέησις δικαίου, ne désigne pas les prières de l'extrême-onction, mais celle des justes, dont Élie est un exemple frappant, ỳ. 17, 18. L'interprétation, favorable à la confession sacramentelle, n'est donc pas exempte de difficulté; elle n'est pas certaine, d'autre part, et elle n'a pas entraîné l'unanimité des exégètes, ni des théologiens catholiques. A supposer qu'on ne l'écarte pas définitivement, on ne peut la présenter comme affirmant avec certitude l'existence de la confession sacramentelle. Enfin, elle n'apprend rien sur la manière dont se faisait cet aveu, sacramentel ou non, des péchés.

c) Le troisième passage des écrits apostoliques, invoqué en faveur de la confession sacramentelle, se lit I Joa., I, 9. Saint Jean fait les déclarations suivantes : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, (Dieu) est fidèle et juste; il nous pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité. » ỳ. 8, 9. Les Pères ont entendu ce passage de l'aveu fait par l'homme de sa culpabilité. Saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1982, montre l'efficacité de cet aveu des péchés passés et présents : il donne au coupable un commencement de lumière, puisque la vérité est lumière; il donne l'espoir du pardon et il précède la cha-

rité : *Et quæ spes est? Ante omnia confessio : ne quisquam se justum putet, et ante oculos Dei qui videt quod est, erigat cervicem homo qui non erat et est.* Il ne s'agit donc que de l'aveu des fautes en général et devant le regard de Dieu. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost. Epist. S. Joa. ad Parthos,* n. 2, *P. L.,* t. LXX, col. 1371, parle aussi de l'homme, *qui peccata sua Domino noscitur confiteri, quatenus demittens nobis delicta Dominus reddat nos sua pietate purgatos.* Le vénérable Bède, *Exposit. in I Epist. S. Joa., P. L.,* t. XCII, col. 88, répète la pensée et les paroles de saint Augustin. Œcumenius, *Comment. in Epist. S. Joa., P. G.,* t. CXIX, col. 628, remarque que l'apôtre invite à la confession des péchés, en disant le bien qu'elle produit, à savoir la justification, d'après Is., XXIII, 26, et qu'il répète son exhortation pour mieux faire comprendre l'utilité de cet aveu. Théophylacte, *Exposit. in Epist. I S. Joa., P. G.,* t. CXXVI, col. 17, adopte la même explication. L'apôtre répète que nous sommes pécheurs pour nous porter à la confession de nos péchés, confession qui est bonne et qui justifie. Is., XLIII, 2. Dieu est juste; si nous nous avouons pécheurs, il nous pardonnera; sinon, nous doublons notre mal. Cramer, *Catena in Epist. cath.,* Oxford, 1844, t. VIII, p. 118, cite des Pères grecs qui entendent ce passage de la confession faite à Dieu qui pardonne les péchés avoués. Duns Scot, *In IV Sent.,* dist. XVII, n. 16, *Opera,* Paris, 1894, t. XVIII, p. 519, déclare que saint Jean ne parle pas plus de l'obligation de se confesser à un prêtre qu'à un autre; l'apôtre conseille seulement de s'humilier en avouant aux autres d'une façon générale qu'on est pécheur. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canon.,* dans les *Opera* de saint Thomas, Paris, 1878, t. XXXI, p. 423-424, reconnaît ici trois actes d'humilité : la connaissance de ses péchés présents, l'aveu qui en est fait aux autres, et le souvenir devant Dieu des péchés passés. Denys le chartreux, *Comment. in Epist. I S. Joa.,* dans *Opera,* Montreuil, 1901, t. XIV, p. 9-10, voit dans ce passage l'indication du remède des péchés quotidiens et même de tous les péchés et il en conclut qu'il est nécessaire d'avouer ses fautes, mais sans parler expressément de la confession sacramentelle.

Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle que les théologiens et les commentateurs catholiques ont entendu ce texte de la confession sacramentelle faite aux prêtres. Bellarmin, *De pænitentia,* l. III, c. IV, *Controv.,* Milan, 1721, t. III, col. 1044 (comme probable); Fromont, *In Epist. I S. Joa.,* dans Migne, *Scripturæ sac. cursus,* t. XXV, col. 881-882; Wouters, *In Epist. cath. dilucidatio, ibid.,* col. 1024; Estius, *Absolutissima in omnes B. Pauli apost. et septem cath. apost. Epist.,* Paris, 1666, p. 1211-1212; Salmeron, *In Epist. can.,* Cologne, 1615, t. XVI, p. 184-185; Serarius, *Comment. in omnes Epist. canon.,* Mayence, 1612, p. 68; Corneille de la Pierre, *Comment. in Script. sac.,* Paris, 1858, t. XX, p. 528-529; Calmet, *Commentaire littéral,* Paris, 1726, t. VIII, p. 859; Drach, *Épitres catholiques,* Paris, 1879, p. 177; Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ,* 2e édit., Bruges, 1887, p. 131; Maunoury, *Commentaire sur les Épitres catholiques,* Paris, 1888, p. 344.

Cependant plusieurs exégètes, même parmi les catholiques, pensent aujourd'hui, que si saint Jean parle d'une confession concrète et spéciale des péchés, il ne dit rien sur la manière dont elle est faite, et que, par conséquent, son texte peut difficilement convenir à la confession sacramentelle. Cf. Westcott, *The Epistles of St. John,* Londres, 1883, p. 23; Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1904, t. VIII, p. 728. Saint Jean, en effet, recommande aux chrétiens de confesser ouvertement et loyalement devant Dieu et devant les hommes leurs péchés. Il ne suffit pas, pour que les fautes soient effacées, de se reconnaître pécheur et de faire un aveu général de culpabilité. Sans doute, prétendre qu'on est sans péché, c'est s'illusionner sur son compte et se tromper, car tout homme est pécheur, ℣. 8. Pour obtenir pardon de Dieu, qui est juste et fidèle à ses promesses, il faut confesser ses péchés actuels, en particulier et en détail, intérieurement devant lui et extérieurement devant les hommes. Saint Jean parle donc de toute espèce d'aveu du péché, même de l'aveu purement intérieur. Cf. Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 70-71. Qu'on ne dise pas que l'efficacité du pardon, promis à la confession du péché, suppose et exige une confession sacramentelle, car Dieu a promis la rémission des péchés à tout pécheur qui se reconnaît coupable, quel que soit le genre de son aveu, secret ou public, intérieur ou extérieur. Ps. XXXI, 1, 2; Luc., XVIII, 13. Quoi qu'il en soit, l'apôtre parle du pardon accordé aux chrétiens qui avouent leurs fautes. Est-il par suite légitime d'invoquer comme le fait M. Loisy, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, p. 915-916, le témoignage de la Ire Épître johannine, pour prétendre que, dans l'Église chrétienne, le pouvoir de remettre les péchés ne s'exerce que dans la dispensation du baptême? Cela suppose qu'après le baptême il n'y a plus pour le pécheur d'autre moyen d'obtenir le pardon que l'aveu fait à Dieu et la contrition intérieure. Cf. K. Weiss, *Beichtgebot und Beichtmoral der römisch-kathol. Kirche,* Saint-Gall et Leipzig, 1901, p. 19. Si le texte de saint Jean n'est pas explicite en faveur de la confession sacramentelle, il ne lui est pas non plus contraire. Il comporte toute espèce d'aveu des fautes, même l'aveu sacramentel, s'il était déjà en usage.

En résumé donc, aucun passage des écrits apostoliques n'affirme avec certitude l'existence et la pratique de la confession auriculaire au temps des apôtres. Les trois textes cités par les théologiens ne visent pas nécessairement cette confession; ils parlent seulement d'une confession spéciale et détaillée des péchés faite devant les hommes, sans que rien en indique le mode, Act., XIX, 18, ou conseillée comme moyen d'obtenir le pardon, Jac., V, 16; I Joa., I, 9, quelle que soit d'ailleurs la manière de la pratiquer, en secret et au fond du cœur, extérieurement et au prochain, mais, semble-t-il, extra-sacramentalement. Estius, *In IV Sent.,* l. V, dist. XVII, § 5, Paris, 1663, t. IV, p. 223, déclarait déjà que les interprétations de ces trois textes, en faveur de la confession sacramentelle, n'étaient que probables, que d'autres explications étaient probables, elles aussi, et que par conséquent les premières présentées comme preuves de l'existence de la confession sacramentelle, dans une discussion sérieuse, n'auraient guère de force pour convaincre l'adversaire.

J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, p. 444-452; A. Vacant, *Confession,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. II, col. 907-919; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire,* Paris, 1903, p. 303-308; J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht,* Ratisbonne, 1905, p. 25-34.

E. MANGENOT.

II. CONFESSION DU Ier AU XIIIe SIÈCLE. — L'histoire de la confession, du Ier au XIIIe siècle, peut se diviser en deux périodes : Ire période : *Des origines jusqu'au temps où les moines interviennent dans la discipline pénitentielle.* IIe période : *Depuis le temps où les moines interviennent dans la discipline pénitentielle jusqu'au XIIIe siècle* (concile de Latran, 1215).

Ire PÉRIODE : DES ORIGINES JUSQU'AU TEMPS OÙ LES MOINES INTERVIENNENT DANS LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE. — 1° *Antiquité de la confession.* — Les adversaires les plus acharnés de la confession auriculaire ne font pas difficulté d'admettre que, dans l'hypothèse de l'existence d'un sacrement de la pénitence administré par les apôtres et leurs successeurs, la déclaration des péchés commis serait une condition indispensable

de l'absolution : « Such remission, dit M. H. Ch. Lea, *History of auricular confession*, Londres et Philadelphie, 1896, t. I, p. 182, was manifestly impossible without a preliminary declaration of the offences to be forgiven. » Le protestant du XIXe siècle rejoint ici le catholique du Ve, l'historien Sozomène, qui proclamait le même principe, lorsque, voulant expliquer l'origine du prêtre pénitencier à Constantinople, il écrivait : « Pour demander pardon, il faut nécessairement confesser son péché. » *H. E.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460.

Il suffit donc de prouver que la pénitence et l'absolution remontent aux origines de l'Église pour établir du même coup la haute antiquité de la confession sacramentelle. Or cette antiquité de l'absolution et de la pénitence est acquise. Voir ABSOLUTION AU TEMPS DES PÈRES, t. I, col. 145 sq., et PÉNITENCE (*Sacrement de*).

Cette référence nous dispenserait d'approfondir davantage la question, si nous ne pouvions alléguer expressément quelques textes confirmatifs. M. Lea reconnaît qu'à partir du IVe siècle, et surtout à partir de saint Léon le Grand (440-461), l'usage de la confession secrète va se répandant. C'est donc sur les documents du IVe siècle et des siècles antérieurs qu'il faut insister. Le pape Innocent Ier est un témoin de la discipline romaine, *consuetudo romanæ Ecclesiæ*, lorsqu'il écrit en 416 à Decentius, évêque de Gubbio : *De æstimando pondere delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad* CONFESSIONEM *pænitentis. P. L.*, t. LVI, col. 517. Cette discipline était traditionnelle en Afrique. Citons saint Cyprien († 259), dont le texte est à bon droit devenu classique : « Que chacun confesse son péché pendant que celui qui a péché est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être acceptée, pendant que la satisfaction et la rémission accordée par les évêques est agréable au Seigneur. » *De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 489. On peut remonter plus haut encore avec Tertullien qui dans son traité *De pænitentia*, c. X, *P. L.*, t. I, col. 1244, composé vers 204, exhorte les fidèles à braver le respect humain par un aveu sincère de leurs fautes, s'ils veulent en obtenir le pardon dans la pénitence. Vers le même temps, à Alexandrie, Origène recommandait au pécheur de chercher un remède à son mal dans la pénitence que précède l'aveu fait au « prêtre » du Seigneur. On pourrait faire ainsi le tour de l'Église et on retrouverait partout, en Orient comme en Occident, l'écho des mêmes pensées. Saint Jérôme († 420) qui appartient à l'Église latine, mais qui vécut si longtemps en Palestine, compare le pécheur à un malade : « Le malade, dit-il, doit confesser sa blessure au médecin, car la médecine ne guérit pas ce qu'elle ignore, » *In Eccli.*, c. X, *P. L.*, t. XXIII, col. 1096; comparaison et expression que le concile de Trente a reprises plus tard pour son compte, sess. XIV, c. V. Le grand docteur syrien Aphraate (première moitié du IVe siècle) fait allusion à une discipline analogue : « Il y a des remèdes pour guérir toutes les souffrances si elles sont connues d'un habile médecin. Celui qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser sa faute, et de la laisser et de demander la pénitence comme remède. » *Demonst.*, VII, *De pænitentibus, Patrolog. syriaca*, Graffin, t. I, p. 315-318. Voir CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. En Asie-Mineure, saint Basile († 379), *Epist. can.*, CLXXXVIII, CXCIX, CCXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 661, 716, 793; saint Grégoire de Nysse († vers 394), *Epist. can.*, *P. G.*, t. XLV, col. 221 sq., témoignent de l'existence d'un « économe » de la pénitence chargé d'entendre les confessions et d'appliquer aux coupables les pénitences canoniques. Nous savons pareillement par Socrate et Sozomène qu'en certaines églises (Constantinople ou environs), ce fut la nécessité de la confession qui, vers le temps de Dèce, détermina l'évêque à instituer un prêtre pénitencier.

Bref, au IVe et au IIIe siècle règne, dans toute l'Église, ce sentiment que la confession est un devoir qui s'impose à tout fidèle souillé d'un péché grave. Si ce sentiment est moins visible au IIe et surtout au Ier siècle, c'est que les documents se font extrêmement rares pour cette époque. On en trouve cependant des traces dans les écrits de saint Irénée (fin du IIe siècle), *Cont. hær.*, l. I, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508. Lorsque Denys de Corinthe († vers 160) pose en règle qu'il faut recevoir ceux qui se convertissent de n'importe quelle chute, soit péché, soit même égarement hérétique, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXIII, n. 6, *P. G.*, t. XX, col. 385, ne donne-t-il pas à entendre que les coupables viennent par un aveu sincère de leurs fautes solliciter leur pardon? Nous n'invoquerons pas les textes fameux de la *Didachè*, IV, 14; XIV, 1, où il est recommandé aux fidèles de « confesser leurs fautes dans l'assemblée de l'Église », parce qu'il ne s'agit là que d'une confession rituelle, selon le sentiment des meilleurs critiques. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 14, 32. Mais peut-être est-il permis de voir une confession pénitentielle dans la démarche que saint Clément de Rome prescrivait aux perturbateurs de Corinthe, à savoir de « se soumettre aux presbytres, τοῖς πρεσβυτέροις, et de recevoir la discipline pour la pénitence en inclinant les genoux de leur cœur.... afin de n'être pas exclus du troupeau du Christ ». *I Cor.*, 57, Funk, *ibid.*, p. 170, 172. Si l'exégèse que nous proposons (avec une certaine hésitation) de ce texte était sûre, nous rejoindrions les temps qui suivirent immédiatement l'époque apostolique.

2° *Le confesseur ou « économe » de la pénitence.* — 1. *L'évêque.* — Saint Léon était sûrement un interprète de la tradition patristique, lorsqu'il formulait ce principe : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus hanc* PRÆPOSITIS ECCLESIÆ *tradidit potestatem ut et confitentibus* (*peccatoribus*) *actionem pænitentiæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Epist. ad Theodorum Forojul.*, *P. L.*, t. IV, col. 1011. Ce sont les « préposés aux Églises » qui ont la mission d'entendre les confessions pénitentielles, et dans la pratique ce sont les évêques, comme on peut le voir dès que l'existence de l'épiscopat monarchique est visiblement constituée. Pour les temps primitifs où l'*épiscope* se distingue mal des *presbytres*, cette constatation est assez difficile. C'est le cas, par exemple, de l'Église de Corinthe à la fin du Ier siècle. Nous avons vu que saint Clément de Rome recommande aux perturbateurs de cette Église de « se soumettre aux presbytres, τοῖς πρεσβυτέροις, et de recevoir la discipline pour la pénitence », etc. Dans ce groupe de *presbytres* qui constitue le *presbyterium* de Corinthe, on n'aperçoit pas l'*épiscope*, à qui les coupables doivent plus particulièrement s'adresser.

Mais dès que l'évêque apparaît comme chef, *præpositus*, des Églises particulières, il est l'« économe » officiel de la pénitence et doit, par conséquent, entendre les confessions des pécheurs. Bientôt, cependant, on le voit, du moins en certaines contrées, se décharger sur les simples prêtres du ministère de la confession et de l'« économie » de la pénitence; c'est ce double régime que nous avons à suivre dans les textes.

En Asie-Mineure où fonctionne dès le IIIe siècle le système de trois ou même quatre stages pénitentiels, le ἱερεύς qui entend les confessions, d'après l'épître canonique de saint Grégoire de Nysse, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233, ne saurait être, ce semble, qu'un évêque. En parlant de l'« économe » qui surveille les exercices des pénitents, can. 7, col. 236, le saint docteur n'indique pas quel était le rang de ce clerc dans la hiérarchie. Et on serait tenté peut-être d'y voir, sinon un diacre comme en Syrie, au moins un prêtre comme à Cons-

tantinople. Mais cette interprétation serait sans doute aventureuse. Quand saint Basile veut désigner celui qui a la charge de surveiller les exercices pénitentiels et d'en abréger la durée, il emploie des expressions qui font penser à l'évêque : ὁ πιστευθεὶς παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας λύειν καὶ δεσμεῖν. *Epist.*, CCXVII, can. 74, *P. G.*, t. XXXII, col. 804. Et saint Grégoire de Nysse se sert pour le même objet de termes plus significatifs encore : ἡ αὐτὴ προστήρησις ἔσται παρὰ τοῦ οἰκονομοῦντος τὴν Ἐκκλησίαν. *Epist.*, can. 5, *P. G.*, t. XLV, col. 232.

A Antioche, dès le début du IIe siècle, on voit que les pécheurs doivent s'adresser à l'évêque pour obtenir pardon de leurs fautes : ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκοποῦ, dit saint Ignace. *Ad Phil.*, c. VIII, *P. G.*, t. V, col. 104.

La *Didascalie des apôtres*, qui est d'origine syrienne et date du IIIe siècle, ne connaît d'autre juge des consciences que l'évêque, c. VII, trad. Nau, dans le *Canoniste contemporain*, avril 1901, p. 212-213. Ce régime était encore en vigueur en Syrie à la fin du IVe siècle, comme en témoignent les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. I, col. 625. Et pour Antioche notamment, saint Jean Chrysostome semble réserver le pouvoir d'entendre l'aveu des pécheurs à l'évêque. *De sacerdotio*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XLVII, col. 644.

Même discipline en Afrique. Origène, par exemple, déclare que l'un des moyens d'obtenir le pardon de ses fautes est de chercher remède « auprès du *sacerdos* du Seigneur après lui avoir révélé son péché ». *In Lev.*, homil. II, c. IV, *P. G.*, t. XII, col. 418. Par le *sacerdos*, il faut sans doute entendre l'évêque, comme nous le dirons plus loin. Du reste, Origène indique nettement ailleurs que c'est à l'évêque qu'il faut recourir quand on a péché : *Israelita, si peccet, id est laicus ipse suum non potest auferre peccatum, sed requirit levitam, indiget sacerdote, imo potius et adhuc horum aliquid eminentius quærit : pontifice opus est. In Num.*, homil. X, c. I, *P. G.*, t. XII, col. 635.

A Carthage, Tertullien, qui réserve à l'évêque le pouvoir de remettre les péchés, *ab episcopo veniam consequi poterit, De pudicitia*, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col. 1017, ne semble pas connaître d'autre intermédiaire entre le pécheur et Dieu, sauf les martyrs et les *spirituels*, comme nous le dirons tout à l'heure. C'est encore aux évêques que pensait saint Cyprien dans le texte où il parle de la confession faite aux *sacerdotes*. *De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 489. *Ii qui præsunt ecclesiis*, dit saint Augustin, *Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262. Nous ne citerons pas le célèbre texte, *Serm.*, CCCLI, c. IX, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1545, où il est recommandé au pécheur de s'adresser aux *antistites* pour recevoir « la mesure de la pénitence », parce que ce sermon n'est probablement pas de saint Augustin. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2310.

En Espagne, au IVe siècle, saint Pacien ne connaît pas d'autres ministres de la pénitence et par suite de la confession que les *sacerdotes Domini*, dont il dit : « Ce que Dieu fait par ses *sacerdotes*, c'est encore lui qui le fait. » *Epist.*, I, *ad Sempronianum*, c. VI, *P. L.*, t. XIII, col. 1057.

Nous ne connaissons la discipline pénitentielle de la Gaule romaine que par quelques conciles, par les sermons de saint Césaire et les lettres des papes. Tous ces témoignages sont concordants. Le concile d'Angers de 453 fait observer que c'est à l'évêque d'apprécier les péchés des coupables et leur pénitence : *Perspecta qualitate peccati secundum episcopi æstimationem erit venia largienda.* Can. 12, Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 902. Cf. le concile d'Agde de 506, can. 15, *ibid.*, t. VIII, col. 327. Saint Césaire fait clairement entendre dans un de ses discours, *Serm.*, CCLVI, parmi les sermons de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2218, que c'est à lui, évêque, que les pécheurs doivent s'adresser pour être admis à la pénitence : *si a me pænitentiam petierit.* Et saint Léon, écrivant à l'évêque de Fréjus, n'aperçoit pas dans sa perspective d'autres confesseurs que les chefs de l'Église : *Christus Jesus hanc* PRÆPOSITIS ECCLESIÆ *tradidit potestatem ut et confitentibus actionem pænitentiæ darent. Epist.*, CVIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1011.

Nous retrouvons au IVe siècle la même doctrine et la même pratique à Milan, où saint Ambroise revendique pour les *sacerdotes* seuls le droit de remettre les péchés. *De pænitentia*, l. I, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 468; cf. l. II, c. II, col. 499. Et nous savons par son biographe qu'il gardait avec un soin religieux le secret des confessions qu'il entendait, donnant ainsi aux autres confesseurs une leçon de sagesse et de discrétion. *Ambrosii vita*, c. XXXIX, *P. L.*, t. XIV, col. 40. Cette leçon pouvait s'adresser à certains confesseurs de la basse Italie, que gourmande saint Léon le Grand à cause de la mauvaise habitude qu'ils avaient prise de révéler publiquement les péchés de leurs pénitents. « La confession secrète que l'on fait à Dieu et à l'évêque, *sacerdoti*, suffit, » ajoute saint Léon. *Epist. ad episcopos Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1210.

L'Église romaine ne connaissait encore, ce semble, aux IVe et Ve siècles, d'autres « confesseurs » que ses pontifes. En 416, le pape Innocent Ier, décrivant l'usage pénitentiel de son Église, *romanæ ecclesiæ consuetudo*, dans une lettre à Decentius d'Eugubium (Gubbio), déclare qu'il appartient à l'évêque d'apprécier la gravité des fautes, en tenant compte de la confession du pénitent : *De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem pænitentis*, etc. C. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 517. Le jugement du confesseur est pareillement un acte épiscopal, *arbitrium sacerdotis*, selon saint Léon, *Ad episcop. provinciæ Viennensis*, c. VIII, *P. L.*, t. LIV, col. 635. Et dans sa pensée ce sont les mêmes chefs de l'Église, qui reçoivent les confessions des pénitents et qui plus tard les admettent à la communion par la réconciliation solennelle, comme nous l'avons dit plus haut. *Epist.*, CVIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1011; cf. *Epist.*, CLXVIII, *ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos*, c. II, *ibid.*, col. 1211. Dira-t-on que cette discipline est celle de l'Église latine en général, mais que par exception, elle ne regarde pas l'Église romaine? Nous demanderons alors qu'on nous montre un texte, un seul, qui indique que cette exception est dans la perspective de saint Léon. On aura beau fouiller tous ses écrits, on n'y trouvera pas un mot qui autorise à affirmer l'existence d'un clerc autre que l'évêque faisant fonction de pénitencier dans l'Église romaine au milieu du Ve siècle.

Cependant, pour Mgr Batiffol, suivi en cela par Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und das kanoniche Busserfahren*, Dusseldorf, t. II (1898), p. 68, il n'y a pas de doute que l'office du prêtre pénitencier existait à Rome au IVe et au Ve siècle. Cf. *Les prêtres pénitenciers romains au* Ve *siècle*, dans le *Compte rendu du IIIe Congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*, Bruxelles, 1895, et le chapitre intitulé : *Pénitenciers et pénitents* (IVe-Ve siècle), dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, Paris, 1902, p. 145; *L'origine des prêtres pénitenciers*, dans la *Revue du clergé français*, 1er mai 1905, p. 451-454. Les textes par lesquels Mgr Batiffol justifie son sentiment sont empruntés au *Liber pontificalis*, plus précisément aux notices des papes Marcel (308-309) et Simplicius (468-483).

Dans la notice du pape Simplicius nous lisons : *Hic constituit ad sanctum Petrum apostolum et ad sanctum Paulum et ad sanctum Laurentium martyrem ebdomadas,* UT PRESBITERI MANERENT PROPTER PENITENTES

ET BAPTISMUM, édit. Duchesne, t. I, p. 249. La première édition du *Liber pontificalis* portait : *ut presbyteri manerent propter baptismum et pænitentiam petentibus*. *Ibid.*, p. 93. Ainsi le pape Simplicius établit, dans chacune des trois basiliques suburbaines de Saint-Pierre, Saint-Paul et Saint-Laurent, des prêtres semainiers chargés du soin de ceux qui demandaient le baptême et la pénitence.

On a justement fait observer que cette constitution papale ne faisait qu'étendre aux trois basiliques suburbaines le service de prêtres semainiers qui existait déjà dans les vingt-cinq églises presbytérales ou *tituli* de la ville même de Rome. La notice du pape Marcel contient en effet cette mention : *Hic XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diœcesis, PROPTER BAPTISMUM ET PÆNITENTIAM MULTORUM QUI CONVERTEBANTUR EX PAGANIS*, *ibid.*, p. 164, ou, comme dit la première édition du *Liber pontificalis* : *Hic XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis PROPTER BAPTISMUM ET PÆNITENTIAM*. *Ibid.*, p. 75.

Pour Mgr Batiffol, qui suit en cela le sentiment de Mgr Duchesne, il s'agit, dans ces deux notices papales, d'un double service, du service préparatoire au baptême et du service pénitentiel préparatoire à la réconciliation des fidèles pénitents. Les deux auteurs arrivent à cette conclusion en écartant la version de la 2e édition du *Liber pontificalis* et en adoptant la leçon de la 1re. Mgr Duchesne remarque en effet que certaines expressions de la notice de Marcel (2e édit.) : *propter baptismum et pænitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*, s'expliqueraient difficilement dans son hypothèse; mais il se tire d'embarras en déclarant que les mots *multorum qui convertebantur ex paganis* auraient dû être placés après *baptismum*. *Ibid.*, p. 165, note 6. Le *propter pænitentes et baptismum* de la notice de Simplicius formerait une autre difficulté, en donnant à entendre également que les « pénitents » dont il est question n'étaient autres que les païens qui voulaient se préparer à la réception du baptême. Mais cette difficulté se trouve également levée, grâce au texte de la 1re édition qui place le mot *pænitentiam* après *baptismum*. « Le second éditeur a glosé maladroitement le texte qu'il avait sous les yeux, » dit Mgr Duchesne. Bref, si l'on s'en tient à l'édition primitive du *Liber pontificalis*, les prêtres semainiers des vingt-cinq *tituli* de Rome et des trois principales basiliques suburbaines auraient eu à s'occuper tout ensemble du soin des catéchumènes et de celui des pénitents proprement dits.

Il y a déjà longtemps que nous avons fait nos réserves sur cette interprétation. Cf. *Revue du clergé français*, t. XXVII, p. 617, note 3. Elle nous paraît toujours difficilement acceptable.

D'abord, nous ne voyons pas de motif vraiment sérieux qui nous force à préférer la leçon de la 1re édition du *Liber pontificalis* à celle de la 2e. Elles sont toutes deux à peu près du même temps. « Rédigé sous Hormisdas (514-523), continué jusqu'à Félix IV (526-530) inclusivement, le *Liber pontificalis* a été prolongé ensuite jusqu'au temps de la guerre des Goths, du pape Silvère et du roi Vitigès, par un témoin du siège de 537-538, ennemi de Silvère et dévoué à la mémoire de Dioscore, le compétiteur de Boniface II. » Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. LXVII. Si le premier éditeur de l'ouvrage écrit aux environs de 520 ou 530 et le second aux environs de 540, il n'y a pas lieu de penser que l'un ait été nécessairement mieux informé que l'autre de la discipline pénitentielle romaine, telle qu'elle existait aux temps des papes Marcel et Simplicius.

Bien plus, nous estimons qu'à comparer entre elles les leçons des deux éditions, c'est la seconde et non la première qu'il faudrait retenir. N'est-il pas vraisemblable qu'en modifiant ou en « glosant » le texte qu'il avait sous les yeux, le dernier rédacteur l'a fait intentionnellement en vue d'attacher à la phrase un sens plus nettement défini? Dans sa pensée, la pénitence dont il est question : *propter baptismum et pænitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*, ne saurait être que la pénitence préparatoire à la réception du baptême. C'est un « non-sens », dit Mgr Duchesne, et après lui, Mgr Batiffol, « pour la raison que la pénitence n'est pas imposée à des gens qui ne sont pas baptisés. » *Liber pontificalis*, t. I, p. 165, note 6. *Revue du clergé français*, *loc. cit.*, p. 451. Écartons le mot « imposer » qui n'est pas dans le texte. Et remarquons que les païens, qui se convertissaient et demandaient le baptême, pouvaient être assujettis à certains exercices pénitentiels. C'est ce qu'atteste le traité *De pænitentia* de Tertullien, dont la majeure partie est consacrée à la pénitence des catéchumènes. Le *Liber pontificalis* ne fait que témoigner du même usage.

Il est vrai que son langage n'offre pas encore toute la clarté désirable. Mais, en raison même de son ambiguïté, on doit l'interpréter en concordance avec un autre témoignage plus net. C'est ici que Mgr Batiffol fait intervenir Sozomène. *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, p. 159-160. Or, Sozomène dit nettement qu'à Rome, les exercices pénitentiels et leur durée sont déterminés pour chaque pénitent, non par un prêtre pénitencier, mais par l'évêque lui-même : Καθ' ἑαυτὸν δὲ ἑκὼν ταλαιπωρούμενος ἕκαστος, ἢ νηστείαις, ἢ ἀλουσίαις, ἢ ἐδεσμάτων ἀποχῇ, ἢ ἑτέροις οἷς προστέτακται, περιμένει τὸν χρόνον, εἰς ὅσον αὐτῷ τέταχεν ὁ ἐπίσκοπος. *H. E.*, l. VII, c. XV, *loc. cit.*, col. 1461. Telle est, ajoute-t-il, la discipline qu'observent les pontifes romains depuis l'origine jusqu'à nous. Et en regard de cet usage, il place, comme par opposition, celui de Constantinople où le ministère de la confession et la surveillance des exercices pénitentiels sont confiés à un simple prêtre : Τάδε μὲν ἀρχῆθεν οἱ Ῥωμαίων ἱερεῖς ἄχρι καὶ εἰς ἡμᾶς φυλάττουσιν. Ἐν δὲ τῇ Κωνσταντινουπόλει Ἐκκλησίᾳ ὁ ἐπὶ τῶν μετανοούντων τεταγμένος πρεσβύτερος ἐπολιτεύετο. Évidemment l'historien grec ne soupçonne pas l'existence de prêtres pénitenciers à Rome au Ve siècle. Et cependant selon Mgr Batiffol lui-même, *op. cit.*, p. 159, « Sozomène a beaucoup voyagé et il a peut-être même visité Rome. » Son témoignage est donc considérable; et comme, d'une part, il éclaircit les textes un peu équivoques du *Liber pontificalis* et confirme, en les précisant, ceux des papes Innocent Ier et Léon le Grand, il y a lieu de nous y tenir.

Bref, à ne consulter que l'enseignement officiel des Églises, il est visible que l'office de confesseur est un privilège en même temps qu'un devoir de l'épiscopat. Les évêques l'exercèrent seuls régulièrement, sauf exceptions que nous signalerons tout à l'heure.

2. *Le simple prêtre.* — Certains théologiens, observant que le mot *sacerdos* peut s'appliquer aux prêtres aussi bien qu'aux évêques, ont pensé que dès le IIIe siècle, sinon avant, les simples prêtres exerçaient le ministère de la confession. Cette induction est historiquement inadmissible. Dans tous les textes que nous avons produits, les *sacerdotes* sont les évêques. Avant le Ve siècle, on ne rencontre que très rarement le mot *sacerdos* appliqué à un simple prêtre. Nous avons vu qu'Origène l'oppose à *pontifex*, mais pour témoigner que le *sacerdos*, en ce cas, n'est pas ministre de la confession. *In Num.*, homil. X, c. I, *P. G.*, t. XII, col. 635. Une fois ou deux, saint Cyprien désigne les prêtres par le mot *sacerdotes*, par exemple, *Epist.*, LXXII, *ad Stephanum papam*, n. 2, *P. L.*, t. III, col. 1048-1049. Mais dans la langue usuelle, le *sacerdos* n'est autre que l'évêque. Même au Ve siècle, le pape Innocent Ier fait remarquer qu'on ne nomme ainsi qu'improprement les prêtres : *nam presbyteri, licet sint sacerdotes*, dit-il.

Epist. ad Decentium Eugubin., c. III, *P. L.*, t. LVI, col. 515; et plus loin, c. VII, col. 517, il réserve à l'évêque le titre de *sacerdos*. Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (composée entre 413 et 426), l. XX, c. x, *P. L.*, t. XLI, col. 676, expliquant les paroles de l'Apocalypse : *sed erunt sacerdotes Dei et Christi*, écrit à la vérité : *Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed*, etc.; et saint Jérôme, *In Jer.*, c. XIII, ℣. 12, *P. L.*, t. XXIV, col. 765, identifie plus expressément encore les *sacerdotes* avec les simples prêtres. On peut donc dire qu'à partir du Ve siècle, il y a chez les écrivains ecclésiastiques une tendance à appliquer aux prêtres le titre de *sacerdotes*. Mais cela ne passera en usage que peu à peu. Et nous estimons avec Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 145, que jusqu'au pontificat de saint Léon inclusivement (440-461), les *sacerdotes*, dont il est question dans les textes qui ont trait à la confession, sont revêtus du caractère épiscopal.

Ce n'est pas à dire que les simples prêtres n'aient jamais exercé jusque-là l'office de confesseurs. Mais il importe de déterminer aussi exactement que possible dans quelle mesure et dans quelles circonstances particulières ils l'ont fait.

A Constantinople, on voit au IVe siècle fonctionner un prêtre pénitencier, πρεσβύτερον ἐπὶ τῆς μετανοίας ou ἐπὶ τῶν μετανοούντων, recommandable entre tous par ses mœurs et sa discrétion, chargé de recevoir l'aveu des pécheurs et de fixer à chacun une satisfaction selon sa faute. Socrate, *H. E.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 613-616; Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. XVI, *ibid.*, col. 1460. L'évêque se déchargeait sur lui du ministère de la confession. L'institution de ce prêtre pénitencier remonte au temps de Dèce ou peu après, selon Socrate; Sozomène voudrait même qu'elle remontât plus haut, ἐξ ἀρχῆς, expression vague qui rend la chose douteuse. On ne saurait davantage préciser la région où ce régime fut en vigueur. Il faut sans doute le localiser dans la région de Byzance-Constantinople, car on ne l'aperçoit en aucune autre Église importante. Cf. Vacandard, dans la *Revue du clergé français*, 15 mai 1905, p. 641. Ce ministère dura jusqu'à la fin du IVe siècle et fut aboli en 391 par Nectaire, le prédécesseur de saint Jean Chrysostome. Il semble qu'il y eut alors une interruption à Constantinople dans le service de la pénitence sacramentelle. Mais à peine saint Jean Chrysostome eut-il pris possession de ce siège, que les pécheurs s'adressèrent à lui avec un empressement qu'il eut soin d'encourager par cette déclaration publique : « Chaque fois que vous péchez, venez à moi, et je vous guérirai. » Socrate, *H. E.*, l. VI, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725. Cf. Hardouin, *Concilia*, t. I, p. 1042.

Le régime du prêtre pénitencier était exceptionnel. Mais aux environs de l'an 400, certains documents attestent que les simples prêtres administrent la pénitence et par conséquent reçoivent l'aveu des pécheurs. Les *Canons apostoliques*, qui sont apparentés aux *Constitutions apostoliques*, donnent à entendre que « le prêtre » remplace quelquefois « l'évêque » dans le ministère de la confession : εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν ἐπιστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ προσδέχεται, ἀλλ' ἀποβάλλεται, κτλ. Can. 51, Mansi, *Concil.*, t. I, col. 40. Saint Jérôme assimile pareillement les simples prêtres aux évêques dans une critique qu'il adresse à ceux qui abusent du pouvoir de lier et de délier : *Istum locum Quodcumque ligaveritis..., episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Phariseorum assumunt supercilio ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur... Quomodo ergo ibi (in Levitico) leprosum sacerdos mundum et immundum facit, sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter*, etc. *In Matth.*, XVI, 19, *P. L.*, t. XXVI, col. 118. Ce langage n'est pas étonnant sous la plume de saint Jérôme, qui accorde au prêtre le même pouvoir qu'à l'évêque, *excepta ordinatione. Epist. ad Evangelium, P. L.*, t. XXII, col. 1194. Mais de son texte, et de celui des *Canons apostoliques*, il résulte clairement que, en certains endroits, vers 400, les simples prêtres entendaient, conjointement avec les évêques, les confessions des fidèles.

3. *Le diacre.* — Jusqu'ici nous n'avons vu ce ministère exercé que par des personnalités revêtues du caractère sacerdotal. Est-il vrai, comme on l'a dit, que les diacres l'aient également rempli dans les premiers siècles? On allègue, à ce propos, un texte de saint Cyprien qui autorise les diacres, à défaut de l'évêque ou d'un prêtre, à recevoir « l'exomologèse » des *lapsi* en danger de mort et à leur imposer les mains pour les réconcilier avec l'Église. Voici son texte : *Ut qui libellos a martyribus acceperunt et prærogativa eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata præsentia nostra, apud presbyterum quemcumque præsentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus cœperit,* APUD DIACONUM QUOQUE EXOMOLOGESIM FACERE DELICTI SUI POSSINT, *ut manu eis in pænitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverant. Epist.*, XII, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 259. On a essayé d'expliquer ce texte par un texte analogue du concile d'Elvire (vers 300). Celui-ci exige qu'un homme coupable de péché grave demande la pénitence à l'évêque, *non apud presbyterum, sed potius apud episcopum*, mais il accorde, en cas d'infirmité grave, que le prêtre ou même à son défaut, un diacre, muni de l'autorisation épiscopale, *si ei jusserit sacerdos*, donne au pécheur repentant la communion. Can. 32, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 11. Cette communion formerait l'équivalent de la réconciliation du pénitent avec l'Église. Et le diacre serait ainsi le ministre de l'eucharistie, mais non le ministre de la pénitence. Cette explication ne lève pas toute la difficulté. Saint Cyprien dit clairement que le diacre recevra l'exomologèse du « failli ». Et donc à certains égards le diacre deviendrait le ministre de la pénitence. De plus, d'après le contexte, le diacre est mis sur un pied d'égalité avec le *presbyter*; il doit faire le même office que le prêtre. Si donc le prêtre est, dans le cas présent, ministre de la confession, pareillement le diacre doit l'être. Il ne faut donc pas s'étonner que Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, Anvers, 1682, l. VIII, c. XXIII, XXIV, ait attribué à saint Cyprien l'idée que le diacre, à défaut de l'évêque et du prêtre, pouvait entendre les confessions et réconcilier les pécheurs avec Dieu aussi bien qu'avec l'Église. Objectera-t-on que, dans ce système, saint Cyprien aurait commis une erreur doctrinale? Nous n'avons pas ici à le disculper, mais à donner de son texte l'interprétation la plus exacte possible. Il ne faut pas oublier que, de son temps, la théorie de la confession et de la pénitence n'était pas encore nettement déterminée. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions. Pour une interprétation différente du texte de saint Cyprien, voir Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 69-110. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 154-156, et ce que nous dirons plus loin des différentes sortes « d'exomologèse ».

4. *Les spirituels.* — En dehors des évêques et des prêtres, ce ne sont pas seulement les diacres qui ont dans l'antiquité entendu les confessions; des personnes qui n'avaient aucun rang dans la hiérarchie sacrée ont rempli parfois le rôle de confesseurs. Et certains critiques ont fait un tel état de cette singularité qu'ils ont prétendu y découvrir un reste des institutions de la primitive Église. Cf. Holl, *Enthusiasmus und Buss-*

gewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Simeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898. Essayons de mettre les choses au point.

Il n'est pas contestable qu'en dehors de la hiérarchie, et à côté d'elle, existait dans l'Église primitive une catégorie de personnes qui formaient une espèce d'ordre *charismatique*, en raison des grâces toutes particulières dont elles étaient favorisées. Rom., XII, 4-8; I Cor., XII, 1-14, 28-31; XIV, tout entier; Eph., IV, 11-12. Voir t. I, col. 230 sq. Les *pneumatiques* ou *spirituels* se rencontrent encore en Orient longtemps après saint Paul. La *Didascalie des apôtres*, c. X, XIII, XV, et le *Testament du Seigneur*, l. I, 18, édité par Mgr Rahmani, Mayence, 1899, p. 23; cf. dom Morin, *Revue bénédictine*, janvier 1900, p. 21, leur reconnaissent une grande autorité dans les communautés chrétiennes. En Afrique, Tertullien, devenu montaniste, voit en eux les membres de la véritable Église à qui appartiennent, dans les choses de la pénitence, toutes les prérogatives qu'il dénie aux *psychiques*, représentés par l'épiscopat catholique : *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudicitia*, c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 1026. Sans tomber dans le même excès, Clément d'Alexandrie et Origène autorisaient certains laïques, plus parfaits que les autres, à entendre les confessions et à diriger les consciences. Dans le *Quis dives salvetur*, Clément recommande au riche de choisir un « homme de Dieu » pour « directeur » : τινὰ ἄνθρωπον Θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην, c. XLI, *P. G.*, t. IX, col. 645. Ce directeur est le « gnostique ». Et certes, le gnostique doit être recherché avant tout parmi les membres de la hiérarchie, diacres, prêtres et évêques. Cf. *Strom.*, VI, c. XIII, *ibid.*, col. 328. Mais en somme, c'est « la gnose », c'est-à-dire la science des choses spirituelles, qui fait « le prêtre »; ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι· οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ Κυρίου. *Strom.*, VI, c. XIII, *ibid.*, col. 328; cf. VIII, c. I, col. 405. En somme, il semble certain que si Clément n'exclut pas les chefs de l'Église du soin d'entendre les confidences des pécheurs, il ne le leur réserve pas non plus. Il s'agit surtout des cas de conscience ordinaires. Pour les péchés graves, les pécheurs devaient sans doute se soumettre à la pénitence publique, c'est-à-dire se placer sous la juridiction de l'évêque. Origène a probablement suivi, à certains égards, les inspirations de Clément. Bien que le grand docteur alexandrin reconnaisse, en général, que lier et délier les consciences soit l'œuvre des *sacerdotes*, il demande que le juge des consciences soit un πνευματικός. *De oratione*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 528. Et lorsqu'il recommande de bien choisir son directeur, « le médecin » de l'âme à qui l'on doit confesser ses fautes, il n'a pas l'air de supposer que ce médecin doive nécessairement être revêtu de la dignité sacerdotale : *Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius* MEDICUM, *cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et* ERUDITUM MEDICUM OSTENDERIT *et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris,* SI INTELLEXERIT ET PRÆVIDERIT *talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiæ exponi debeat, et curari, ex quo fortassis et cæteri ædificari poterunt et tu ipse facile sanari. Multa hac deliberatione et* SATIS PERITO MEDICI ILLIUS CONSILIO *procurandum est. Homil.*, II, *in Ps. XXXVII, P. G.*, t. XII, col. 1388. Ce texte n'est pas d'une parfaite clarté, et nombre de critiques veulent que ce « médecin » de l'âme, dans la pensée d'Origène, soit un *sacerdos*. Cf. *Homil.*, II, *in Lev.*, c. IV, *P. G.*, t. XII, col. 418, où il dit : *Cum non erubescit peccator* SACERDOTI DOMINI INDICARE PECCATUM SUUM *et quærere medicinam*. Mais il n'est pas invraisemblable qu'Origène ait eu en vue premièrement un ministre revêtu du caractère sacerdotal, et secondairement, à défaut d'un évêque ou prêtre « bon médecin », un simple laïque « spirituel » ou πνευματικός. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 236-239. Que ces *pneumatiques* aient exercé ainsi, en concurrence avec les chefs de la hiérarchie, soit sur le désir des fidèles, soit de leur propre mouvement, la fonction de confesseurs, ou même le pouvoir d'absoudre, il ne faudrait pas trop s'en étonner. Une fausse interprétation du texte de saint Jean : « *Recevez le Saint-Esprit*, les péchés seront remis à qui vous les remettrez, » a pu donner lieu à cette pratique abusive. A partir du IVe siècle, nous verrons les πνευματικοί remplir dans les monastères le rôle de confesseurs; ils en viendront même à distribuer des absolutions.

3° *Matière de la confession.* — 1. *Matière nécessaire.* — Tous les Pères et docteurs paraissent d'accord pour obliger les chrétiens, coupables de péchés graves, à se soumettre à la pénitence et par suite à la confession de leurs fautes. Cela est vrai, non seulement des péchés qu'ils appellent *ad mortem* ou mortels, mais encore de ceux qu'ils appellent *mediocria, minora* ou *communia*, qu'ils soient publics ou secrets, sauf les péchés vraiment légers.

Examinons d'abord la discipline orientale. A Constantinople, où fonctionne un prêtre pénitencier, les pécheurs qui s'adressent à lui pour connaître la mesure de leur pénitence ont évidemment à lui faire l'aveu de leurs fautes. Nous voyons, en effet, d'après Socrate, une femme qui révèle au pénitencier « un à un les péchés qu'elle a commis depuis son baptême ». Κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας ἃς ἐπεπράχει μετὰ τὸ βάπτισμα. *H. E.*, l. V, c. XIX, *loc. cit.*, col. 616.

En Syrie, la série des péchés avoués à l'évêque et expiés par une pénitence publique qui varie entre deux et sept semaines, comprend sans doute les péchés que les docteurs de cette région considéraient comme graves. *Constit. apost.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. I, col. 625.

Nos renseignements sont plus précis pour l'Asie Mineure au IVe siècle. Parmi les péchés mortels auxquels le confesseur impose une pénitence canonique, nous trouvons l'idolâtrie, l'homicide, la fornication (ou l'adultère), le rapt, le parjure, la consultation des devins, la violation des sépultures, le sacrilège, le vol. S. Basile, *Epist. can.*, can. 30, 56, 61, 82, 83, *P. G.*, t. XXXII, col. 725 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Epist. can.*, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 232-236. Mais saint Basile se plaint quelque part d'une « déplorable coutume ou même d'une tradition perverse des hommes qui n'attache d'importance qu'à certains péchés graves, tels que l'homicide, l'adultère ou autres crimes du même genre, et considère comme une quantité négligeable la colère, les injures, l'ivrognerie, l'avarice, etc., qu'on ne trouve pas même dignes d'une simple objurgation, bien que saint Paul, parlant au nom du Christ, ait dit : « Ceux qui font cela « sont dignes de mort. » *De judicio Dei*, c. VII, *P. G.*, t. XXXI, col. 669. Basile étendit ainsi le champ de la confession à tous les péchés qu'il considère comme graves. Saint Grégoire de Nysse tient à peu près le même langage : « De la colère, dit-il, dérivent sans doute beaucoup de péchés et des maux de tout genre. Toutefois, nos Pères ont jugé bon de ne pas épiloguer et de ne pas mettre trop de zèle à guérir tous les péchés qui naissent de la colère. Et quoique l'Écriture interdise non seulement les blessures et le meurtre, mais encore les injures, les malédictions ou autres péchés du même genre, c'est contre le seul homicide qu'ils ont élevé la barrière des peines. » *Epist. can.*, can. 5, *loc. cit.*,

col. 229. Et plus loin : « Il est une autre espèce d'idolâtrie au témoignage de l'Apôtre ; je ne sais comment sa guérison a été négligée par nos Pères... C'est l'avarice. Le divin Apôtre l'a qualifiée non seulement d'idolâtrie, mais encore de racine de tous les maux ; et cependant cette espèce de maladie a été laissée de côté sans surveillance et sans soin. De là vient qu'elle est fréquente dans les églises. » Can. 6, col. 232-233. Évidemment, Grégoire demande que les malédictions, l'avarice, etc., dont la gravité n'avait pas été assez remarquée jusque-là, deviennent matière de confession.

Origène qui recommande de recourir au *sacerdos*, voire à l'évêque pour obtenir le pardon des péchés commis, *In Num.*, homil. x, c. i, *P. G.*, t. xii, col. 635, estime que certains péchés sont réservés à Dieu : tels sont, par exemple, l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, et l'homicide. *De oratione*, c. xxvii, *P. G.*, t. xi, col. 528. Il en faut conclure que les autres péchés de moindre importance et rémissibles par l'évêque doivent être confessés ; tels sont sans doute les *communia*, dont il dit : *Ista communia crimina quæ frequenter incurrimus semper pænitentiam recipiunt et sine intermissione rediмuntur. In Lev.*, homil. xv, c. ii, *P. G.*, t. xii, col. 561.

L'Afrique de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin est très explicite sur l'obligation de confesser tous les péchés graves à l'évêque.

On sait que Tertullien divise les péchés en *maxima*, *media* (ou *mediocria*) et *modica*. *De pudicitia*, c. i, *P. L.*, t. ii, col. 983. Les premiers qui comprennent « l'homicide, l'idolâtrie, le vol, la négation, le blasphème, l'adultère et la fornication et toute autre violation du temple de Dieu », *ibid.*, c. xix, col. 1020, sont irrémissibles en ce sens que le pardon en est réservé à Dieu : *De venia Deo reservamus.* Ils n'en doivent pas moins être confessés et soumis à la pénitence publique. *Ibid.*, c. iii, iv, col. 986. Voir une énumération un peu différente : *Idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus,* dans le traité *Adversus Marcionem*, iv, 9, *P. L.*, t. ii, col. 375. Ailleurs il les réduit à trois : l'homicide, l'idolâtrie et la fornication, en s'appuyant sur un texte des Actes légérement dénaturé, xv, 28, 29. *De pudicitia*, c. xii, *P. L.*, t. ii, col. 1002. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240. Les *media, mediocria, minora*, péchés graves, mais non proprement mortels aux yeux de Tertullien, sont aussi la matière de la confession faite à l'évêque. *Quæ aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. Ibid.*, c. xviii, col. 1017. A propos de la brebis égarée, Tertullien écrit : « Dire que ce qui est sauf a péri est une manière de parler. C'est ainsi que périt le fidèle qui s'est égaré dans le spectacle de la fureur du cirque, du sang des gladiateurs, des souillures de la scène, des vanités du ceste, qui a pris quelque part aux jeux, aux banquets d'une solennité séculaire, au service de l'idolâtrie du prochain, ou qui a laissé tomber par défaut d'attention une parole de négation et de blasphème. Pour une faute de ce genre, il a été mis hors du troupeau (par qui, si ce n'est par l'évêque ?) ou s'y est mis peut-être lui-même, par colère, par orgueil, par jalousie, et enfin, ce qui arrive souvent, par refus de l'épreuve (à laquelle on voulait le soumettre), *dedignatione castigationis*. On doit le rechercher et le rappeler. Ce qu'on peut recouvrer n'a pas péri, à moins qu'il ne demeure (volontairement) dehors. Le véritable sens de la parabole de la brebis égarée est donc qu'on ramène au bercail un pécheur encore vivant, » c'est-à-dire un coupable qui n'a pas commis de péchés proprement mortels. *De pudicitia*, c. vii, *ibid.*, col. 993. Les péchés ainsi décrits sont donc des péchés *media* ou *mediocria*. Tels sont encore ceux dont parle Tertullien à propos de la drachme perdue et retrouvée. *Ibid.* On les reconnaîtrait pareillement, mêlés sans doute aux péchés légers, *modica*, dans l'énumération qu'il fait ailleurs, c. xix, col. 1028 : « Il y a, dit-il, des tentations et, par suite, des péchés de chaque jour, auxquels nous sommes tous exposés. A qui n'arrive-t-il pas de se mettre en colère injustement et jusqu'après le coucher du soleil, ou de mettre la main sur quelqu'un, ou de maudire (trop) facilement, ou de juger témérairement, ou de violer la foi d'un pacte, ou de mentir par crainte ou par nécessité ? Dans les affaires, dans les devoirs, dans le gain, dans la nourriture, dans ce que nous voyons, dans ce que nous entendons, combien sommes-nous tentés ? S'il n'y avait pas de pardon de ces péchés, il n'y aurait de salut pour personne. » *Ibid.*, c. xix. En d'autres termes, c'est sur ces sortes de péchés que s'exerce le pouvoir de pardonner que le Christ a confié aux évêques.

Saint Cyprien engage ses frères à confesser leurs péchés pendant qu'il en est temps : *Confiteantur singuli, quæso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est. De lapsis*, c. xxix, *P. G.*, t. iv, col. 489. Et par ces péchés, il entend non seulement les fautes énormes comme l'idolâtrie, l'adultère ou l'homicide, mais encore des péchés moindres : *cum in minoribus peccatis agant peccatores pænitentiam justo tempore et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesim veniant*, etc. *Epist.*, ix, n. 2, *P. L.*, t. iv, col. 251. Sur ces *peccata minora*, cf. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, 1903, p. 28-29.

Saint Augustin a eu cent fois l'occasion d'exprimer sa pensée sur la nature des péchés et toujours il les a divisés en trois catégories, par comparaison avec les différents moyens que Dieu a établis pour leur rémission. Outre le péché originel et les péchés actuels que remet le baptême, « il y a, dit-il, les péchés véniels, sans lesquels cette vie n'est pas concevable : *sunt venialia sine quibus vita ista non est ; De symbolo ad catechumenos*, serm. i, c. xv-xvi ; cf. *Enchiridion*, c. xvii ; *Serm.*, lvi, *in Matth.*, vi, c. xii ; *Serm.*, ccclii, n. 7, 8, etc., et les péchés pour lesquels il est nécessaire de séparer le coupable du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Église. » Mais quels sont les péchés légers et quels sont les péchés graves ? « Cela doit se peser non au jugement de l'homme, mais à celui de Dieu. » *Enchiridion*, c. xxi. Et le saint docteur essaie de déterminer les péchés qui donnent la mort spirituelle à notre âme et méritent l'enfer. *De diversis quæst.* lxxxiii, q. xxvi, *P. L.*, t. xl, col. 17.

Le remède de ces péchés n'est autre que la confession, suivie de l'absolution sacramentelle. *Enchiridion*, c. liv, lxix, *P. L.*, t. xl, col. 242, 265. Voir Augustin, t. i, col. 2426-2429.

L'Église d'Espagne paraît avoir été, en matière pénitentielle, l'héritière du rigorisme africain. On peut voir par le concile d'Elvire (vers 300) quels péchés elle soumettait à la pénitence publique, can. 1-7. Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 5-7. Saint Pacien, évêque de Barcelone (seconde moitié du ive siècle), nous apprend lui-même qu'il s'inspirait de Tertullien et de saint Cyprien. *Epist.*, iii, *ad Sempronianum*, c. xxiv, *P. L.*, t. xiii, col. 1079 ; cf. *Parænesis ad pænitentiam*, c. xx-xxii, *ibid.*, col. 1086. Il relève, en effet, de Tertullien pour la détermination des péchés mortels, qu'il réduit à trois : l'adultère ou la fornication, l'homicide et l'idolâtrie. *Parænesis ad pænitent.*, c. iv, col. 1083. On devine quelle « forêt de délits », pour employer son expression, il classait parmi les péchés non mortels. Ceux-ci comprenaient évidemment les fautes vraiment légères et celles que Tertullien appelait *media, mediocria* ou *minora*. Et nul doute qu'il ait rangé ces dernières parmi celles que le pécheur devait confesser à l'évêque. Tel est, selon nous, le sens de sa pensée quand il déclare que l'Église a le

pouvoir de remettre les péchés, quels qu'ils soient, grands ou petits : *Quæcumque solveritis, inquit, omnino nihil excepit; quæcumque, inquit, vel magna, vel modica*, etc. *Epist.*, III, *ad Sympronianum*, c. VII, col. 1071.

En Gaule, nous n'avons pas de documents bien précis pour les origines. Nous renvoyons pour le Ve siècle aux conciles d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (451), d'Angers (453), de Tours (461), qui énumèrent les péchés pénitentiels.

A Milan, saint Ambroise divise, comme saint Augustin en Afrique, les péchés en graves ou légers et soumet les péchés graves à une pénitence dont l'évêque est le seul juge. Malheureusement « la plupart des pécheurs, dit-il, qui, par crainte du supplice futur et conscients de leurs fautes, demandent la pénitence, se trouvent, quand il l'ont obtenue, arrêtés par la honte de la supplication publique ». *De pænitentia,* l. II, c. IX, n. 86, *P. L.,* t. XVI, col. 517. Le pécheur doit énumérer en détail ses péchés : *Non solum confitetur peccata sua, SED ETIAM ENUMERAT ET ACCUSAT. Non vult enim latere sua delicta. In Ps.* XXXVII, *P. L.*, t. XIV, col. 1057.

A Rome, nous savons par le pape Innocent Ier (401-417) que les fidèles étaient assujettis par l'évêque, *sacerdos,* à la pénitence pour les péchés *leviora,* aussi bien que pour les *graviora.* Par les *leviora* dont il est ici question, *Epist. ad Decentium episcop. Eugubinum,* c. VII, *P. L.,* t. LVI, col. 517, nous entendons toujours les péchés mortels, mais moindres ou *plus légers,* par comparaison avec les péchés énormes.

Et ce ne sont pas seulement les fautes publiques ou extérieures, mais encore les fautes secrètes, voire de pensée ou de désir, qui forment la matière de la confession. Saint Justin fait remarquer que le désir de l'adultère est digne de châtiment comme l'adultère et que Dieu le punit de même, parce que à ses yeux les pensées n'échappent pas plus que les actes : οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργῳ ἐκβέβληται παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεῦσαι βουλόμενος, ὡς οὐ τῶν ἔργων φανερῶν μόνον τῷ Θεῷ· ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιθυμημάτων. *Apol.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VI, col. 349.

Lorsque Origène enseigne que le médecin de l'âme doit conseiller à son pénitent « d'exposer sa langueur à toute l'assemblée des fidèles », si cela peut servir à l'édification d'autrui et à sa propre sanctification, ne donne-t-il pas à entendre qu'il s'agit de fautes secrètes? *Homil.*, II, *in Ps. XXXVII, P. G.*, t. XII, col. 1386. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas d'un vol caché que le coupable révèle à l'évêque dans sa confession. *Epist. can.*, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233. Et saint Basile, dans le canon 34 de ses épîtres canoniques, *P. G.*, t. XXXII, col. 727, avait pareillement en vue une faute secrète, quand il décidait qu'une femme adultère, dont le crime n'a qu'une demi-publicité ou même *n'est connu que par la confession,* échappera au châtiment de l'adultère public, mais expiera néanmoins publiquement sa faute dans le stage des *assistants.*

En Occident, même discipline. Dès le IIe siècle, saint Irénée nous montre des femmes, que les hérétiques avaient débauchées et entraînées dans l'adultère, condamnées à la pénitence après l'aveu de leur péché qui cependant avait été commis secrètement. L'aveu des coupables eut sans doute quelque publicité, comme cela résulte du texte. Mais, de sa nature, leur faute n'en était pas moins secrète. *Cont. hær.*, l. I, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508 sq. Ceci se passait sur les bords du Rhône.

En Afrique, Tertullien est très explicite dans ses exhortations à la confession et à la pénitence. « La plupart, dit-il, cherchent à s'y soustraire, ou diffèrent de jour en jour, plus soucieux de leur honte que de leur salut; semblables en cela à ces malades qui évitent de révéler aux médecins les maladies qu'ils ont contractées dans les parties secrètes du corps et qui périssent par fausse honte... Le bel avantage de cacher ainsi son péché par pudeur! Si nous parvenons à le soustraire à la connaissance des hommes, le cacherons-nous également à Dieu? Vaut-il mieux être damné en secret que d'être absous en public? » *De pænitentia*, c. X, *P. L.*, t. I, col. 1245-1246. On ne contestera pas qu'il s'agisse ici de l'aveu des péchés secrets. *Ibid.*, c. III, IV : *Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu, seu facto seu voluntate commissis.*

Lorsque saint Cyprien conseille aux *lapsi* de confesser leur crime avant que la mort ne les saisisse, il ne restreint pas cette obligation de l'aveu au péché d'idolâtrie consommée. Le seul péché de pensée est, à ses yeux, matière suffisante et même nécessaire de la pénitence et de la confession. « Combien plus grands, dit-il, sont par la foi et combien meilleurs par la crainte, ceux qui, sans avoir sacrifié ou simplement sollicité un *libellum*, rien que pour avoir pensé à commettre ce crime, s'en confessent tristement et simplement aux *sacerdotes* du Seigneur, font l'exomologèse de leur conscience, exposent le poids de leur âme et demandent un remède salutaire pour des blessures relativement peu graves! » *quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiæ faciunt*, etc. *De lapsis,* c. XXVIII, *P. L.,* t. IV, col. 488. Et voulant pousser les coupables à ne céler aucune faute, il en appelle à Dieu, « qui voit les cœurs de tous et de chacun, et qui nous jugera non seulement sur nos actions, mais encore sur nos paroles et nos pensées. » *Ibid.*

Saint Augustin tient le même langage; s'adressant aux fidèles coupables d'adultère, il s'écrie : « Qu'on ne me dise pas : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu, car ce n'est pas sans raison que les clefs ont été données à l'Église de Dieu. » *Serm.*, CCCXCII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1711. Saint Pacien de Barcelone (IVe siècle) a des pages éloquentes sur le devoir de confesser les péchés secrets et les péchés de pensée : *Addo etiam non solum manus in homicidio plecti sed et omne consilium quod alterius animam impegit in mortem; nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem, reatu mortis astringi. Hæc quicumque post fidem (baptismum) fecerit, Dei faciem non videbit. Ergo (inquiet aliquis) perituri sumus? Moriemurne in peccatis nostris? Et quid facies, tu sacerdos?... Rogo ergo vos fratres, per Dominum illum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes ægri medicos non verentur,* etc. *Parænesis ad pænitentiam,* c. V, VI, VIII, *P. L.*, t. XIII, col. 1084-1086.

En Italie, saint Ambroise, au témoignage de son biographe, entendait l'aveu des péchés secrets, *Vita Ambrosii*, c. XXXIX, et le saint docteur nous montre lui-même des pécheurs à qui le confesseur impose une pénitence pour des fautes occultes : *Si quis occulta crimina habens. De pænitentia,* l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XVI, col. 495. Cf. *In Ps. XXXVII : Non vult enim* (*pænitens*) *latere sua delicta. P. L.*, t. XIV, col. 1057.

On connaît, du reste, le texte fameux (sur lequel nous reviendrons) de saint Léon le Grand, interdisant aux confesseurs de publier les péchés secrets, qu'ils ont connus par la confession. *Epist. ad episcop. Campaniæ,* c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1210.

2. *Matière non nécessaire. Les péchés légers.* — Pour la période que nous étudions, c'est-à-dire avant l'apparition des moines ou cénobites, on n'aperçoit pas dans l'Église latine de textes insinuant que la confession des péchés véniels soit de précepte ou seulement de conseil.

Saint Cyprien, par exemple, laisse entrevoir sa pen-

sée sur le traitement de ces péchés. D'une façon générale, il enseigne que tout homme ou même tout fidèle baptisé commet des fautes. *De oratione dominica*, c. XXII, *P. L.*, t. IV, col. 534. Mais il s'élève énergiquement contre la théorie des stoïciens qui prétendent que toutes les fautes sont égales. *Epist.*, LV, *ad Antonianum*, c. XVI, *P. L.*, t. III, col. 792. Il y a donc une échelle des péchés; au plus bas degré sont les péchés quotidiens auxquels la fragilité humaine ne saurait échapper; pour ceux-ci le remède que saint Cyprien indique est tout simplement la prière de chaque jour. *De oratione dominica, loc. cit.*

Nous avons vu que saint Augustin citait à plusieurs reprises « les péchés véniels, sans lesquels cette vie n'est pas possible ». *Enchiridion*, c. LXXI, *P. L.*, t. XL, col. 265. Cf. *Sermo de symbolo ad catechumenos*, c. VII, n. 15, *ibid.*, col. 636. Nulle part il ne recommande le recours au prêtre et la confession pour les péchés de cette sorte. Ils sont remis ou expiés, dit-il, par la vertu de l'aumône, par les œuvres de miséricorde, *misericordiæ sacrificiis*, ou simplement par la récitation de l'oraison dominicale. *Serm.*, IX, n. 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 88; *Epist.*, CLIII, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 659; *Serm.*, XVII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 127; LVI, n. 11, col. 382. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2426-2427.

En Espagne, saint Pacien classait une « forêt de délits », *silva delictorum*, *Parænesis ad pænitentiam*, c. II, *P. L.*, t. XIII, col. 1083, parmi les péchés légers. De ceux-ci, quelques-uns étaient sans doute soumis au pouvoir des clefs, comme nous l'avons dit plus haut, mais les péchés vraiment légers étaient guéris simplement par la compensation des bonnes œuvres. Ainsi, dit-il, « la ténacité sera expiée par l'humanité, l'injure sera compensée par une réparation, la tristesse par l'aménité, la dureté par la douceur, la légèreté par la gravité, la perversité par l'honnêteté, bref les contraires par les contraires. » *Parænesis ad pænitentiam, loc. cit.*, col. 1084.

Saint Ambroise enseignait, comme saint Augustin, que les péchés légers sont expiés par la pénitence de chaque jour, par la prière, l'aumône et d'autres œuvres pies. *De pænitentia*, l. IV, c. XX, *loc. cit.*

Les documents romains ne nous fournissent guère de renseignements sur le traitement des péchés véniels. A l'approche du carême et du temps pascal, saint Léon (440-461) invite les fidèles à la pénitence. Tous ont besoin de pardon. Sans doute chacun d'eux n'a pas le même motif de l'implorer : « Le péché diffère du péché et le crime diffère du crime en maintes manières. » *Serm.*, I, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 306. Mais « il n'y a personne qui soit sans péché », *nemo non peccat. Ibid.*, c. III. Il faut enlever du miroir de l'âme jusqu'au moindre grain de poussière qui la salit, jusqu'à la plus légère fumée qui la ternit. *Serm.*, XLIII, c. III, col. 283. Par quels moyens? Par la largesse des aumônes et par le pardon des injures, par le jeûne et par l'abstinence. *Serm.*, I, *loc. cit.* Le recours à la confession pénitentielle n'est pas indiqué.

En Orient, on voit poindre dès l'origine une autre discipline. Le directeur, κυβερνήτης, dont parle Clément d'Alexandrie, recevait l'aveu de tous les péchés, notamment des péchés légers. C'était le seul moyen qu'il eût de pénétrer à fond l'âme de celui pour qui il était comme l' « ange de Dieu », comme « l'ange de la pénitence ». *Quis dives salvetur*, c. XLI, XLII, *P. G.*, t. IX, col. 645-648. Le médecin auquel Origène recommande pareillement de s'adresser et qui avait la mission de guérir les moindres maladies de l'âme, aussi bien que les plus graves, devait nécessairement connaître par la confession toutes ces fautes vénielles sans lesquelles la vie n'est pas concevable. *Homil.*, II, *in Ps. XXXVII*, c. VI, *P. G.*, t. XII, col. 1386.

En résumé, la confession des péchés vraiment « légers » ou « véniels », qui ne paraît pas avoir été pratiquée d'abord en Occident, ne fut que de conseil dans les Églises d'Orient, où nous en trouvons la trace au IIe et au IIIe siècle. Et encore il semble que « le directeur » ou « médecin » de l'âme, à qui se faisait cet aveu n'était pas nécessairement revêtu du caractère sacerdotal. Quant aux péchés énormes dits « mortels », *ad mortem*, tous étaient matière de la pénitence et, par suite, de la confession faite à l'évêque ou au prêtre. Les autres péchés « moindres », *minora, leviora* (que nous classons aujourd'hui parmi les péchés graves, voire mortels), publics ou secrets, étaient pareillement matière de la confession. Pour le IVe siècle, les textes le prouvent à l'évidence et en abondance. Dès le début du IIIe siècle, nous en avons la preuve dans le *De pænitentia* de Tertullien. Néanmoins il est bon d'observer que tous les docteurs ou Pères de l'Église ne s'entendirent pas dès l'origine sur la nature et le nombre des péchés qui devaient être considérés comme graves ou relativement graves. La liste qu'ils en auraient dressée, chacun à part ou même tous ensemble, ne serait sans doute pas superposable à celle que les théologiens et les casuistes ont composée depuis. Mais ils avaient tous le même principe pour juger de la gravité des péchés; tous (et cela est digne de remarque) en appelaient à l'Écriture pour déterminer les péchés mortels : tels par exemple Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Pacien, saint Basile, saint Grégoire de Nysse; tous, par conséquent, considéraient la confession des péchés mortels comme obligatoire de droit divin.

4° *Mode de la confession.* — 1. *Exomologèse, confession publique et confession secrète.* — Dans l'antiquité chrétienne, chez les Pères latins aussi bien que chez les Pères grecs, la confession s'appelle assez communément « exomologèse », ἐξομολόγησις, *exomologesis*. Mais ce mot a un triple sens, qu'il importe de bien déterminer pour ne pas tomber dans la confusion : il signifie tantôt *a*) la confession préparatoire à la pénitence, *b*) l'ensemble des exercices extérieurs auxquels était soumis le pénitent, tantôt enfin, *c*) l'aveu public de culpabilité, préparatoire à la réconciliation ou absolution.

Le premier sens se reconnaît dans ce texte de saint Cyprien : *Hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes*, EXOMOLOGESIM CONSCIENTIÆ FACIUNT, *animæ suæ pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exposcunt. De lapsis*, c. XXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 488. C'est aussi ce sens que Socrate avait en vue quand il raconte qu'une femme de qualité vint trouver à Constantinople le prêtre pénitencier pour lui faire *l'exomologèse* des péchés qu'elle avait commis depuis le baptême : προσῆλθε τῷ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβυτέρῳ, καὶ κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας, ἃς ἐπεπράχει μετὰ τὸ βάπτισμα. *H. E.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 616.

Tertullien décrit l'*exomologèse* dans le second sens. « Par l'exomologèse, dit-il, nous confessons nos fautes au Seigneur, non sans doute pour lui apprendre ce qu'il n'ignore pas, mais pour commencer notre satisfaction, faire pénitence et apaiser sa colère; par cette discipline de prosternements et d'humiliation, l'exomologèse attire la miséricorde d'en haut. Le pénitent doit exprimer, par son genre de vie, le repentir dont il fait profession, coucher sur le sol et la cendre, ne plus se laver, livrer son âme à la tristesse, compenser ses égarements à force d'austérités, vivre de pain et d'eau, unir au jeûne la prière et les larmes, mugir nuit et jour vers le Seigneur, se prosterner devant les prêtres, s'agenouiller devant les amis de Dieu, *caris Dei adgeniculari*, supplier tous les frères d'intercéder pour lui. Ainsi l'on affirme son repentir, ainsi l'on venge l'honneur de Dieu, ainsi le pécheur prononce contre lui-même au nom de Dieu irrité et, par des souffrances

temporelles, acquitte la dette d'éternels supplices. » Tel est l'ensemble des exercices pénitentiels « qui forment l'exomologèse ». *De pænitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1243-1244. Saint Cyprien employait le mot dans le même sens, quand il opposait « l'exomologèse » à « la confession » : *Apud inferos dum* CONFESSIO *non est, nec* EXOMOLOGESIS *illic fieri potest. Epist.*, LV, *ad Antonianum*, c. XXIX, *P. L.*, t. III, col. 794.

Les textes où l'*exomologesis* figure avec le troisième sens sont fréquents dans saint Cyprien. L'exomologèse suppose alors ordinairement la pénitence accomplie, la satisfaction achevée, et doit être suivie de l'absolution ou réconciliation. Le passage suivant de l'Épître IX, n. 2, est caractéristique : *Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores* PÆNITENTIAM JUSTO TEMPORE, *et secundum disciplinæ ordinem* AD EXOMOLOGESIM VENIANT, *et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant... nunc... ad communicationem admittuntur..., et nondum* PÆNITENTIA ACTA, *nondum* EXOMOLOGESI FACTA, *nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. P. L.*, t. IV, col. 251-252. Même sens dans la phrase suivante : *Illi...* ANTE ACTAM PÆNITENTIAM, ANTE EXOMOLOGESIM *gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in pænitentiam impositam*, etc. *Epist.*, X, n. 1, col. 254. Citons encore : *Nam, cum in minoribus delictis...* PÆNITENTIA AGATUR *justo tempore, et* EXOMOLOGESIS FIAT *inspecta vita ejus qui agit pænitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius ab episcopo et clero manus fuerit imposita*, etc. *Epist.*, XI, n. 2, col. 257. Ailleurs nous lisons : *Ante* EXPIATA DELICTA, ANTE EXOMOLOGESIM FACTAM CRIMINIS, *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis*, etc. *De lapsis*, c. XVI, col. 479. Cf. XII, n. 1 ; XIII, n. 2, col. 259, 261. Si nous avons accumulé tant de textes, c'est pour faire voir, à l'encontre de certains critiques, qu'ici l'exomologèse se distingue de la pénitence, c'est-à-dire de l'ensemble des exercices pénitentiels proprement dits.

2. *Mode de la confession préparatoire à la pénitence.* — La confession ou exomologèse qui précédait la mise en pénitence était-elle secrète ou publique?

Là où fonctionne un prêtre pénitencier, par exemple à Constantinople, la confession est sûrement secrète. A en croire Sozomène, le prêtre pénitencier fut établi pour remédier aux inconvénients de la confession publique, que les évêques trouvaient pénible et odieuse : φορτικὸν ὡς εἰκὸς ἐξ ἀρχῆς τοῖς ἱερεῦσιν ἔδοξεν ὡς ἐν θεάτρῳ ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει τῆς ἐκκλησίας τὰς ἁμαρτίας ἐξαγγέλλειν. *H. E.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460. De ce texte, il semblerait résulter que primitivement la confession était publique. Mais au moins un tel usage aurait été vite supprimé. La confession auriculaire était donc en vigueur conjointement avec le régime du prêtre pénitencier, et cet état de choses dura jusqu'à l'épiscopat de Nectaire (391). A plus forte raison, la confession secrète se prit-elle à refleurir sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome qui trouva, en montant sur le siège de Constantinople, la pénitence publique supprimée. Dans ses exhortations à la pénitence durant le carême, le grand orateur envisage la peine et la honte que les pécheurs éprouvent à confesser leurs fautes. Il leur fait observer qu'il n'y a pas lieu d'affronter la publicité : « Dieu ne vous demande pas, dit-il, de révéler vos fautes devant témoins au milieu d'un théâtre; il vous dit : avoue tes fautes à moi seul, privément, afin que je guérisse ta plaie et que je t'enlève ton fardeau : » ἐμοὶ τὸ ἁμάρτημα εἰπὲ μόνῳ κατ' ἰδίαν. *Homil.*, IV, *in Lazarum*, c. IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1012. Il s'agit là de fautes qui n'étaient sans doute pas considérées comme mortelles. Nous voulons montrer seulement par ce texte que saint Jean Chrysostome avait un grand respect des consciences. Quant aux péchés mortels, s'il disait à ceux qui en étaient coupables : « Venez à moi, fussiez-vous retombés mille fois, je vous absoudrai, » il est clair qu'il entendait pareillement garder le secret qui lui serait confié par la confession.

Ce secret, le syrien Aphraate (IVe siècle) en fait un devoir aux confesseurs : « Médecins, qui êtes les disciples de notre insigne médecin, si un malade rougit de vous montrer son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher, mais, lorsqu'il vous l'aura fait voir, n'allez pas la révéler. » *Demonst.*, VII, *De pænitentibus*, sect. IV, *Patrol. syriaca*, edit. Graffin, t. I, p. 318-319.

En Asie-Mineure, la même discrétion doit être observée sous le régime des divers stages pénitentiels. Celui que saint Grégoire de Nysse appelle « l'économe » de la pénitence entendait l'aveu des pécheurs, avant de régler leur pénitence. Or plusieurs textes font voir que cet aveu était secret. Dans le canon 34 de saint Basile, déjà cité, non seulement il est défendu de dénoncer le crime d'une femme adultère, que l'évêque *aurait connu par la confession* ou autrement, afin de sauver la coupable d'une condamnation à mort, mais encore il est ordonné que toute la pénitence infligée en raison d'une telle faute s'accomplisse dans la catégorie des assistants, afin d'éviter qu'on ne conclût de la pénitence à la faute. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas « d'un vol secret », que le coupable découvre à l'évêque par la confession et qui n'est pas soumis à la pénitence publique. Can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233. Tout cela prouve que la confession auriculaire faisait partie du régime pénitentiel de l'Asie-Mineure.

Il est de toute évidence que la confession recommandée par Clément d'Alexandrie, en divers endroits des *Stromata* et du *Quis dives salvetur*, doit être secrète. Origène pense de même. Parmi les sept moyens de pardon qu'énumère le grand docteur alexandrin, il faut remarquer « cette rude et laborieuse voie de la pénitence, dans laquelle le pécheur arrose sa couche de larmes, lorsque les larmes sont le pain de ses jours et de ses nuits, et qu'il n'a pas honte de révéler sa faute à l'évêque pour lui demander remède ». *In Lev.*, homil. II, c. IV, *P. G.*, t. XII, col. 418.

Tertullien voulait pareillement que le pécheur eût assez de confiance dans la conscience des évêques pour ne leur céler aucune faute, faisant remarquer que le sort des malades qui cachaient aux médecins leurs infirmités était la mort : *qui conscientiam medicorum vitant cum erubescentia sua pereunt.* Sans doute par la pénitence publique, la culpabilité des fidèles recevait quelque publicité. Mais la condition des pénitents ne devait pas être pire que celle des catéchumènes. Or, Tertullien nous apprend que la confession qui précédait le baptême était secrète : *Ingressuros baptismum ...orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum... Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. De baptismo*, c. XX, *P. L.*, t. I, col. 1222. Sur ce texte, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 332, note.

On trouve une allusion, très claire selon nous, à la confession secrète dans le passage du *De lapsis*, c. XXVIII, où saint Cyprien nous montre les fidèles délicats qui, « sans avoir commis l'idolâtrie autrement qu'en pensée, s'empressent de confesser tristement et simplement leur faute aux évêques de Dieu, font ainsi l'exomologèse de leur conscience, » etc. Du reste, la confession qui, dans le système de l'évêque de Carthage, précède la pénitence publique et l'exomologèse proprement dite (cf. les textes cités plus haut), ne saurait être qu'une confession secrète. Autrement, à quoi bon distinguer la confession de l'exomologèse?

Saint Augustin témoigne de la même discipline. « Je mets, dit-il, devant les yeux du coupable le jugement de Dieu, j'effraye sa conscience; je le pousse à la péni-

tence (publique) par la persuasion. On nous reproche, ajoute-t-il, d'épargner telle personne coupable d'adultère; on s'imagine que nous ne savons pas ce que nous savons; mais peut-être sais-je ce que vous savez, et si je ne la reprends pas publiquement, c'est que je veux la guérir et non l'accuser. » *Serm.*, LXXXII, c. VII, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511. Cf. *De fide et operibus*, c. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 228.

Augustin méritait ainsi la louange que Paulin adressait à saint Ambroise, lorsqu'il le félicite de ne rien révéler des fautes de ses pénitents, « donnant par là aux prêtres de l'avenir le bon exemple de se faire les intercesseurs des coupables auprès de Dieu, plutôt que leurs accusateurs auprès des hommes. » *Vita Ambrosii*, c. XXXIX.

Saint Léon affirme que la révélation des péchés secrets est « contraire à la règle apostolique ». « Il suffit, dit-il, d'indiquer aux évêques seuls par une confession secrète l'état de sa conscience : » *cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta. Epist. ad episcop. Campaniæ et Samnii*, etc., c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211. Et, à ne prendre son assertion que comme un témoignage purement historique, il faudrait encore en conclure que la confession secrète était en usage à Rome de temps immémorial.

La confession auriculaire était donc en usage en Italie, en Afrique, à Constantinople, en Asie-Mineure, bref dans les principales Églises de l'Orient et de l'Occident, autant qu'on le peut constater par les documents, au IVe et même au IIIe siècle. Sozomène est d'accord avec saint Léon le Grand pour affirmer que cette institution remonte aux origines. Nous ne possédons pas de texte positif qui nous permette de justifier leur assertion. Mais on ne saurait non plus apporter un document qui les contredise. Si la mention de la confession secrète, préparatoire à la pénitence, est extrêmement rare ou même fait défaut dans les textes primitifs, c'est qu'elle n'avait aux yeux des chrétiens de ce temps qu'une importance secondaire ; c'est que toute l'attention se portait alors sur les suites de cette confession, sur la pénitence proprement dite, sur le nombre des exercices laborieux et publics que Tertullien a décrits sous le nom d'exomologèse.

3. *Exomologèse ou confession publique.* — La pénitence, dans les premiers siècles de l'Église, comprenait non seulement une confession préliminaire, mais encore un aveu public de culpabilité qui consistait dans l'ensemble des exercices satisfactoires et dans l'exomologèse finale immédiatement suivie de la réconciliation. On peut se demander si cet aveu public et cette exomologèse finale impliquaient, comme la confession préliminaire, une révélation détaillée des péchés commis.

On ne voit pas que cette révélation ait été obligatoire. Sozomène déclare, nous l'avons vu, que l'office du prêtre pénitencier fut établi pour parer aux inconvénients de la confession publique. Le canon 34e de saint Basile, qui a trait à l'adultère secret, témoigne pareillement que les pénitents soumis en Asie-Mineure aux différents stages pénitentiels n'étaient pas tenus, loin de là, à révéler leurs fautes en public. Tertullien, si exigeant en matière d'exomologèse, ne demande nulle part que le pénitent mette les fidèles dans la confidence de ses péchés secrets. Les textes que nous avons cités de saint Cyprien et de saint Augustin donnent la même impression. En Italie, nous avons pour témoins de la discipline saint Ambroise et saint Léon le Grand. Saint Ambroise exhorte le pécheur à faire publiquement pénitence (ce qui comporte au moins un aveu général de culpabilité), dans l'assemblée des fidèles, dans l'église : *in ecclesia, De pænitentia*, l. II, c. X, mais il n'exige pas que les fautes soient révélées : *si quis crimina occulta habens.* Il rompt, nous dit son biographe, avec la coutume de publier les péchés des pénitents, « donnant ainsi aux prêtres de l'avenir le bon exemple. » *Vita Ambrosii*, c. XXXIX. La coutume dont parle Paulin avait pris une forme singulière dans certaines régions de l'Italie, notamment dans la Campanie. On y rédigeait par écrit la liste détaillée des péchés confessés, liste qu'on lisait ensuite publiquement dans l'assemblée chrétienne. Saint Léon proteste contre cet usage inconvenant et « contraire à la règle apostolique », faisant remarquer « qu'il suffit d'indiquer aux évêques seuls, *solis sacerdotibus*, par une confession secrète l'état de la conscience ». Sans doute, ajoute-t-il, « il convient de louer cette plénitude de foi qui, par crainte de Dieu, ne craint pas de rougir devant les hommes. Mais comme les péchés de tous ceux qui demandent la pénitence ne sont pas de nature à être publiés sans que les coupables en redoutent la publicité, il faut abandonner cette coutume regrettable, de peur que beaucoup ne s'éloignent des remèdes de la pénitence, soit par honte, soit par crainte de voir révéler à leurs ennemis des faits qui peuvent tomber sous le coup des lois. Du reste, cette simple confession suffit, que l'on fait à Dieu, puis à l'évêque, *sacerdoti*, lequel prie pour les péchés des pénitents. Enfin plusieurs seront amenés plus facilement à la pénitence, si la conscience du coupable qui se confesse n'est pas révélée aux oreilles du peuple. » *Epist. ad episcop. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211.

Tous ces textes témoignent qu'en principe l'aveu public des péchés, notamment des péchés secrets, dans l'exomologèse, n'était pas de précepte. Tout au plus pouvait-elle être de conseil. Quelques textes font allusion à cette pratique. Nous citerons d'abord Origène. On se rappelle qu'il donnait au pécheur le conseil suivant : *Si intellexerit et prævideril* (*medicus animæ tuæ*) *talem esse* LANGUOREM TUUM *qui in conventu totius ecclesiæ* EXPONI DEBEAT *et curari, ex quo fortassis et cæteri ædificari poterunt, et tu ipse forte sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est. In Ps.* XXXVII, homil. II, n. 6. Selon certains critiques, Origène recommanderait ici seulement la pénitence publique, mais il semble que le sens obvie du texte indique plutôt une confession publique. Ce n'est pas « le pécheur », mais « le péché » qui doit être « produit », *exponi*, publiquement. Cf. *Revue du clergé français*, 15 mai 1905, p. 642, note 2. Nous retrouvons une allusion du même genre dans le texte suivant : *Considera quam sint prophetæ candidi homines, non, sicut nos facimus, peccata propria occultantes, at palam non tantum sui ævi hominibus, sed cunctis generationibus* DICENTES SI QUID PECCARUNT. *Ego quidem* NON AUDEO CONFITERI HIC MEAS INIQUITALES CORAM PAUCIS, QUONIAM AUDIENTES ME CONDEMNATURI SUNT; *at Jeremias, cum aliquid deliquisset non erubescit, sed suum peccatum scriptis mandavit. In Jer.*, homil. XIX, n. 8, *P. G.*, t. XIII, col. 517. Certes, si le pécheur dont parle Origène suit l'exemple qu'il lui met sous les yeux, il confessera aussi *en public* les péchés qu'il a commis, fussent-ils secrets.

Il semble que les femmes coupables d'adultère secret qui sur les bords du Rhône firent ensuite publiquement pénitence, d'après le récit de saint Irénée, révélèrent leur faute à l'assemblée chrétienne. *Cont. hær.*, l. I, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508.

Ne pourrait-on pareillement entendre d'une confession publique ce que Socrate écrit des pénitents de Constantinople qui se reprochaient mutuellement leurs fautes : ἐλέγχειν ἀλλήλων τὰ ἁμαρτήματα. *H. E.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 620.

En tout cas, les abus de la confession publique dont parlent le biographe de saint Ambroise et saint Léon le Grand ont eu vraisemblablement pour point de départ l'usage d'une confession de certains péchés faite par les pénitents pendant leur exomologèse avec le consen-

tement ou d'après l'avis des confesseurs. Et saint Léon, qui stigmatise la conduite des évêques campaniens, se garde bien de condamner le principe même de la confession publique. Il estime qu'elle peut être louable en certains cas : *quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur*, etc. *Epist. ad episcop. Campaniæ.*

Ainsi la confession publique ne fut qu'exceptionnelle dans l'Église primitive, et là où elle est signalée comme obligatoire, des juges sévères mais compétents la condamnent comme abusive. La seule publicité que l'Église des premiers siècles ait exigée de ses enfants coupables de péchés graves est celle de leur pénitence, appelée communément « exomologèse ». Sur la nécessité de cette pénitence publique, même pour les péchés secrets, voir PÉNITENCE. Cf. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, collection *Science et religion.*

5° *Secret de la confession ou sigillum.* — La publicité de la pénitence soulève un problème délicat, celui du secret de la confession. Comment l'Église primitive l'a-t-elle résolu ? A cet égard, je ferai une observation générale : jamais les Pères des premiers siècles n'invoquent, au sujet de la confession, à plus forte raison au sujet de la pénitence, la loi du secret, même lorsqu'ils ont l'occasion de le faire. J'en donne comme exemples deux ou trois faits éclatants. Sozomène raconte que la fonction du prêtre pénitencier fut établie par égard pour les pécheurs qui trouvaient trop pénible l'obligation de « révéler leurs péchés en public, *tanquam in theatro*, en présence de toute l'Église assemblée ». *H. E.*, l. VII, c. XVI. C'était le cas, ce semble, de flétrir la confession publique comme incompatible avec la loi du secret, il n'y songe même pas. Le biographe de saint Ambroise n'y songe pas davantage, lorsqu'il loue son héros de ne parler qu'à Dieu seul des crimes de ses pénitents; il ajoute simplement : « Bel exemple qu'il laissait aux prêtres, d'être des intercesseurs devant Dieu plutôt que des accusateurs devant les hommes ! » *Vita Ambrosii*, c. XXXIX. Le silence de saint Léon n'est pas moins significatif. Le pape, on s'en souvient, blâme avec une extrême énergie la conduite des confesseurs campaniens qui révélaient publiquement les péchés des fidèles ; mais, pour faire voir la nécessité d'abolir cette « coutume », quelle raison invoque-t-il ? C'est qu'un tel abus détourne les pécheurs de la pénitence, *Epist. ad episcopos Campaniæ;* pas plus que Sozomène et Paulin il n'en appelle expressément à la loi du secret sacramentel.

Est-ce à dire que cette loi du secret de la confession ne remonte pas aux temps apostoliques ? Telle n'est pas notre pensée. Mais il semble qu'on ne la jugeait pas incompatible avec la publicité de la pénitence. Lorsque Tertullien exhortait, dans son traité *De pænitentia*, le fidèle, coupable de péchés secrets, à se constituer pénitent public, il eût été fort surpris de s'entendre dire : « Mais cet aveu public de culpabilité est une violation du secret sacramentel ! — N'êtes-vous pas en famille ? aurait-il répondu. Comment voulez-vous que votre aveu choque des frères qui sont aussi fragiles que vous et qui demain peut-être tomberont à leur tour, » *consortes casuum tuorum?* Cf. *De pænitentia*, c. X. « Demandez donc à l'Église de prier pour vous, disait pareillement saint Ambroise au pécheur coupable de péchés secrets, il n'y a rien en cela qui doive vous faire rougir, si ce n'est de ne pas avouer votre culpabilité, puisque nous sommes tous pécheurs. » *De pænitentia*, l. II, c. XVI. Évidemment ces Pères ne se doutaient pas que la pénitence publique fût une violation du secret de la confession.

6° *Réitération de la confession.* — Du IIe au Ve siècle, il paraît admis en principe par les docteurs de l'Église que la pénitence ou exomologèse ne peut être réitérée. Quiconque, après une première réconciliation ou absolution, retombe dans un péché « mortel », n'a plus à s'adresser à l'évêque, il n'obtient son pardon que par une pénitence privée qui se passe entre sa conscience et Dieu. Voir sur ce point Hermas, *Pastor*, mand. IV, 1, 11, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 476; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 993; Tertullien, *De pænitentia*, c. VII, IX, *P. L.*, t. I, col. 1241, 1243; Origène, *In Lev.*, homil. XV, c. II, *P. G.*, t. XII, col. 565; S. Ambroise, *De pænitentia*, l. II, c. X, *P. L.*, t. XVI, col. 520; S. Augustin, *Epist.*, CLIII, *ad Macedonium*, c. VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 656. Clément et Tertullien s'expriment comme si cette discipline dérivait de Dieu lui-même; mais ils ne citent aucun texte à l'appui de leur théorie ; ils s'inspirent de la pensée d'Hermas. Saint Ambroise dit : *Sicut unum baptisma, ita una pænitentia* ; la non-réitération de la pénitence est pour lui comme un axiome qu'il ne prouve pas, sinon en rapprochant la pénitence du baptême. Saint Augustin se contente de cette formule : *Caute salubriterque provisum est.* Cf. pour plus de détails, Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'Église primitive* (collection *Science et religion*), c. V, *Sort des relaps*, p. 34-44.

Cette théorie était-elle enseignée partout, en Syrie par exemple ? A considérer la discipline pénitentielle que signalent la *Didascalie des apôtres* et les *Constitutions apostoliques*, on serait porté à croire que des pénitences de deux ou trois semaines, dépourvues de tout l'appareil de l'exomologèse décrite par Tertullien, pouvaient être plusieurs fois répétées. En Occident même, les montanistes, notamment Tertullien, qui admettent la rémissibilité par l'évêque de certains péchés *leviora*, ne semblent pas limiter le nombre des rémissions ou absolutions, par conséquent le nombre des recours au confesseur.

Toutefois, nous n'avons aucun document qui atteste l'usage de la réitération de la pénitence durant les premiers siècles. On objecte à la vérité un texte de saint Irénée, indiquant que Cerdon aurait fait à Rome plusieurs fois l'exomologèse : πάλιν ἐξομολογούμενος. *Cont. hær.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. VII, col. 856. Mais il s'agit tout simplement ici d'une exomologèse (ou pénitence publique) interrompue et reprise. Le contexte prouve même, selon nous, que cette exomologèse n'a jamais été achevée. Qu'on en juge : Κέρδων... εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν (*latenter docens*), ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος ἐκ τῆς ἀδελφῶν συνοδίας.

Le plus ancien texte qui mentionne la réitération de la confession et de la rémission des péchés mortels vise saint Jean Chrysostome qui succéda à Nectaire sur le siège de Constantinople. L'historien Socrate qui le rapporte s'étonne de tant de condescendance. Un concile d'évêques ayant déclaré que la pénitence ne pouvait être accordée qu'une fois à ceux qui avaient péché après le baptême, Jean osa dire : « Quand on aurait fait mille fois pénitence, on peut venir solliciter encore son pardon. » Socrate ajoute que les amis du saint le reprirent de cette hardiesse et que Sisinnios, l'évêque novatien de Constantinople, écrivit tout un livre pour l'attaquer à ce sujet. *H. E.*, l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725. Les actes du concile *Ad quercum* notent pareillement que saint Jean Chrysostome fut accusé d'avoir dit à ses ouailles : « Si vous retombez dans le péché, faites de nouveau pénitence ; chaque fois que vous péchez, venez à moi, et je vous guérirai. » Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1145. Cette indulgence fut un des griefs pour lesquels le saint évêque fut condamné.

Un écrit africain attribué à Victor de Cartenna (milieu du Ve siècle) insinue pareillement que la discipline ancienne, maintenue encore par saint Augustin, va prendre

fin. L'auteur est d'avis que la pénitence peut et doit être réitérée; mais pour cela il faut que le coupable fasse aveu de sa faute et montre sa plaie à son médecin : *Opinor enim, nisi interpelletur medicus, non curatur ægrotus. De pænitentia*, c. II, *P. L.*, t. XVII, col. 974. Il s'agit bien d'une rechute et d'une réitération de la cure : *Sed ais mihi : Peccata peccatis adjeci et qui jam cadens erectus fueram iterum cecidi et conscientiæ meæ vulnus jam pene curatum peccati exulceratione recruduit. — Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est qui ante curavit : medicum non mutabis... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis. Ibid.*, c. XII, col. 985. Et, un peu plus loin, l'auteur ajoute : *Sed credo dubitas amissum non posse repeti vestimentum* (allusion à l'enfant prodigue à qui son père rendit ses vêtements), *aut ab eo qui nuper dederat, cum petieris, posse negari. Ibid.*, c. XIX, col. 993. Le confesseur médecin, évêque ou prêtre, n'est pas expressément nommé. Mais si l'on entend que la première réconciliation ou absolution a été administrée par le représentant de l'Église, comme c'était le cas ordinaire en Afrique au Ve siècle, il faut bien que le « médecin » de l'âme auquel le pécheur s'adresse de nouveau, *medicum non mutabis*, soit un évêque ou un prêtre.

Cette discipline nouvelle avait pénétré jusqu'en Espagne, patrie du rigorisme, dès le VIe siècle. Les Pères du concile de Tolède de 589 se scandalisent de ce qu'en certaines églises le régime pénitentiel se soit énervé à ce point que les pécheurs recourent à la pénitence chaque fois qu'ils ont péché et trouvent des prêtres pour les réconcilier chaque fois : *Ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent.* Can. 11, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 995. Un tel scandale ne peut durer. Le concile proteste contre cette audace détestable, *execrabilis præsumptio*, et contre cet usage irrégulier, *non secundum canonem*, et décide qu'il faut en revenir à la sévérité des antiques canons : *secundum priorum canonum severitatem.* Mais c'en est fait de ces rigueurs surannées, la réitération de la confession et de la pénitence sacramentelles forment un adoucissement appelé à se répandre peu à peu dans toute l'Église.

IIe PÉRIODE (IVe-XIIIe SIÈCLE). — Nous étudierons successivement la discipline de l'Église grecque et celle de l'Église latine.

I. DISCIPLINE DE L'ÉGLISE GRECQUE. — 1° *Le confesseur.* — L'évêque est toujours théoriquement le principal directeur des âmes et le confesseur par excellence. Un célèbre canoniste et théologien grec, Balsamon (XIIe siècle), veut expliquer pourquoi ce ministère est proprement l'office de l'épiscopat et il en donne cette singulière raison que l'imposition des mains qui fait les évêques leur remet les péchés qu'ils ont commis avant l'ordination. « Voilà pourquoi, dit-il, les évêques ont le pouvoir de remettre les péchés, » pendant que les autres membres du clergé ne le possèdent pas : ἡ μὲν χειροτονία τῶν ἀρχιερέων ἀπαλείφουσι τὰ πρὸ τῆς χειροτονίας ἁμαρτήματα, οἷα ἂν ὦσι· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν οἱ ἐπίσκοποι ἀφιέναι ἁμαρτήματα. Il a soin d'ajouter, du reste, que les simples prêtres peuvent, moyennant une délégation épiscopale, exercer le même pouvoir. Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1852-1859, 6 in-8°, t. III, p. 45.

Que les simples prêtres aient été chargés du soin d'entendre les confessions, c'est ce que nous avons déjà vu attesté par les *Canons apostoliques*, can. 52. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 40. Justinien fait allusion à ce droit dans sa *Novelle* CXXXIII, c. 11, où il a la prétention de réglementer la façon dont les confesseurs appliqueront les canons : πᾶσι δὲ τοῖς ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις ἀπαγορεύομεν ἀφορίζειν τινὰ τῆς ἁγίας κοινωνίας, κτλ. Dans le *Syntagma*, ou recueil de canons, qui fut dressé au VIIe siècle, peu avant le concile *in Trullo*, figurent les canons 6 et 42 du concile carthaginois de 419, d'après lesquels un simple prêtre peut remplacer l'évêque dans l'administration de la pénitence. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. II, p. 308-310. Cf. *P. G.*, t. C, col. 1061-1064. Aussi le concile *in Trullo* (692) a-t-il en vue les prêtres aussi bien que les évêques, quand il donne aux confesseurs le conseil suivant : « Ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier se comporteront en médecins attentifs à trouver le remède particulier que réclame chaque pénitent et chaque faute du pénitent. » Can. ult., Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 987; *Syntagma*, t. II, p. 549. Balsamon, dans son commentaire sur le 52e canon apostolique, revendique pareillement pour tous les prêtres le droit d'entendre les confessions : μὴ μόνοις μοναχοῖς ἱερεῦσιν ἐνδοθῆναι τὴν τῶν ἁμαρτημάτων καταλλαγήν· ἀλλὰ καθολικῶς πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. II, p. 69. Toutefois il suppose toujours que les simples prêtres reçoivent pour ce ministère une délégation de l'évêque, ἐνταλτήριον. Les canons carthaginois que nous avons cités lui servent à établir ce point. *Syntagma*, t. II, p. 68 ; t. III, p. 311. Aussi bien, le prêtre n'a pas, en vertu de son ordination, le pouvoir de remettre les péchés, parce que l'imposition des mains ne lui a remis que ses fautes légères : ἡ δὲ χειροτονία τῶν ἱερέων μικρὰ ἁμαρτήματα ἀπαλείφει, ὅθεν οὐδὲ ἀφιέναι ἁμαρτίας οἱ ἱερεῖς δύνανται. *Syntagma*, t. III, p. 45. Explication bizarre, sans doute, mais qui sert à prouver le besoin qu'a le simple prêtre d'obtenir une délégation épiscopale pour exercer le ministère pénitentiel.

Les Grecs exigent des confesseurs, outre le pouvoir d'ordre, des qualités spéciales de clairvoyance et de sainteté. Les confesseurs doivent être des directeurs d'âmes, des πνευματικοὶ πατέρες. C'est de l'Orient que nous est venue la qualification, aujourd'hui si répandue, de « pères spirituels ». Si Anastase le Sinaïte (VIIe siècle), dans son homélie *De sacra synaxi*, recommande aux fidèles de se confesser aux prêtres, ou plutôt « à Dieu par le moyen des prêtres », ἐξομολογῆσαι τῷ Θεῷ διὰ τῶν ἱερέων, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 833, ailleurs il déclare qu'il est bon et utile de se confesser aux « hommes spirituels » qui ont l'expérience des âmes, *ibid.*, col. 369, et qu'il faut « trouver un homme spirituel, expérimenté, capable de nous guérir..., pour nous confesser à lui comme à Dieu et non comme à un homme », ἐὰν εὕρῃς ἄνδρα πνευματικὸν, ἔμπειρον, δυνάμενον σε ἰατρεῦσαι... ἐξομολόγησαι αὐτῷ ὡς τῷ Κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώπῳ. *Ibid.*, col. 372. Au XIe siècle, le cartophylax Pierre, traitant la même question, la résolvait dans les mêmes termes qu'Anastase. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. V, p. 372. Enfin le cartophylax Nicéphore faisait pareillement remarquer au XIIIe siècle que, pour guérir les maladies, il ne suffisait pas d'avoir le nom de médecin, il fallait encore en avoir la science : *Equidem in adversa corporis valetudine illum inquirimus dicimusque medicum qui tam re ipsa quam verbis male habentem curare queat. Itaque non respiciemus in hunc vel illum qui præter medici nomen nihil habet medici..., porro si quis expertus fuerit et frugi et cum hoc sacerdotio fungatur, ad illum imprimis accedendum. Epist. ad Theodor., P. G.*, t. C, col. 1067. Depuis Clément d'Alexandrie et Origène, ces sentiments et ce langage sont de tradition en Orient.

Il importait d'en faire ici la remarque, pour comprendre le rôle que jouèrent les moines grecs dans le ministère de la confession.

La confession est, comme chacun sait, l'une des principales obligations des moines d'après la Règle de saint Basile. Mais « il faut observer, dit celui-ci, dans la confession des péchés, la même règle que celle que l'on suit pour les maladies du corps. De même que l'on ne découvre pas les maladies de son corps à tout le monde, mais seulement à ceux qui sont capables de les guérir, ainsi la confession des péchés (relativement

graves» ne doit se faire qu'à ceux qui peuvent y apporter remède ». *Reg. brevius tractatæ*, interrogat. 229, *P. G.*, t. XXXI, col. 1236. Mais quels doivent être ces confesseurs attitrés dans le cloître? C'est la question que se pose saint Basile : Ὁ θέλων ἐξομολογήσασθαι τὰ ἁμαρτήματα ἑαυτοῦ, εἰ πᾶσιν ἐξομολογεῖσθαι ὀφείλει, καὶ τοῖς τυχοῦσιν, ἢ τισιν, et il répond : « Il faut se confesser à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu : » ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα. *Ibid.*, interrog. 288, col. 1284. Cf. *Epist.*, *canon.*, CXXVII, can. 74. Il y a lieu de croire qu'il entendait par là les moines élevés à la dignité du sacerdoce, car, s'il ajoute que, dans l'antiquité, les pécheurs avaient coutume de s'adresser aux saints et notamment à saint Jean-Baptiste, il fait observer que, d'après les Actes, XIX, 18, ils s'adressaient aux apôtres, de qui ils recevaient tous le baptême. Interrogat. 228, col. 1285-1286. Ailleurs, il revient sur ce sujet : « Comme Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive, si le pénitent, dit-il, a la componction du cœur, et se soumet aux avis du confesseur qui le semonce, Dieu très clément lui accordera le pardon de tout péché pour lequel ils solliciteront tous deux sa miséricorde. Mais si celui qui est gourmandé ne se joint pas de cœur à celui qui gourmande, le pardon n'est pas accordé; il se forme plutôt alors un lien, selon les paroles suivantes : « Ce que « vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. » *Ibid.*, interrogat. 261, col. 1260. Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans ce pouvoir de lier et de délier que le saint attribue aux moines confesseurs, la prérogative réservée par le Seigneur aux apôtres et à leurs successeurs revêtus de la dignité sacerdotale. Cf. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. XXVI, p. 470, note 2.

Les moines grecs ne se confinèrent pas pour toujours et totalement dans le cloître. Pendant la querelle des iconoclastes (VIIIe et IXe siècles), on les vit se mêler au peuple, qui ne demandait pas mieux que d'écouter leurs oracles et de suivre leurs inspirations. L'étrangeté de leur costume et de leur vie, le vœu qu'ils faisaient de virginité, leur pratique de l'ascèse, bref toutes les vertus qu'ils possédaient réellement ou qu'on leur attribuait de confiance exerçaient sur les foules un ascendant considérable. Ils en profitèrent pour étendre leur influence morale dans le domaine de la discipline pénitentielle. C'est vers ce temps (sous Constantin Copronyme, † 775), nous dit un écrivain du XIIe siècle, Jean d'Antioche, que le Christ conféra spécialement aux moines le droit d'entendre les confessions et le pouvoir de remettre les péchés des fidèles : ἔκτοτε οὖν καὶ μέχρι τῆς δεῦρο τετρακοσίων ἤδη χρόνων καρωχηκότων τοσουτων ὑπὸ πάντων τῶν πιστῶν ἐξεθειάζετο καὶ ἐτιμᾶτο τὸ τάγμα τῶν μοναχῶν ὡς καὶ τὰς ἐξομολογήσεις καὶ ἐξαγγελίας τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τὰς ἐπ' αὐτοῖς ἐπιτιμίας καὶ ἀφεσίμους λύσεις εἰς τοὺς μοναχοὺς μετατεθῆναι. *De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis, P. G.*, t. CXXII, col. 1128.

On n'apercevait guère, en effet, sauf dans le cloître, les moines confesseurs avant l'époque de l'iconoclasme. Le patriarche Nicéphore, connu encore sous le nom de Nicéphore le Confesseur (806-815), semble signaler leur ministère extérieur comme une nouveauté. On s'adressa à lui, nous dit-on, pour savoir si les moines prêtres avaient le pouvoir d'imposer des pénitences, et sa réponse fut affirmative. Interrogat. 16, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 431. Bientôt on vit de grands personnages, voire des empereurs, par exemple Léon le Sage et Michel IV, prendre pour confesseurs des moines. Cf. *Syntagma*, t. V, p. 4; Sathas, *Bibliotheca medii ævi*, t. VI, p. 56, 66, 67; Meyer, *Die Haupturkunden für Geschichte des Athosklöstes*, Leipzig, 1874, p. 23.

Et tel fut le succès des moines-confesseurs, qu'ils finirent par supplanter presque complètement les prêtres séculiers dans le service de la pénitence. Au cours de son sermon *De pœnitentia*, Jean le Jeûneur, qu'on a confondu longtemps avec le patriarche de ce nom (582-595), mais qui est vraisemblablement un moine du XIe siècle, ainsi qu'a essayé de le démontrer M. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 289-298, dit nettement comme une chose qui va de soi, que « Notre-Seigneur Jésus-Christ a envoyé les prophètes, les apôtres, les évêques et les prêtres pour l'enseignement de la doctrine spirituelle, et les moines pour recevoir les confessions des pécheurs » : Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστος... ἐξαπέστειλε προφήτας, ἀποστόλους, ἱεράρχας, ἱερεῖς, διδασκάλους εἰς διδασκαλίας πνευματικάς· μοναχοὺς δὲ πάλιν τὸ παραινεῖν ἐπὶ τὸ ἐξομολογεῖσθαι εἰς αὐτοὺς μετὰ μετανοίας, κτλ. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1920.

C'est aussi, nous l'avons vu plus haut, le sentiment de Jean d'Antioche, au commencement du siècle suivant. *P. G.*, t. CXXXII, col. 1128. Cette opinion était si répandue au XIIe siècle que Balsamon sentit la nécessité de réagir contre elle et de prouver que tous les prêtres avaient, aussi bien que les moines revêtus du caractère sacerdotal, le droit d'entendre les confessions : μὴ μόνοις μοναχοῖς ἱερεῦσιν ἐνδοθῆναι τὴν τῶν ἁμαρτημάτων καταλλαγήν, ἀλλὰ καθολικῶς πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. II, p. 69. Il serait injuste, dit-il ailleurs, à propos du 6e canon de Carthage, que les moines prêtres seuls et non tous les prêtres reçussent les confessions des fidèles : τὸ δὲ μὴ δέχεσθαι λογισμοὺς ἀνθρώπων πάντας τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ μόνους τοὺς μοναχοὺς ἱερεῖς, ἄδικόν ἐστι, κτλ. *Ibid.*, t. III, p. 311.

Vaine protestation; les moines continuèrent de remplir, au détriment des prêtres séculiers, les fonctions de confesseurs. Au commencement du XIIIe siècle, l'empereur latin de Constantinople, Baudouin, se plaignait au pape Innocent III, que le pouvoir de lier et de délier fût, chez les Grecs, exclusivement dévolu aux moines : *Monachi penes quos, sacerdotibus spretis, tota ligandi atque solvendi consistebat auctoritas.* *P. L.*, t. CCXV, col. 452. Et quelques années plus tard le cartophylax Nicéphore, cherchant l'explication de cette mesure anormale, ne la trouvait que dans la paresse des évêques orientaux : *Ignoro autem quid factum sit..., quamvis existimem pontifices negotii tædio frequentique multitudinis turbulentia defatigatos id operæ* (ministère de la confession) *ad monachos transmisisse. Epist. ad Theodor., P. G.*, t. C, col. 1066-1067.

L'explication vraie se trouve peut-être ailleurs. Le prêtre séculier était insensiblement tombé dans une entière déconsidération; on l'appelait dédaigneusement, par un accouplement de mots que la langue française ne tolérerait pas, un « prêtre laïque », ἱερεὺς λαϊκός. Comme il était régulièrement marié, on lui dénia le droit d'être « père spirituel » : ἱερεὺς λαϊκὸς ὁ ἔχων γυναῖκα οὔτε πνευματικὸς δύναται εἶναι, οὔτε, κτλ. Canon 156, dans les canons attribués à Nicéphore par Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 1864, t. II, p. 341. Le ministère de la confession fut réservé aux prêtres-moines, aux ἱερομόναχοι. Cf. les formulaires cités dans Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. V, p. 573. Le clergé grec (c'est une remarque de M. Karl Holl) avait commis une faute au concile de Nicée, en refusant de s'astreindre au célibat. Sur ce débat conciliaire concernant le célibat des prêtres, cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 94 sq. Tout le prestige qui s'attache à la pratique de la chasteté perpétuelle passa de la sorte aux moines et aux cénobites. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 311. Les moines devinrent nécessairement les πνευματικοί par excellence, et par suite des « pères spirituels », c'est-à-dire des directeurs d'âmes et des confesseurs recherchés.

« L'habit de moine, » le σχῆμα μοναχοῦ, l'ἅγιον σχῆμα, conférait à ceux qui le revêtaient une espèce de sainteté qui, selon quelques-uns, pouvait équivaloir au pouvoir sacerdotal. Sur la puissance de ce saint habit, voir Michaël Glykas, *Epist.*, XXV, *P. G.*, t. CLVIII, col. 937 sq.; cf. K. Holl, *op. cit.*, p. 208, 321. De là vint qu'on s'adressa parfois aux moines non prêtres, aussi bien qu'aux ἱερομόναχοι, pour la confession sacramentelle.

Certains critiques font remonter cet abus à saint Basile et à sa Règle. Nous avons vu plus haut que Basile recommandait aux religieux coupables de quelque faute grave de s'adresser à des directeurs spéciaux, « à ceux qui avaient la dispensation des mystères de Dieu. » Ces dispensateurs « qui ont le pouvoir de lier et de délier », *Regulæ brevius tractatæ*, interrogat. 261, col. 1260, sont, d'après nous, revêtus du caractère sacerdotal. M. Holl, au contraire, estime qu'il s'agit simplement du supérieur, προεστώς, ou de ceux qui, en son absence et avec son approbation, étaient chargés de « distribuer la nourriture spirituelle » aux cénobites et de « dispenser la doctrine avec discernement », comme l'indique l'interrogat. 45 des *Regulæ brevius tractatæ*, col. 1032-1033. Il rapproche les mots : οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει (qui sont d'ailleurs empruntés au Ps. CXI, 5), des expressions semblables que saint Grégoire de Nysse emploie au début de son *Épître canonique*, pour montrer la difficulté d'adresser aux pécheurs pénitents des paroles judicieuses et justes : ἔστι δὲ οὐ μικρὸν ἔργον τὸ τοὺς περὶ τούτων (sc. τῶν μετανοούντων) λόγους οἰκονομῆσαι ἐν τῇ ὀρθῇ τε καὶ δεδοκιμασμένῃ κρίσει κατὰ τὸ παράγγελμα τοῦ προφήτου τὸ κελεῦον δεῖν οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει. *Epist. canon.*, can. 1, *P. G.*, t. XLV, col. 221. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 264-265, et note. Mais ce rapprochement irait plutôt à prouver que les dispensateurs de la parole sont revêtus du caractère sacerdotal, car, dans le système de saint Grégoire de Nysse, « l'économe de la pénitence » n'est autre que celui qui a la charge de gouverner l'Église, c'est-à-dire l'évêque. *Epist. can.*, can. 5, 7, col. 231, 236. Pris en lui-même, le texte de saint Basile allégué par M. Holl n'est nullement démonstratif. Si dans l'interrogat. 45 les dispensateurs de la doctrine sont le supérieur et quelques subordonnés de son choix, il ne s'ensuit pas que les confesseurs indiqués dans les interrogat. 261 et 288 soient nécessairement les mêmes personnages. D'ailleurs, il suffisait que les premiers fussent prêtres, pour que toute difficulté fût levée; ils auraient cumulé ainsi indistinctement les fonctions de directeurs de conscience et de confesseurs munis du pouvoir d'absoudre.

Ce qui reste vrai, c'est que la distinction entre ces divers offices n'est pas clairement exprimée dans les ouvrages ascétiques de saint Basile, et qu'avec le temps la confusion des deux fonctions a dû se produire. La même équivoque se retrouve dans les écrits d'Anastase le Sinaïte. On peut toujours se demander si les πνευματικοὶ ἄνδρες auxquels il renvoie les pécheurs sont nécessairement des prêtres. Il les appelle les « disciples du Christ », les « thérapeutes de Dieu », les « économes du salut », mais il ne dit nulle part qu'ils doivent avoir reçu le pouvoir d'ordre. *Quæstiones et responsa, P. G.*, t. LXXXIX, col. 369, 372, 373.

En pratique, les fidèles arrivèrent aisément à se persuader que les moines, par le seul fait qu'ils pratiquaient l'ascèse, étaient des πνευματικοί et possédaient le pouvoir de remettre les péchés. Théodoret raconte qu'un Ismaélite alla trouver saint Siméon Stylite pour se confesser d'avoir, malgré son vœu, voulu manger de la chair et pour obtenir le pardon de sa faute « par les prières toutes puissantes du saint » : ὡς ἂν ταῖς παντοδυνάμοις αὐτοῦ εὐχαῖς τῶν δεσμῶν αὐτὸν τῆς ἁμαρτίας ἐκλύσειε. *Hist. relig.*, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1477.

Nous lisons dans Jean Moschus qu'un moine, recevant la confession d'un étranger, lui fait détailler ses fautes afin de pouvoir lui donner une pénitence appropriée, τὰ ἐπιτίμια selon le langage canonique : Εἰ θέλεις ἰατρείας τυχεῖν, εἰπέ μοι εἰς ἀλήθειαν τὰς πράξεις σου, ὅπως κἀγὼ ταύταις ἁρμόζοντα προσάγω τὰ ἐπιτίμια. *Pratum spirituale*, c. LXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2933. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, la fornication ne se traite pas comme l'homicide, et ainsi des autres péchés : Ἄλλως γὰρ θεραπεύεται ὁ πόρνος καὶ ἑτέρως ὁ φονεὺς καὶ ἄλλως ὁ φαρμακὸς καὶ ἕτερον τὸ τοῦ πλεονέκτου βοήθημα. La vie de Paul le Jeune fournit des exemples du même genre. Nombre de personnes, πολλοὶ, s'adressaient au saint moine qui avait la réputation d'être un excellent médecin des âmes; il avait d'ailleurs la plénitude des « charismes » et possédait notamment le pouvoir « de lier et délier » : μετὰ γὰρ τῶν ἄλλων ὧν ἐμπλέως ὑπῆρχε χαρισμάτων ὁ μέγας, οὐδὲ ἀποστολικῶν ἐτέλει χαρίτων καὶ τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν ἄμοιρος. *Vita Pauli Junioris*, c. XXXII, dans *Analecta bollandiana*, t. XI, p. 142, cf. p. 66.

Le fait suivant témoigne que parfois les pécheurs ne s'enquéraient guère de savoir si le moine auquel ils s'adressaient était prêtre ou non. Au synode de 869 (IXe session), le protospathaire Théodore comparut devant les légats du pape pour répondre à une accusation portée contre lui. Nous transcrivons le dialogue qui s'établit entre le coupable et ses juges : « Vous êtes-vous confessé et avez-vous reçu une pénitence pour votre péché? » Théodore répondit : « Oui. » Les très saints légats (*vicarii*) dirent : « A qui vous êtes-vous confessé et de qui avez-vous reçu votre pénitence, *epitimium?* » Théodore dit : « Celui qui m'a donné une pénitence est mort. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent : « Comment s'appelait-il? » Théodore dit : « Je ne sais pas, je sais seulement qu'il était cartophylax, qu'il avait la tonsure et qu'il a passé quarante ans sur une colonne. » Les très saints légats dirent : « Était-il prêtre? » Théodore dit : « *Je ne sais pas; il était abbé, et j'avais foi en cet homme, et je me suis confessé à lui.* » Les très saints légats dirent : « Et avez-vous fait votre pénitence? » Théodore dit : « Grâces à Dieu, je l'ai faite, parce que je suis chrétien. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent : « L'avez-vous achevée ou non? » Théodore dit : « Me voici, je l'achève, *ecce homo, compleo ea.* » Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 150-151. Ce dialogue n'a-t-il pas son éloquence?

Il serait aisé de glaner dans l'histoire du monachisme grec d'autres faits non moins significatifs. Cf. Karl Holl, *op. cit.*, p. 312-323. Mais il importe davantage de montrer que cette pratique correspondait à un droit ou prétendu droit que s'arrogeaient les moines. Un historien moderne fait observer, pour la période qui nous occupe, « que certains milieux monastiques peu éclairés n'attachaient pas toujours une suffisante importance au pouvoir d'ordre... En ce qui regarde la pénitence, ajoute-t-il, ils prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés constitue moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de la sainteté. » Et l'auteur justifie sa remarque par l'autorité de Barsanuphe. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 96; Barsanuphe, Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, édit. posthume de Nicomède l'hagiorite, Venise, 1816, p. 72, 113, 307, cf. p. 7 de la préface.

La responsabilité de cette théorie remonterait beaucoup plus haut. Le patriarche Nicéphore (si les canons qu'on lui attribue sont bien de lui) se pose nettement la question de savoir si un moine dépourvu du caractère sacerdotal peut exercer le ministère pénitentiel, et il répond par l'affirmative : εἰ δεῖ καὶ τὸν μὴ ἔχοντα ἱερωσύνην διδόναι κατὰ ἀπορίαν πρεσβυτέρου καὶ πίστιν προσιόντος, οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος καὶ τὸν ἁπλῶς μοναχὸν

ἐπιτίμιον διδόναι. Interrogat. 16, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 431.

Nicéphore met encore quelques conditions à l'autorisation qu'il accorde. D'autres seront moins réservés. Siméon, le nouveau théologien, se demande si les moines non prêtres ont le droit d'entendre les confessions, ou si vraiment les prêtres seuls peuvent exercer le pouvoir de lier et de délier : εἰ ἄρα ἐνδέχεται εἰς μονάζοντάς τινας ἐξαγγέλλειν τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντας..., ἐπειδὴ ἀκούομεν τὴν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἐξουσίαν τοῖς ἱερεῦσι δίδοσθαι μόνοις. Sa réponse est dénuée d'artifice et d'équivoque. Il prétend établir que le droit de confesser et d'absoudre, qui a appartenu d'abord uniquement aux évêques et aux prêtres, est maintenant dévolu aux moines. Prêtres ou non prêtres, pourvu qu'ils soient vraiment pieux, tous les moines jouissent de la même prérogative. « Que nous puissions, écrit-il, confesser nos péchés à un moine qui n'a pas reçu le sacerdoce, c'est ce que vous trouverez avoir été toujours pratiqué depuis que le vêtement et l'habit de la pénitence ont été donnés par Dieu à son héritage et qu'il existe des moines, ainsi que les Pères inspirés de Dieu en témoignent dans leurs écrits. Étudiez-les et vous trouverez exact ce que je vous dis. Avant les moines, les évêques seuls ont reçu par succession, comme leur venant des divins apôtres, le pouvoir de lier et de délier, mais avec le temps, les évêques n'usant plus ou usant mal (de leur pouvoir), cette redoutable fonction... fut transférée au peuple élu de Dieu, je veux dire aux moines, sans qu'elle fût ôtée pour cela aux prêtres et aux évêques. » Holl, *op. cit.*, p. 119-120. Telle est la thèse soutenue dans le Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως, attribué à tort à saint Jean Damascène et dont M. Karl Holl paraît avoir indiqué heureusement l'âge et l'auteur, *op. cit.*, p. 132-136. Siméon, le nouveau théologien, était higoumène en 995 et mourut vers 1040. *Ibid.*, p. 25. M. Holl a donné une édition critique de son Λόγος, *op. cit.*, p. 110-127.

Les moines confesseurs non prêtres furent vraisemblablement assez répandus du Xe au XIIe siècle. On les rencontre à Alexandrie aussi bien qu'à Constantinople et à Antioche. Mais l'Église officielle réagit enfin avec vigueur contre leur empiètement. Marc d'Alexandrie demande à Balsamon s'ils ont vraiment, comme les prêtres, le droit d'entendre les confessions : ἔξεστιν ἀνιέρῳ μοναχῷ ἢ καὶ ἱερωμένῳ ἐξαγορείαν ἀνθρώπων δέχεσθαι οἰκειοθελῶς; Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 464. Balsamon pose en thèse que le ministère pénitentiel appartient plus particulièrement à l'évêque et que les prêtres, voire les moines prêtres, qui le remplissent sans une délégation épiscopale, commettent un abus, à plus forte raison les moines qui ne sont pas prêtres : Σημείωσαι ὅτι οἱ χωρὶς ἐπιτροπῆς ἐπισκοπικῆς δεχόμενοι λογισμοὺς ἀνθρώπων ἱερωμένοι μοναχοὶ κακῶς ποιοῦσι, πολλῷ δὲ πλέον οἱ ἀνίεροι. Explication du 6e canon du concile de Carthage, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. III, p. 311 ; cf. t. II, p. 69. Il ajoute que les non prêtres n'ont pas le droit de confesser, même avec une délégation épiscopale, et que si le supérieur d'un monastère est chargé d'entendre les confessions, c'est qu'il est censé être prêtre. *Ibid.*, t. III, p. 311.

Plus tard, Siméon de Thessalonique reprendra la même doctrine et déclarera que le pouvoir de lier et de délier est proprement une prérogative épiscopale, et qu'un simple prêtre ne peut l'exercer si ce n'est en vertu d'une délégation spéciale. *Responsa ad Gabr. Pentap.*, q. XIII, *P. G.*, t. CLV, col. 861, 864. Il répétera, en outre, que pour exercer l'office de confesseur, aussi bien que pour célébrer les mystères, il faut être prêtre. Un moine qui n'est pas revêtu du caractère sacerdotal ne peut entendre les confessions que dans le cas de nécessité, et encore devra-t-il faire observer qu'il n'est pas proprement un confesseur, un πνευματικός, et que, par conséquent, son pénitent n'est pas dispensé de s'adresser à un vrai « père spirituel », πατρὶ πνευματικῷ. *Ibid.*, p. 864. C'est là un langage que n'auraient pas désavoué les docteurs catholiques au moyen âge.

2° *Fréquence et périodicité de la confession.* — L'intervention des moines dans le ministère de la pénitence devait rendre peu à peu plus fréquente la pratique de la confession.

Outre la confession journalière devant les frères, sorte de coulpe pour les menues fautes, les religieux devaient s'accuser de leurs fautes plus graves à celui qu'ils avaient choisi pour directeur et père spirituel. Déjà saint Pachôme avait recommandé la confession comme moyen d'ascèse, si l'on en croit son biographe : Καὶ οὐδεὶς ἀδελφῶν ἐφείδετο ἐξομολογήσασθαι κατ' ἰδίαν αὐτῷ τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, ἕκαστος ὡς πολεμεῖ τὸν ἐχθρόν. *Acta sanctorum*, t. III maii, appendix, p. 40. Mais saint Basile fit de cette discipline une loi de la vie cénobitique. *Regulæ brevius tractatæ*, interrogat. 229, *P. G.*, t. XXXI, col. 1236 ; cf. interrogat. 288, col. 1284, et passim. C'est une remarque de M. Karl Holl, *op. cit.*, p. 262-263.

Cet usage monastique ne pénétra pas chez les séculiers avant l'époque où les moines confesseurs sortirent du cloître pour se mêler au peuple. Jusque-là, la périodicité de la confession des fidèles ne se laisse pas aisément constater.

On a prétendu que la confession préparatoire à la communion pascale était devenue obligatoire pour les fidèles dès le IVe siècle ou au moins avant le VIe siècle, époque à laquelle les Églises dissidentes, telles que les jacobites, formaient déjà des communautés séparées.

Les jacobites, en effet, connaissent un précepte de la confession : « Il n'est permis à personne, disent-ils, de recevoir le corps du Christ le jeudi-saint, s'il ne s'est confessé. » Can. 50, Denzinger, *Ritus orientalium in administrandis sacramentis*, 1863-1864, t. I, p. 485. Leurs canons vont même plus loin ; ils frappent de la peine d'exclusion des sacrements ceux qui ne font pas deux confessions par an : *Qui non confitetur peccata sua bis in anno prohibebitur a sacramentis, donec confiteatur juxta ordinem christianis observatum.* Can. 87, *ibid.*, p. 500.

De ces usages, certains critiques ont conclu que la confession antépascale existait dans l'Église grecque en général avant la sécession des jacobites. Mais c'est là une induction hasardée, qu'aucun document ne justifie. Les jacobites ont pu créer des lois ecclésiastiques, à leur corps défendant, après leur séparation. Et tout porte à croire que les canons qui regardent la confession antépascale et la double confession annuelle sont une création de ce genre.

En Perse, où abondent les jacobites, on n'aperçoit une discipline pénitentielle pour les péchés secrets que sous le patriarche Isoyahb Ier (582-595). Dans son canon 6e, adressé à Jean, évêque de Daraï, le patriarche traite longuement « de celui qui a péché secrètement et se repent en secret, mais craint de se dévoiler... Si le pécheur, dit-il, craint de manifester ses souillures, parce qu'on ne trouve pas partout des prêtres justes et prudents, que ce pécheur prenne la peine d'aller là où sont des prêtres prudents et miséricordieux ». Il ajoute d'ailleurs qu'on peut obtenir le pardon de Dieu sans l'intermédiaire des prêtres, et le prouve par un exemple. *Synodicon orientale*, édit. Chabot, p. 433, dans *Notices et manuscrits*, t. XXXVIII. Cf. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse*, Paris, 1904, p. 340-342. Une telle théorie est incompatible avec la discipline connue, évidemment plus tardive, des jacobites.

L'impression que donnent les documents, au IVe et au Ve siècle, est celle-ci : les pécheurs doivent se préparer à la Pâque par la pénitence ; parmi les exercices pénitentiels la confession est parfois conseillée ; quelques

auteurs la considèrent même comme moralement obligatoire; mais on ne voit pas qu'elle soit l'objet d'un précepte ecclésiastique. Saint Athanase recommande de manger la Pâque avec un cœur pénitent et avec la confession : *pascha manducemus... pænitenti animo et confessione. Epist.*, XIX, c. VII, Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI, p. 143. Mais la confession, l'*exomologèse,* dont il est question, est-elle autre chose qu'une confession à Dieu? Il serait bien hasardeux de l'affirmer. Saint Jean Chrysostome, qui était disposé à recevoir l'aveu des pécheurs toutes les fois qu'ils se présenteraient à lui, cf. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1145, ne paraît pas exiger de confession préparatoire à la Pâque : « Nos pères, dit-il, qui avaient conscience des fautes que nous commettons pendant le cours de l'année, ont établi la quarantaine pour que nous l'employions à nous purifier par des prières, par l'aumône, par les jeûnes, par les veilles, par les larmes, par l'*exomologèse,* et par tous les moyens, afin que nous nous approchions, autant qu'il dépend de nous, de ce jour avec une conscience pure. » *Homilia in eos qui primo pascha jejunant,* c. IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 867. L'*exomologèse* est ici mise sur le même pied que les autres signes de pénitence et de mortification. On peut douter qu'il s'agisse d'une confession à un prêtre, d'autant plus qu'ailleurs saint Jean Chrysostome recommande fréquemment la confession à Dieu par manière d'exercice ascétique : Μὴ γὰρ ἀνθρώπῳ λέγεις..., μὴ γὰρ τῷ συνδούλῳ ὁμολογεῖς..., ἐμοὶ (dit Dieu au pécheur) τὸ ἁμάρτημα εἰπὲ μόνῳ κατ' ἰδίαν, ἵνα θεραπεύσω τὸ ἕλκος καὶ ἀπαλλάξω τῆς ὀδύνης. *Homil.*, IV, *in Lazarum*, c. IV, *ibid.*, col. 1012. Ailleurs saint Chrysostome constate que « beaucoup de fidèles, dépourvus de la robe nuptiale, participent au corps du Christ inconsidérement et témérairement, plutôt par coutume que par réflexion. Si le carême arrive, si le temps de Pâques arrive, quel que soit l'état de leur âme, ils s'approchent des sacrements ». *Homil.*, III, *in Epist. ad Eph.*, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 29. Un de ses contemporains, Astérius d'Amasée, recommande, au contraire, expressément aux fidèles de prendre un prêtre pour confident de leurs fautes et témoin de leur contrition : Σύντριψον σαυτὸν ὅσον δύνασαι, ζήτησον καὶ ἀδελφῶν ὁμοψύχων πένθος, βοηθοῦν σοι πρὸς τὴν ἐλευθερίαν..., λαβὲ καὶ τὸν ἱερέα κοινωνὸν τῆς θλίψεως ὡς πατέρα. *Homil.*, XIII, *adhortat. ad pænitentiam, P. G.*, t. XL, col. 369. Il n'y a pas là de précepte proprement dit, mais un conseil pressant. Et comme l'exhortation est faite en temps de pénitence, la confession qu'elle indique semble offrir tous les caractères d'une préparation à la Pâque. Le texte d'une homélie d'Aphraate, le grand orateur syrien du IVe siècle, est peut-être plus significatif encore. L'auteur conseille de recourir à la confession, en faisant remarquer qu'il vaut mieux n'en avoir pas besoin. « Il dépend de vous de n'avoir jamais besoin de la pénitence... Ne vous mettez jamais dans le cas d'être obligés de recourir à la médecine et d'aller chercher un médecin. » *Demonst.*, VII, *in pænitentes, Patrologia syriaca*, de Mgr Graffin, t. I, p. 338. Mais peut-être Aphraate ne vise-t-il ici que les moines ou « fils du pacte », comme le fait remarquer M. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse*, p. 30, note. Voir CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. D'autres auteurs s'abstiennent de mentionner la confession et indiquent uniquement les aumônes, les prières et les jeûnes comme moyens à employer pendant le carême pour obtenir le pardon des péchés. Tel Timothée d'Alexandrie (IVe siècle) dans ses *Responsa canonica.* Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. I, p. 636.

Du reste, pour comprendre cet état de la discipline, il suffit de se rappeler que les péchés regardés par tous les docteurs comme mortels étaient ou devaient être en principe, après l'aveu qui en était fait au ἱερεύς, soumis à la pénitence publique.

A mesure que les moines intervinrent plus activement dans la conduite des âmes et se mêlèrent de la direction des fidèles, cette discipline changea. L'idée que, sans confession, il n'y avait pas de pardon possible, pénétra davantage dans les esprits. Saint Jean Climaque, mort vraisemblablement sous Constant II (642-648), se fait le héraut de cette doctrine. Dans sa *Scala paradisi,* il pousse les pécheurs εἰς ἐξομολόγησιν, ἧς χωρὶς οὐδεὶς ἀφέσεως τεύξεται. Grad. IV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 684. Dans ses *Questions et réponses,* Anastase le Sinaïte (fin du VIIe siècle) se demande comment un pécheur, qui est incapable de se faire moine, peut bien obtenir le pardon de ses péchés, q. V, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 361, et il répond d'une façon générale qu'il doit faire pénitence. Mais il précise son sentiment par la question suivante : « Est-il bon de confesser ses péchés aux pères spirituels? — Cela est très bon et très utile, » répond-il : τοῦτο καλόν ἐστι λίαν καὶ πάνυ ὠφέλιμον, q. VI, col. 369. Voilà donc la confession recommandée comme moyen de cure spirituelle et naturellement une confession plus ou moins fréquente, selon les besoins des consciences. Le même Anastase conseille encore cette confession comme préparatoire à la réception de l'eucharistie : Ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ διὰ τῶν ἱερέων τὰς ἁμαρτίας σου, καταδίκασον σου τὰς πράξεις καὶ μὴ αἰσχυνθῇς..., αἴτησαι συγγνώμην, αἴτησαι ἄφεσιν τῶν παρελθόντων καὶ λύτρωσιν τῶν μελλόντων, ἵνα πρεπόντως τοῖς μυστηρίοις προσέλθῃς. *Homilia de sacra synaxi, ibid.*, col. 833.

Saint Théodore Studite († vers 826) donne à entendre que les pécheurs recouraient volontiers à la confession, persuadés que grâce à l'imposition des mains des ἀνάδοχοι, elle leur procurait le pardon de leurs fautes. *Responsiones ad interrogata quædam, P. G.*, t. XCIX, col. 2732. Cf. *Canones de confessione, ibid.*, col. 1721.

Le fait que des personnages importants, voire des empereurs, aient eu, comme nous l'avons dit, des confesseurs attitrés, prouve que la confession était d'un usage courant au IXe et au Xe siècle. Au XIe siècle, le cartophylax Pierre examine à son tour la question que se posait Anastase le Sinaïte sur l'utilité de la confession aux πνευματικοῖς ἀνδράσιν. Et il répond dans les mêmes termes. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. V, p. 372. Bien qu'il ne connaisse pas évidemment de précepte positif de la confession, il encourage à la pratiquer. Il semble, en effet, n'en dispenser que celui qui ne trouvera pas de « père spirituel » expérimenté, capable de tenir la place de Dieu. Alors seulement il autorise le pécheur à se confesser à Dieu lui-même : ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ κατ' ἰδίαν, en se servant des paroles du publicain : « Seigneur, vous savez que je suis un pécheur, » etc. *Ibid.*

Balsamon, au siècle suivant, témoigne que l'usage de la confession est entré tout à fait dans les mœurs. A quel âge, se demande-il, l'homme et la femme doivent-ils se confesser? ποσαετὴς ἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ δεχθείη εἰς ἐξαγορείαν; Selon quelques-uns, répond-il, la confession est obligatoire pour les jeunes gens à quatorze ans et pour les jeunes filles à douze, parce que, à cet âge, les uns et les autres sont capables de commettre la fornication et d'autres péchés graves. Faisant appel à sa propre expérience et invoquant l'autorité d'un concile de Constantinople, Balsamon déclare que, dès l'âge de sept ans, la jeune fille est capable d'érotisme et par conséquent peut être soumise à l'obligation de confesser ses fautes contre la pureté; et il en serait de même, à plus forte raison, pour les jeunes gens. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 484.

Siméon de Thessalonique préconise une discipline semblable, au XIIIe siècle. Son langage est très net et très pressant; l'un des chapitres de son traité de la pénitence a pour titre : Ὅτι ἀναγκαία παντὶ ἡ ἐξομολόγη-

σις, ἐπεὶ ἁμαρτάνομεν πάντες : « que la confession est nécessaire à tous, parce que nous péchons tous. » Il n'admet pas d'exception, persuadé qu'il est impossible qu'un chrétien ne tombe pas : πάντες καὶ οἱ δοκοῦντες ἐν ... ἐν τῷ κόσμῳ ..., μετανοεῖν ὀφείλουσι πάντες. *De pænitentia*, c. CLVIII, *P. G.*, t. CLV, col. 485, 488. On remarquera que c'est sur cette conviction qu'il fonde l'obligation de la confession et non sur un précepte positif tiré des règles canoniques. Les Grecs ne connaissaient pas encore de canons de ce genre.

3° *La matière de la confession.* — Avec les confesseurs moines, la matière de la confession tendit à se développer de plus en plus. Saint Basile, on s'en souvient, regrettait vivement que ses prédécesseurs ne se fussent occupés que de tels ou tels péchés graves, négligeant le soin des autres fautes, moindres à leurs yeux, telles que la colère, l'avarice, etc., et il stigmatise cet abus « comme une tradition perverse des hommes ». *De judicio Dei*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 669. Dans son système, ce ne sont pas seulement les péchés énormes qui doivent être la matière de la confession, mais encore toute infraction à la loi de Dieu. Il s'en explique en plusieurs endroits de ses ouvrages. « Je viens de relire les divines Écritures, dit-il, et je trouve dans l'Ancien Testament, comme dans le Nouveau Testament, que la coutumace contre Dieu consiste non pas dans la multiplicité ni dans la grandeur des péchés, mais uniquement dans la seule violation d'un précepte quel qu'il soit; le jugement est le même pour toute désobéissance à Dieu : κοινὸν κατὰ πάσης παρακοῆς τοῦ Θεοῦ τὸ κρῖμα. » *Ibid.*, n. 4, col. 661. Sans doute, il n'a garde de prétendre que tous les péchés soient également graves aux yeux de Dieu : un mensonge n'offre pas l'énormité d'un adultère. Mais il y a dans toutes les fautes une gravité relative qu'il importe de considérer si l'on veut purifier à fond sa conscience et la tenir libre. Examinant le cas de ceux qui prennent soin d'éviter les péchés graves, mais qui commettent indifféremment des fautes légères : τὰ δὲ μικρὰ (ἁμαρτήματα) ἀδιαφόρως ποιοῦσιν, Basile écrit : « D'abord il faut savoir que cette différence entre les grands et les petits péchés n'existe pas dans le Nouveau Testament. Il n'y a qu'une sentence qui regarde tous les péchés, c'est celle du Seigneur disant : Quiconque commet un péché est esclave du péché. Joa., VIII, 34. Saint Jean crie pareillement : Celui qui n'obéit pas au Fils, ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeurera sur lui. » *Ibid.*, III, 36. « Ce n'est pas la différence des péchés qui donne lieu à cette menace, mais la transgression elle-même. En un mot, s'il nous est permis de dire qu'il y a grand et petit péché, on ne peut nier que tel péché est grand pour celui qui en est dominé, et qu'il est petit pour celui qui le domine : » ἑκάστῳ μέγα εἶναι τὸ ἑκάστου κρατοῦν, καὶ μικρὸν τοῦτο, οὗ ἕκαστος κρατεῖ. *Regulæ brevius tractatæ*, interrogat. 293, *P. G.*, t. XXXI, col. 1288.

Cette gravité relative des péchés est relevée par tous les directeurs d'âmes. Tous multiplient le nombre des péchés qui doivent être la matière de la pénitence et de la confession. « Vous vous flattez d'être juste, parce que vous ne commettez pas visiblement de grandes fautes, parce que vous pouvez dire : je ne suis ni fornicateur, ni adultère, ni avare, s'écriait saint Macaire l'Égyptien (IVe siècle). Mais il n'y a pas seulement trois sortes de péchés, il y en a mille; qu'est-ce donc que l'arrogance, la témérité, la défiance, la haine, l'envie, la fraude, l'hypocrisie? » *Homil.*, III, *P. G.*, t. XXXIX, col. 469, cf. col. 472.

Dès lors que la liste des péchés relativement graves allait s'allongeant, il importait de la déterminer. Dans son Épître canonique, adressée à Létoius évêque de Mélitène, saint Grégoire de Nysse essaie d'en ébaucher une classification. *P. G.*, t. XLV, col. 221 sq. D'autres cherchèrent à en fixer le nombre. Les moralistes du cloître abandonnèrent la dénomination de péchés mortels, jusque-là usitée dans le siècle, et groupèrent les fautes graves sous le titre de péchés capitaux. Évagre le Pontique, qui mena longtemps la vie monastique en Égypte, d'abord dans les couvents du mont de Nitrie, ensuite dans le *Désert des cellules* (seconde moitié du IVe siècle), paraît être le premier auteur qui ait réduit à huit les passions et les fautes graves. Son traité Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, pourrait bien n'être qu'un débris d'un recueil (mentionné par Socrate, *H. E.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 516, et par Gennade, *De viris illustribus*, c. XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 1067) des paroles tirées de l'Écriture et propres à repousser diverses tentations, au nombre de huit. *P. G.*, t. XL, col. 1271. Un de ses écrits, plus étendu : *Sur les huit pensées mauvaises*, existe mutilé dans une version syriaque. Fr. Baethgen l'a traduit en allemand, dans un appendice à l'étude de Zöckler sur Évagre, *Biblische und kirchengeschichtliche Studien*, Munich, 1893. Cf. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. XLIV, p. 254, notes 3 et 4, où sont signalés les textes de Tertullien sur les *septem maculæ capitalium delictorum*, *Adversus Marcionem*, IV, 9, et les sept vierges noires du *Pasteur* d'Hermas, qui ne sont autres que sept vices. *Sim.*, IX, c. XV, édit. Funk, p. 225.

Suivant Évagre, les huit péchés capitaux sont la gourmandise (*gastrimargia*), la fornication, l'avarice (*phylargyria*), la colère, la tristesse, l'ennui (*acedia* ou *tædium cordis*), la vaine gloire (*cenodoxia*) et l'orgueil. S'appuyant sur l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et d'autres qu'il ne nomme pas, saint Jean Climaque ne compte que sept vices ou péchés capitaux. *Scala paradisi*, grad. XXII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 948. D'après lui, la vaine gloire et l'orgueil ne sont qu'un seul et même vice, dont la vaine gloire est le commencement et l'orgueil la complète consommation, le degré souverain. *Ibid.*, col. 949, 951. Voir t. II, col. 1690.

Cette classification nouvelle des péchés ne pouvait avoir la prétention de se substituer absolument à l'ancienne division des péchés en mortels et véniels. Cependant un temps vint où l'on essaya d'opérer une fusion des deux méthodes. De là un embarras très grave pour les théoriciens. Fallait-il regarder comme mortels tous les péchés capitaux? C'est ce que demande Gabriel de la Pentapole à Siméon de Thessalonique, et la réponse de celui-ci témoigne que les moralistes ne sont pas d'accord sur la solution du problème : « Quelques-uns, dit-il, estiment qu'il y a huit péchés mortels, comme il y a huit passions : ce sont la négation de Dieu, le meurtre, la fornication, l'avarice, le parjure, le mensonge, l'orgueil et la présomption. » On remarquera que cette classification n'est plus celle d'Évagre et de saint Jean Climaque. Siméon ajoute : « Aucun de ces péchés n'est mortel, par la miséricorde de Dieu, pour ceux qui font vraiment pénitence, si ce n'est le suicide, le désespoir, l'orgueil de l'esprit et le blasphème contre Dieu. » *P. G.*, t. CLV, col. 884. Cette décision n'échappe pas à l'équivoque. On comprend que le suicide mène à l'enfer, qui est la mort éternelle, et qu'en ce sens le suicide soit proprement un péché mortel; mais l'homicide et la fornication qui peuvent être expiés par la pénitence n'en sont pas moins pour cela graves et même mortels de leur nature. Siméon n'a pas dû tirer d'embarras son correspondant.

4° *Le mode de la confession.* — L'exomologèse primitive comprenait plusieurs formes : la confession préparatoire à la pénitence et l'aveu public de culpabilité attaché à la publicité des exercices pénitentiels.

La confession préparatoire garda son caractère d'aveu secret. Ce ne fut que tout à fait exceptionnellement, et pour de graves motifs, que les moines exigèrent de leurs pénitents une confession publique. Saint Jean Climaque rapporte un fait de ce genre dont il fut témoin

et que nous avons raconté ailleurs. *Scala paradisi*, grad. IV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 681-684. Cf. *Revue du clergé français*, t. XLIV, p. 256. Il ajoute que l'abbé est juge de l'opportunité d'une pareille épreuve : Πρὸ πάντων ἐξομολογησώμεθα τῷ καλῷ ἡμῶν δικαστῇ καὶ μόνῳ, εἰ δὲ κελεύει καὶ πᾶσι. *Scala paradisi*, col. 681.

L'exomologèse, ou l'aveu public de culpabilité compris dans les exercices pénitentiels, demeura encore assez longtemps en vigueur. Certains auteurs ont cru que l'abolition du prêtre pénitencier à Constantinople avait entraîné peu à peu dans toute l'Église orientale la suppression de la pénitence publique. Mais les documents témoignent que cette exomologèse s'est maintenue en maints endroits. Jean d'Antioche, dit le scolastique, agissait non en historien, mais en canoniste pratique, quand il fit, vers 550, une collection de canons en *cinquante* titres. Pour rédiger son travail, il se sert d'une œuvre analogue, élaborée en *soixante* titres vers 534, et aujourd'hui perdue. Les documents qu'il accepte comme source du droit sont les *Canons* dits *des apôtres*, et ceux des dix conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine, enfin soixante-huit canons de saint Basile. Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 78-79. Puis vint le *Nomocanon des quatorze titres*, qui parut sous Héraclius et qui supplanta les collections précédentes. Cf. dom Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II (1868), p. 336-442. Saint Jean Climaque († vers 600) atteste que le fornicateur qui confesse sa faute et y renonce, doit être éloigné des mystères pendant un certain temps, conformément aux canons apostoliques : παρὰ τῶν ἀποστολικῶν κανόνων. *Scala paradisi*, grad. XV, *loc. cit.*, col. 889. Cf. le concile *in Trullo*, can. 44, 87, 102. Le patriarche Nicéphore (807-815) est plus explicite encore dans sa collection de canons, notamment can. 28, 29, 37 : ceux qui ont commis des péchés secrets seront punis moins sévèrement et auront le droit de se tenir dans l'église jusqu'à la prière des catéchumènes; mais les autres accompliront jusqu'au bout la pénitence ecclésiastique (can. 29). Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 430. Au synode de Constantinople de 869, les exercices pénitentiels conformes au système des différents stages usités en Asie-Mineure, sont mentionnés deux fois (IXe et XVIe sessions). Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 152, 170. Siméon le théologien (Xe-XIe siècle) continue la tradition, en classant les péchés que les fidèles baptisés peuvent commettre et en déterminant la pénitence qu'ils doivent accomplir : on remarquera, par exemple, les expressions : οἱ τῇ μετανοίᾳ προσελθόντες καὶ ἐξομολογήσει καὶ χρόνον ὡρισμένον ἐπιτιμηθέντες ἔξω μένειν. *Orat.*, V, *P. G.*, t. CXX, col. 344-345.

Cependant les confesseurs ne pouvaient se dissimuler la répugnance que les pécheurs éprouvaient à faire publiquement pénitence et par suite à s'approcher du tribunal où cette exomologèse leur était imposée. La discipline devait finir par s'adoucir également sur ce point. Déjà un canon, attribué à Timothée d'Alexandrie (380-384), suppose qu'un péché secret ne subira qu'une pénitence secrète, l'aumône par exemple : Ἄκουσον ὥσπερ ἐν τῷ κρυπτῷ τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο, ὄντως πάλιν καταγινώσκων τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτελῇ τὰς ἐντολὰς Θεοῦ διὰ ἐλεημοσύνης καὶ συγχωρῇ αὐτῷ ὁ Θεός. Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, t. I (1864), p. 637. Mais un témoignage aussi formel est isolé à cette date. Au temps de Nicéphore Ier, nous avons vu qu'on se contentait encore d'atténuer la peine infligée aux fautes secrètes, par contraste avec le traitement appliqué aux fautes publiques qui subissaient toujours la peine canonique. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 430. Théodore Studite, contemporain de Nicéphore, s'applique pareillement dans ses *Canons sur la confession* (s'il est vrai qu'ils soient bien de lui) à mitiger les épreuves pénitentielles. Systématiquement il les convertit en xérophagies et pénitences secrètes : ξηροφαγίαι καὶ μετάνοιαι. Il resterait à savoir quand et dans quelle mesure ces canons disciplinaires furent appliqués aux séculiers, car ils eurent primitivement une destination monastique, comme l'indique la formule : κανόνες κατὰ τοὺς μοναχούς, par opposition aux canons des Pères : κατὰ τοὺς τῶν μεγάλων πατέρων κανόνας. *P. G.*, t. XCIX, col. 1721 sq.

Du moins au XIe siècle, le moine Jean le jeûneur n'hésite pas à supprimer radicalement la vieille exomologèse. Le confesseur se tiendra devant l'autel pour entendre l'aveu des pécheurs : ὁ ἱερεὺς τὸν μέλλοντα ἐξομολογήσασθαι... ἱστᾷ... ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1880; mais il sera seul avec le coupable et se gardera bien de lui imposer une pénitence au-dessus de ses forces et de nature à le décourager. Dans tous les cas, et si longue soit-elle, la pénitence sera secrète. *Ibid.*, col. 1916-1917, cf. col. 1925.

Cette théorie formait une véritable révolution dans la discipline des Grecs. La pénitence publique se maintint encore quelque temps, grâce aux collections canoniques, en certains lieux, témoin l'ouvrage de Siméon de Thessalonique, *De sacro templo*, c. CLII, CLIII, *P. G.*, t. CXV, col. 357. Mais la pratique de la pénitence secrète finit par prévaloir. Ainsi se trouvait consacré et appliqué dans toute sa vigueur le principe du *sigillum* ou secret absolu de la confession.

II. DISCIPLINE DE L'ÉGLISE LATINE. — 1° *Le confesseur.* — 1. *Le confesseur prêtre.* — Aux environs de l'an 400, saint Jérôme donne à entendre que les simples prêtres exercent, concurremment avec les évêques, le ministère de la confession. *In Matth.*, XVI, 19, *P. L.*, t. XXVI, col. 118. Cette intervention presbytérale dans les matières pénitentielles, qui suppose toujours une délégation épiscopale, cf. S. Cyprien, *Epist.*, XII, *P. L.*, t. IV, col. 258; concile de Carthage de 397 ou 418, can. 3; Socrate, *H. E.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 613 sq., deviendra de plus en plus fréquente au cours des siècles suivants. Le concile de Tolède de 589 montre qu'elle est d'usage courant en Espagne. Can. 11, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 995. A l'extrême limite occidentale de l'Église latine, les simples prêtres ne pouvaient manquer d'entendre les confessions. Bède fait, en effet, remarquer que le chef spirituel de la communauté chrétienne en Irlande était un prêtre, lequel possédait une juridiction même sur les évêques, en souvenir de saint Colomban qui avait été l'apôtre du pays et qui ne s'était jamais élevé, dans la hiérarchie, plus haut que le presbytérat : *Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem PRESBYTERUM, cujus juri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti juxta exemplum primi doctoris illius, qui NON EPISCOPUS, sed PRESBYTER extitit et monachus. Hist. eccl.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XCV, col. 122. Théodore, évêque de Canterbury († 690), ayant à parler des confesseurs dans son Pénitentiel, ne distingue plus entre les droits de l'évêque et ceux du prêtre : *Ut nullus alius præsumat pænitentiam dare vel confessionem audire quam episcopus vel presbyter.* C. XXXI, *P. L.*, t. XCIX, col. 946. Cet état de choses était si bien reconnu au VIIIe siècle que Bède se borne à le justifier par le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, V, 16; il ne mentionne même expressément que la confession aux prêtres, *presbyteris : Si ergo infirmi in peccatis sint, et hoc PRESBYTERIS in ecclesia confessi fuerint... Porro gravioris lepræ immunditiam juxta legem SACERDOTI pandamus. Comment. in Epist. S. Jacobi*, *P. L.*, t. XCIII, col. 40.

Par la force des choses, le ministère de la confession s'étendit au clergé régulier. En Occident, comme en Orient, la confession était une des pratiques les plus recommandées dans les monastères. Saint Benoît († 543)

exhorte ses religieux à confesser leurs fautes secrètes à l'abbé ou aux maîtres spirituels : *tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciant*. C. XLVI, *P. L.*, t. LXVI, col. 694. Ce texte a trait à la direction spirituelle. Mais il est vraisemblable que cette direction n'exclut pas la confession sacramentelle. La règle d'un auteur inconnu, qui écrivait probablement au VIIe siècle, insiste pareillement sur l'obligation de révéler à l'abbé les fautes graves : *Si vero et majoribus culpis, quod ad animæ majorem pertineat damnationem, hoc secretius per puram confessionem volens suo manifestet abbati*. C. XVI, *P. L.*, t. CIII, col. 1027. Si l'abbé n'était pas revêtu du caractère sacerdotal, la confession gardait-elle dans la pensée de l'auteur le caractère de pure direction ? C'est ce que nous ne saurions assurer. Avec saint Colomban, qui était prêtre, la confession quotidienne imposée aux religieux comme préparation à la sainte messe et à la communion était apparemment sacramentelle : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Pænitentiale*, c. XXX, édit. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, t. I (1883), p. 601.

Saint Colomban et ses disciples ne se confinèrent pas dans le cloître. Le fondateur de Luxeuil raconte à saint Grégoire le Grand qu'il a reçu les confidences des membres du clergé séculier, voire des évêques : *Multorum se novisse conscientias, etiam episcoporum. Epist. ad Gregorium Magn.*, c. IV, *P. L.*, t. LXXX, col. 262. Il déplorait amèrement que le sacrement de pénitence « fût tout à fait délaissé en Gaule ». *Vita Columbani*, c. V, édit. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores*, t. IV, p. 71. Aussi bien l'une des missions favorites de ses disciples fut-elle de ramener les fidèles *ad medicamenta pænitentiæ*. Tel fut notamment le souci de saint Eustase, nous dit l'historien Jonas. *Ibid.*, l. II, c. VIII, édit. Krusch, p. 123. Nous voyons encore ces moines apôtres à l'œuvre dans la personne de saint Ansbert, abbé de saint Wandrille (678-690). Son biographe rapporte que les pécheurs affluaient auprès de lui pour faire l'aveu de leurs fautes : *Quoniam sacerdotii dignitate fulgebat, confluentium ad se confessiones suscipiebat*, etc. *Vita Ansberti*, c. XX, Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, sæc. II, p. 1054. Voir col. 374-375.

Ce texte est remarquable à plusieurs titres. Manifestement, dans la pensée de l'auteur, le droit pour les religieux d'entendre les confessions est attaché au caractère sacerdotal. Le Pénitentiel de saint Colomban suppose également que le confesseur est évêque ou prêtre : *testimonio comprobatus episcopi vel sacerdotis, cum quo pænituit*, c. I, édit. Schmitz, p. 597.

Le biographe de saint Ansbert écrivait dans la seconde moitié du VIIIe siècle. Cf. W. Levison, *Zur Kritik der Fontaneller Geschichtsquellen*, dans *Neues Archiv*, t. XXV (1899), p. 594. Un peu plus tard, Alcuin († 804) rappelait aux fidèles du midi l'obligation de se confesser aux prêtres, *sacerdotibus confessionem dare. Epist.*, CXII, *P. L.*, t. C, col. 337. Le concile d'Ansa (994), can. 30, distingue la confession faite à Dieu de la confession faite aux prêtres. Mansi, t. XIX, col. 188.

Certains abus que nous signalerons en leur temps fournirent aux écrivains ecclésiastiques l'occasion d'examiner quelle devait être la dignité du confesseur et son rang dans la hiérarchie. A qui doit-on se confesser ? *Cui fieri debet confessio?* se demande, au XIe siècle, Raoul Ardent. Et il répond : « La confession des fautes graves doit être faite à un prêtre, parce que lui seul possède le pouvoir de lier et de délier. » *Homil.*, LXIV, *in litania majori*, *P. L.*, t. CLV, col. 1900. Lanfranc, contemporain de Raoul, s'exprime à ce sujet avec moins de précision théologique. *De celanda confessione*, *P. L.*, t. CL, col. 629. Nous retrouverons plus loin son texte. Le *Liber de vera et falsa pœnitentia*, faussement attribué à saint Augustin et qui date simplement des environs de 1100, parle à peu près comme Raoul Ardent : *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere*, c. X, *P. L.*, t. XL, col. 1113.

Au XIIe siècle, cet enseignement devient général. Gratien paraît être le seul docteur qui fasse exception, comme nous le dirons plus loin à propos du précepte de la confession. Hugues de Saint-Victor († 1141) déclare que nous devons confesser les péchés graves au prêtre : *graviores autem culpæ restant in singulari confessione sacerdoti aperiendæ. De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 553 et au prêtre seul, ajoute-t-il ailleurs : *sed melius videtur et dicamus et solos (sacerdotes) et eos in hoc casu ligandi potestatem habere. Sent.*, l. VI, 14, col. 152. Robert Pullus († 1153) distingue deux sortes de confessions, dont l'une, celle qui regarde les péchés graves, doit être faite aux prêtres, sauf le cas d'impossibilité : *Altera, nisi extrema urget necessitas, debetur sacerdotibus. Sent.*, l. VI, c. LI, n. 301, 302, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 897. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XVII, *P. L.*, t. CXCII, col. 880-881, et Alain de Lille († 1203), *Contra hæreticos*, l. II, c. IX, X, *P. L.*, t. CCX, col. 385, tiennent à peu près le même langage.

2. *Confesseurs diacres.* — La mission dont saint Cyprien avait chargé les diacres auprès des *lapsi* mourants, lorsque l'évêque ou le prêtre faisait défaut pour recevoir leur exomologèse, fut de nouveau légitimée au moyen âge par quelques écrivains ecclésiastiques. Dans son livre *De celanda confessione*, Lanfranc († 1089), après avoir exclu du droit de confesser les prêtres qui violent le secret sacramentel, se demande : « A qui alors faut-il se confesser ? » *Quibus ergo confitendum est?* Les prêtres discrets sont des confesseurs tout indiqués. Mais Lanfranc autorise également les lévites ou diacres à entendre les confessions au moins des péchés occultes; il étend même cette faculté à tous les clercs indistinctement. Il résume sa pensée en ces termes : *In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quæ publice novit, et solvit et ligat. P. L.*, t. CL, col. 629. Ce texte a grandement embarrassé les commentateurs. Les uns ont voulu atténuer le terme *debemus* et lui donner le sens de *decere*. Cf. les *Animadversiones* de d'Achery sur ce point, *ibid.*, col. 631. Mais, dans ce système, comment entendre le mot *convenit* qui regarde les *sacerdotes*? A vrai dire, Lanfranc ne traite pas ici *ex professo* la question du devoir de la confession. Cependant, ce devoir, il le suppose, car il clôt ses réflexions en disant : « Si vous ne trouvez personne à qui vous confesser, ne désespérez pas, confessez-vous à Dieu, les Pères sont d'accord sur ce point. » *Quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc conveniunt Patrum sententiæ ut Domino confitearis.* Les expressions *peccata occulta* et *peccata aperta* ont aussi donné lieu à diverses interprétations. Cf. d'Achery, *ibid.*, col. 634. Mais elles visent réellement les péchés *secrets* et les péchés *publics*, comme l'a démontré M. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 18. Enfin il s'agit dans la pensée de Lanfranc d'une confession sacramentelle et rémissive des péchés, car à propos des sous-diacres et des clercs inférieurs, il emploie les termes caractéristiques : *mundant conscientias* ou *per mundationem conscientiarum*. Une semblable théorie paraîtra sans doute aventureuse. Mais nous n'avons pas ici à justifier la doctrine de Lanfranc.

Avant l'archevêque de Canterbury, le concile de Tribur de 895 semble avoir reconnu aux diacres le droit

de confesser. Son canon 31 qui regarde « les voleurs et les larrons » est ainsi conçu : *Si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem non eis negamus.* Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 148. Réginon de Prüm, Burchard, Yves de Chartres et Gratien ont fait passer cette décision dans leurs collections canoniques. Cf. Laurain, *op. cit.*, p. 85-87.

Au XIIe siècle, Étienne, évêque d'Autun († 1136), n'hésite pas à déclarer que, parmi les fonctions dans lesquelles les diacres peuvent remplacer les prêtres, il y a le ministère de la confession : *In quibusdam habent* (*diaconi*) *vicem sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi. De sacramento altaris*, c. VII, *P. L.*, t. CLXX, col. 1279.

Vers la fin de cette période, plusieurs décrets conciliaires et constitutions synodales ont pour but de prévenir les abus de l'intervention des diacres dans le service pénitentiel. On décide qu'ils ne pourront légitimement entendre les confessions qu'en l'absence des prêtres et en cas de grave nécessité. Ainsi s'expriment les conciles d'York de 1195 : *Decrevimus ut nonnisi summa et gravi necessitate diaconus baptizet... vel pænitentiam confitenti imponat*, etc., can. 4, Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 653, et de Londres en 1200 : *Ut non liceat diaconibus baptizare, vel pænitentias dare, nisi necessitate*, etc., can. 3, Mansi, *ibid.*, col. 1731, et les constitutions d'Eudes de Paris en 1197 : *Ne diaconi ullo modo audiant confessiones nisi in extrema necessitate : claves enim non habent, nec possunt absolvere.* Can. 56, Mansi, *ibid.*, col. 676. La même doctrine est répétée à satiété durant le XIIIe siècle. Cf. Laurain, *op. cit.*, p. 88 sq.

3. *Confesseurs laïques.* — Pour expliquer cette intervention des diacres dans le ministère de la pénitence, on pourrait alléguer qu'ils font partie de la hiérarchie ecclésiastique et qu'à ce titre ils ont joui de certaines prérogatives attachées au sacrement de l'ordre. Mais le moyen âge étendit jusqu'aux laïques le droit d'entendre les confessions. Cette pratique est érigée en principe au XIe siècle. Cela n'étonne pas chez Lanfranc qui estimait que *de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus*, et rangeait par conséquent parmi les confesseurs légitimes les clercs des ordres mineurs. Il ajoutait, en effet, qu'à défaut de clerc, le pécheur devait confesser ses péchés à un fidèle, le plus pur possible, car, remarque l'Écriture, « l'homme pur purifie l'impur. » *Si nec in ordinibus ecclesiasticis cui confitearis invenis, vir mundus ubicumque sit requiritur, sicut in Veteri Testamento præcipitur.* Num., XIX, 14-19. ...*Sine determinatione cujusdam ordinis homo mundus lustrare mundum dicitur*, etc. *De celanda confessione, P. L.*, t. CL, col. 634-635.

Déjà, Thietmar, évêque de Mersebourg, avait raconté dans sa *Chronique*, composée en 1015, qu'un duc de Souabe mourant, qui n'avait pas de prêtre à sa disposition, s'était confessé à un de ses soldats et qu'il avait obtenu ainsi le pardon de ses péchés : « Apprenez de là, ajoute le narrateur, qu'il faut montrer votre maladie au médecin céleste; et, quel que soit le confesseur que nous ayons à notre mort, que le pécheur ne mette pas de délai à faire son gémissant aveu, afin que par le moyen de ce (confesseur) il trouve dans le ciel un juge miséricordieux : » *quicumque sit in fine nostro confessor, non moretur in gementi professione peccator*, etc. *Chronic.*, l. VII, c. X, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1369.

C'est un auteur anonyme des environs de l'an 1100, le pseudo-Augustin, qui accrédita la théorie du confesseur laïque. « Telle est, dit-il, la valeur de la confession, qu'à défaut du prêtre, il faut se confesser à son prochain. Il arrive souvent que le pénitent ne peut s'humilier devant le prêtre, dont il désire en vain la présence. Bien que celui à qui il se confessera n'ait pas le pouvoir de délier, le désir qu'il a d'avoir un prêtre lui méritera le pardon, s'il confesse son crime à son voisin, *socio.* » Comme le texte que nous traduisons a défrayé toute la théologie du bas moyen âge, nous en donnerons les principaux passages : *Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere, ne, cum negligens circa se extiterit, negligetur ab eo qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis est confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sæpe enim contingit quod pænitens non potest verecundari coram sacerdote quem desideranti nec locus nec tempus offert. Etsi ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Dei misericordia est ubique qui et justis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. Liber de vera et falsa pænitentia, P. L.*, t. XL, col. 1113.

Ce qui assura le succès de la nouvelle théorie, ce fut sûrement le nom de saint Augustin, sous le patronage duquel parut l'ouvrage où elle figure. Pierre Lombard ne pouvait manquer de traiter à nouveau la question dans son livre des Sentences. Il se demande si la confession faite à un laïque est valable, *valeat*, au moins quand un prêtre fait défaut, et il répond qu'il faut avant tout rechercher avec soin un prêtre, et un prêtre prudent qui sache lier et délier à propos; « que si le prêtre manque, il faut se confesser à son prochain : » *Si tantum defecerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio.* Il justifie cette obligation par le texte du pseudo-Augustin. Puis il insiste, en se répétant : « Cherchez d'abord un prêtre sage et discret; à son défaut, il faut se confesser à son prochain. » *Si forte defecerit sacerdos, confiteri debet socio. Sent.*, l. IV, dist. XVII, *P. L.*, t. CXCII, col. 882 sq.

Pierre Lombard résout ici deux questions sur lesquelles d'autres auteurs paraissent avoir été hésitants : 1° la matière de la confession aux laïques; 2° le caractère obligatoire de cette confession. Bède, à propos du texte de saint Jacques, distingue entre les péchés graves et les péchés légers, et déclare que ce sont ces derniers seulement que nous devons confesser à nos égaux : *In hac autem sententia illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coæqualibus confiteamur*, etc. *P. L.*, t. XCIII, col. 39. Raoul Ardent partage ce sentiment : *Confessio criminalium fieri debet sacerdoti...; confessio vero venialium alterutrum et cuilibet, etiam minori, potest fieri*, etc. *Homil.*, LXIV, *in litania majori, P. L.*, t. CLV, col. 1900. Cf. Robert Pullus, *Sent.*, l. VI, c. LI, n. 301, 302, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 897. Pierre Lombard estime, au contraire, qu'il faut confesser aux laïques non seulement les péchés légers mais encore les péchés graves : *sed et graviora coæqualibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Sent., loc. cit.* On remarquera que Raoul Ardent ne proposait la confession aux laïques qu'à titre de conseil : *potest fieri;* Pierre Lombard change ce conseil en précepte : *facienda est confessio, confiteri debet socio.*

Sa doctrine devait être appréciée diversement par les docteurs de l'âge suivant. Alain de Lille, toujours appuyé sur l'autorité du pseudo-Augustin, dont il cite le passage : *Tanta vis est confessionis*, déclare qu'à défaut d'un prêtre, il suffit de se confesser à son prochain : « On observe ainsi dans la mesure où on le peut le précepte de la confession. » *Si tamen sacerdotis habere non possit copiam, socio vel proximo sufficit confiteri. Contra hæreticos*, l. II, c. IX, X, *P. L.*, t. CCX, col. 385. Saint Thomas tiendra un langage analogue, avec plus de décision encore dans le sens de l'obligation. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 2a. Saint Bonaventure, au contraire, essaiera de prouver

que la confession aux laïques n'est pas obligatoire. *Opera*, Lyon, 1665, t. VII, p. 355. Cf. sur le sort de cette théorie, à partir du XIIIe siècle, Laurain, *op. cit.*, p. 35-40. Voir col. 890-891.

4° *Les femmes confesseurs.* — Dans les monastères de femmes, la direction spirituelle appartenait naturellement à l'abbesse, et la direction n'allait guère sans la confession. Au VIIe siècle, saint Donat de Besançon, par exemple, prescrit aux religieuses de Joussan de faire plusieurs fois par jour à leur « mère spirituelle » la confession de leurs fautes, et de ne rien lui cacher de leurs actes ni même de leurs pensées. *Matri spirituali nihil occultetur, quia statutum est hoc a sanctis Patribus, ut detur confessio ante mensam, sive ante lectulorum introitum, aut quandocumque fuerit facile, quia confessio pænitentiæ de morte liberat. Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda cogitata*, etc. *Regula ad virgines*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 282. Il est difficile de se prononcer sur le caractère de cette confession. Mais l'auteur lui attribue au moins une vertu rémissive : *quia confessio pænitentiæ de morte liberat.* Et « c'est un fait remarquable, dit un critique, que dans toutes ces règles si minutieuses données aux religieuses pour tous les détails de la vie de communauté, il n'y en a pas d'autre concernant l'aveu des péchés ». Laurain, *op. cit.*, p. 7.

Ce que le biographe de sainte Fare raconte de son héroïne donne également l'impression que les religieuses devaient se confesser à leur mère. On nous signale des religieuses fugitives qui reconnaissent leurs fautes et s'en confessent à l'abbesse : *confusæ ergo culpas agnoscunt matrique reversæ per confessionem tradunt.* L'hagiographe parle ensuite de deux religieuses qui faisaient de mauvaises confessions : « C'était la coutume, dit-il, que chacune des sœurs purifiât son âme trois fois par jour par la confession et qu'un aveu plein de piété purifiât l'âme de toute rouille que la fragilité lui avait fait contracter. Et c'est pourquoi le démon fit tomber l'âme de ces filles à ce degré de chute qu'elles ne fissent aucune confession sincère, soit à l'égard des péchés qu'elles avaient commis étant dans le monde, soit pour ceux que cause la fragilité quotidienne en pensée, en parole ou en action, afin qu'aucune confession sincère ne les rendît de nouveau à leur pureté par la rémission de la pénitence. » L'abbesse les exhorte instamment à révéler leur crime par la confession à l'heure suprême. Leur cœur reste endurci. Des démons leur apparaissent et les remplissent d'effroi. L'abbesse saisit cette circonstance pour renouveler ses exhortations : *ut per confessionem pandant vitia et sacri corporis communione roborentur.* Vains efforts : les religieuses meurent dans l'impénitence finale. Jonas, *Vita S. Burgundofaræ*, c. IX, *De delinquentium correptione et damnatione fugitivarum*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1078. L'auteur ne marque pas expressément que dans tout cela l'abbesse remplissait le rôle de confesseur. Mais c'est bien le sens obvie que présente son récit. Et en tout cas, il ne dit pas un mot qui insinue que le prêtre dût intervenir dans la confession des religieuses coupables.

Que la direction des religieuses ait abouti parfois à des confessions abusives, c'est ce qu'atteste le pape Innocent III. En 1210, il adressait aux évêques de Valence et de Burgos et à l'abbé de Morimond une lettre fort sévère touchant la conduite des abbesses cisterciennes qui entendaient les confessions de leurs religieuses : *ipsarumque confessiones criminalium audiunt*, et prêchaient publiquement. Le pontife s'étonne de ces audaces, *de quibus miramur non modicum ;* il déclare que c'est là une pratique inouïe et absurde, *absonum et absurdum*, et donne des ordres pour en empêcher la continuation. « La sainte Vierge, ajouta-t-il, était bien supérieure aux apôtres, et cependant, ce n'est pas à elle, mais à eux, que le Seigneur a confié les clefs du royaume des cieux. » *Regesta*, l. XIII, epist. CLXXXVII, *P. L.*, t. CCXVI, col. 356. Voir t. I, col. 19-20.

En laissant de côté les excès proprement dits, les absolutions abusives, on peut se demander si la confession faite à des diacres, à des laïques et même à des femmes, avait, dans l'esprit des auteurs du haut moyen âge qui en étaient partisans, un caractère sacramentel. En général, ces écrivains reconnaissent que les évêques et les prêtres ont seuls proprement le pouvoir de remettre les péchés, et ils auraient eu quelque peine à définir le caractère de la confession faite à des laïques ou à des clercs inférieurs. Il semble cependant que saint Thomas, qui les représente au XIIIe siècle, exprime assez bien leur sentiment quand il décide que cette confession est *quodammodo sacramentalis. Sum. theol.*, IIIa suppl., q. VIII, a. 2, ad 1um. Voir t. I, col. 182-188.

2° *Obligation de la confession.* — Nous avons vu que les ordres religieux étaient les apôtres de la confession. Les disciples de saint Colomban, en particulier, recommandaient dans leurs prédications les *medicamenta pænitentiæ*. Le concile de Chalon de 647-649 se fait leur écho en déclarant que la pénitence précédée de la confession faite aux prêtres est utile à tous les hommes : *De pænitentia vero peccatorum, quæ est medela animæ, utilem omnibus hominibus esse censemus, et tu pænitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur pænitentia universitas sacerdotum noscitur consentire.* Can. 8, Maassen, *Concilia merov.*, p. 210.

Sous Charlemagne, Alcuin se scandalise de la conduite des fidèles du midi qui refusent de se confesser aux prêtres : *dicitur vero neminem ex laicis velle confessionem sacerdotibus dare, Epist.*, CXII, *P. L.*, t. C, col. 337, et il essaie d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité les textes de saint Matthieu, où le Sauveur confère à saint Pierre, ainsi qu'aux autres apôtres, le pouvoir de lier et de délier, il fait l'observation suivante : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier, s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures. » Il rappelle ensuite la guérison du lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra.* « Pourquoi, observe-t-il, le Christ, après avoir guéri le lépreux, lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier? Et le mot *alterutrum* de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin? » Il fait même appel à une série d'autres textes de l'Ancien Testament, dont la force probante est plus ou moins contestable. *Ibid.*, col. 337-340.

Le IIe concile de Chalon (813) résume la théorie d'Alcuin dans le canon suivant : « Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés seulement à Dieu, d'autres sont d'avis qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font avec fruit dans l'Église. Nous devons nous confesser d'une part à Dieu, qui remet les péchés selon la parole de David : *Delictum meum cognitum tibi feci*, etc. Mais nous devons aussi, conformément au précepte de l'apôtre, confesser nos péchés les uns aux autres afin d'être sauvés. Chacune de ces deux confessions a son utilité propre. L'une purifie, l'autre indique comment on obtient cette purification : *confessio itaque quæ Deo fit purgat peccata, ea vero quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata.* » Can. 33, Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 100. Cf. Théodulphe d'Orléans, *Capitul.*, 30, *P. L.*, t. CV, col. 201. Ce canon a passé dans les collections de Burchard et de Gratien, mais avec des variantes interprétatives plus ou moins justifiées. Du reste, l'obliga-

tion de la confession y est moins nettement articulée que dans Alcuin.

L'auteur du *De vera et falsa pænitentia,* le pseudo-Augustin, s'appropria, vers 1100, la dissertation du grand moine saxon. Voici comment il établit la nécessité de la confession au prêtre : « Dieu, dit-il, remet les péchés à ceux à qui les prêtres les remettent. Quand le Seigneur eut ressuscité Lazare, il chargea ses disciples de le délier, nous montrant ainsi qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de délier. Il a dit, en effet : *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cælis,* c'est-à-dire : Moi, votre Dieu, les milices célestes et tous les saints du ciel, nous confirmons ce que vous faites. » *Liber de vera et falsa pænitentia,* c. XXV, *P. L.*, t. XL, col. 1122. L'auteur attache une si grande importance à la confession qu'il en fait un devoir, même quand on ne trouve pas de prêtre à qui s'adresser : *Tanta itaque vis est confessionis ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Ibid.*, col. 1113.

Malgré les efforts d'Alcuin et du pseudo-Augustin (que l'on prit durant tout le moyen âge pour l'évêque d'Hippone), l'obligation de la confession était encore contestée par certains fidèles au commencement du XIIe siècle. « Prouvez-nous que l'on doit se confesser. Apportez-nous des textes de l'Écriture qui promulguent ce précepte. » *Date auctoritatem... Quæ Scriptura hoc præcipit ut confiteamur?* C'est en ces termes que Hugues de Saint-Victor rapporte l'objection, *De sacramentis,* l. II, part. XIV, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 549; et il y répond en alléguant surtout le texte de saint Jacques; il souligne les expressions : *alterutrum..., ut salvemini,* et montre que l'apôtre parle, non pas d'une confession faite à Dieu, mais d'une confession faite à un homme, au pasteur ecclésiastique, à celui qui a le pouvoir de remettre les péchés : il fait remarquer, en outre, que cette confession est présentée par saint Jacques comme indispensable au salut : « Que signifient, dit-il, ces mots : *confitemini ut salvemini?* Cela veut dire : Vous ne serez pas sauvés, si vous ne vous confessez pas. » *Ibid.*, col. 552.

On se heurtait cependant à un texte de saint Ambroise concernant la pénitence de saint Pierre, *In Luc.*, x, 88 : « Je lis bien que saint Pierre a pleuré, mais je ne lis pas qu'il a parlé ; j'apprends qu'il a versé des larmes, et non qu'il a satisfait. » *Sum. Sent.*, VI, 10, *P. L.*, *ibid.*, col. 147. Pour résoudre cette difficulté, le disciple de Hugues, auteur de cette *Somme,* observe que la confession n'était peut-être pas encore instituée quand saint Pierre fit pénitence et que, du reste, saint Ambroise avait voulu épargner au prince des apôtres l'humiliation d'une confession publique. Abélard et l'auteur de l'*Epitome,* son disciple, avaient rencontré la même objection. Pour la résoudre, ils avaient imaginé que saint Pierre n'avait pas confessé son péché de peur de scandaliser l'Église naissante. Le texte de saint Ambroise prouvait donc qu'en certains cas exceptionnels le pécheur pouvait être dispensé de confesser ses fautes. *Ethica,* c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 669; *Epitome,* c. XXXVI, *ibid.*, col. 1756.

Bien qu'il ait attaqué, au dire de saint Bernard, le pouvoir des clefs, Abélard était un partisan de l'obligation de la confession aux prêtres : *Hujus* (*Domini*) *locum,* dit-il, *sacerdotes tenent in Ecclesia, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri debemus,* etc. *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 442.

Du reste, au XIIe siècle, tous les docteurs, sauf un seul, considèrent la confession comme obligatoire. Le dissident est Gratien. Le docteur de Bologne procède à la manière d'Abélard dans son *Sic et non.* Il examine successivement les textes bibliques et patristiques, favorables ou défavorables à la confession, et il en forme deux listes qui se font en quelque sorte équilibre. Dans la première, il cite notamment le passage suivant d'un sermon de saint Augustin : « Faites la pénitence comme elle est faite dans l'Église, afin que l'Église prie pour vous; que personne ne dise : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu... Est-ce donc en vain que les clefs ont été remises à l'Église de Dieu? » Plus loin, il en appelle à saint Léon : « Le pénitent n'a besoin que de se confesser à Dieu et au prêtre qui prie pour les péchés de celui qui s'accuse. » Enfin, parmi d'autres textes, il utilise le traité *De vera et falsa pænitentia,* qui se présente sous le couvert de saint Augustin. Et quand il eut achevé d'exposer cette série de témoignages, il termina en ces termes : « Il est absolument évident que, sans la confession faite de vive voix par le coupable, les péchés ne sont pas remis. » Mais cette conclusion n'était que provisoire. L'auteur du *Décret* continue son enquête et dresse une seconde liste de témoignages qui contredisent la première. Il débute par le texte de saint Ambroise sur la pénitence de saint Pierre et par les mots qui y font suite : *Lavent lacrymæ delictum, quod pudor est confiteri.* On y lit aussi la phrase suivante de saint Jean Chrysostome : « Je ne vous dis pas de vous dénoncer en public, ni de vous accuser devant les autres, je vous dis d'obéir au prophète qui vous demande de révéler votre vie à Dieu ; confessez donc vos péchés devant Dieu, avouez vos fautes au vrai juge, non de bouche, mais de cœur : et vous pourrez alors compter sur sa miséricorde. » Et Gratien, après avoir mis sous les yeux du lecteur ces deux séries parallèles de textes contradictoires, conclut définitivement : « Nous avons exposé brièvement les autorités et les raisons sur lesquelles repose chacune des deux théories de la confession et de la satisfaction ; je laisse aux lecteurs le droit de choisir entre les deux. Chacune, en effet, compte parmi ses partisans des hommes sages et religieux. » *Decretum,* part. II, *De pænitentia,* dist. I, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1519-1563. Comme la discussion de Gratien est assez longue, on en peut voir une analyse succincte et claire dans Turmel, *Histoire de la théologie positive,* 1904, p. 455, note 4. Nous avons mis particulièrement cet ouvrage à contribution pour l'étude des premiers scolastiques.

Mais qu'ils dépendent de Hugues de Saint-Victor, d'Abélard ou de Gratien, les théologiens du XIIe siècle se prononcent résolument en faveur de la confession obligatoire. C'est le cas de l'auteur anonyme de l'*Epitome,* c. XXXVI, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1756; de Pierre de Poitiers, *Sent.*, III, 13, *P. L.*, t. CCXI, col. 1070; de Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi, P. L.*, t. CXCVI, col. 1164; de Roland, Gietl, *Die Sentenzen Rolandi nachmals Papstes Alexander III,* Fribourg-en-Brisgau, p. 249; d'Ognibene, cf. Gietl, *ibid.*, p. 243. Pierre Lombard puisa largement dans le *Decretum* et alimenta, à son tour, les docteurs du XIIIe siècle. Mais tandis que Gratien se bornait au rôle de rapporteur et alignait tout simplement les textes bibliques et patristiques, Pierre en déduisit la nécessité de la confession. Il prouva, par l'autorité de saint Jacques, qu'il fallait se confesser aux prêtres : *Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini,* etc., *sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Sent.*, l. IV, dist. XVII, 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 882. Les *aliorum testimonia* sont empruntés à la tradition patristique; ce sont les témoignages de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Léon, de l'auteur du *De vera et falsa pænitentia. Ibid.*, col. 880-884. Pierre entreprit ensuite de résoudre les difficultés. Il expliqua que saint Jean Chrysostome et les autres Pères qui s'étaient exprimés comme si le prêtre n'avait pas à intervenir dans l'œuvre de la réconciliation des pécheurs, s'étaient simplement opposés à la confession publique, mais non à l'aveu secret fait au prêtre. *Ibid.*, n. 6, col. 884. Le cas de saint Pierre lui cause quelque

embarras; mais il est prêt à reconnaître que l'apôtre ne s'est peut-être pas confessé de son péché, parce que la confession n'était pas précédemment instituée lorsqu'il pleura son reniement. Du reste, saint Pierre a bien pu se confesser sans que l'Évangile ait jugé à propos de relever le fait. Pierre Lombard est si convaincu de la nécessité de la confession, qu'il en fait une condition du salut : *Oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerri confessionem nec aliter posse pervenire ad ingressum paradisi, si adsit facultas. Ibid.*, col. 880-881. Bref, ajoute-t-il : « sans confession, pas de pardon : » *ubi ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis.*

Mais quelle était l'origine de cette obligation ? Quelle en était la nature? Venait-elle directement du Christ, des apôtres ou de l'Église? Autant de questions que les docteurs du XIIe siècle essayèrent de résoudre et sur lesquelles ils furent loin de s'entendre.

Hugues de Saint-Victor établit que le Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés. C'est le sens du texte : *Quorum remiseritis peccata*, etc. Mais ce texte prouve-t-il également que le Sauveur a imposé aux pécheurs l'obligation de se confesser? Hugues ne le pense pas. Il explique que Notre-Seigneur s'est contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien dire aux malades, parce que ceux-ci avaient tout intérêt à recourir aux médecins. Ce sont les médecins eux-mêmes, c'est-à-dire les apôtres, notamment saint Jacques, qui voyant la négligence des malades, leur avait fait un précepte de chercher un remède dans la confession : *Medicis ergo dixit ut curarent, sed infirmis non dixit ut ad medicos curandi venirent. Hoc quasi certum esse voluit quod ægri libenter salutem quærerent... Tamen ipsi medici postea, quia negligentes in curatione sua ægrotos invenerunt, eos ad salutem quærendam... præcepto attraxerunt : Confitemini, inquit Jacobus*, etc. *De sacramentis*, l. II, part. XIV, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 552.

Abélard, qui parle, en certain lieu, du devoir de la confession : *peccata confiteri debemus, Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 442, ne regarde cependant le mot de saint Jacques : *Confitemini*, que comme une simple exhortation et non comme un précepte : *Ad hanc (confessionem) nos apostolus Jacobus adhortans, ait : Confitemini*, etc. *Ethica*, c. XXIV, *ibid.*, col. 668. Son disciple, l'auteur de l'*Epitome*, range la confession parmi les « institutions de l'Église »; il déclare que celui qui néglige volontairement de se confesser sera damné : *ex hoc quod instituta Ecclesiæ contemnit*, c. XXXVI, *P. L.*, *ibid.*, col. 1757. Robert Pullus semble partager ce sentiment : *Secundum statuta Ecclesiæ*, dit-il, *Sent.*, VI, 59, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 908. Roland, le futur Alexandre III, estime que saint Jacques « invite » seulement les fidèles à confesser leurs fautes; il ajoute que la confession a uniquement pour but de satisfaire à l'Église : *Quod autem dicitur : Confitemini alterutrum, discimus hoc esse exhortatorium, quod ad confessionem invitamur. Peccando enim Deum et Ecclesiam offendimus. Duobus satisfacere debemus, Deo per cordis contritionem, Ecclesiæ per oris confessionem.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 248. Gratien, qui, nous l'avons vu, ne se prononce pas sur le caractère obligatoire de la confession, interprète également le texte de saint Jacques dans le sens d'une pure exhortation : *Vel enim sunt verba exhortationis, non jussionis, sicut illud : Confitemini alterutrum. Decretum, loc. cit.*, col. 1557. Pierre de Poitiers est assez hésitant; tantôt il marque que le texte : *Ite, ostendite vos sacerdotibus*, prescrit la confession; tantôt il déclare qu'aucun texte de l'Évangile ne contient un précepte formel de la confession; il n'utilise en tout cas, ni le *quorum remiseritis*, ni le *quæcumque alligaveritis*; quant au *confitemini alterutrum* de saint Jacques, il n'y voit que la confession des péchés véniels qui se fait deux fois le jour et à complies : *Confessio necessaria est ad salutem, sed præceptum confessionis non habetur in Evangelio... Evangelium non dat expressum mandatum de confessione... Alibi in Novo Testamento satis invenitur, ut in epistola canonica : Confitemini alterutrum... Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quæ fit bis in die et in completorio. Sent.*, III, 13, *P. L.*, t. CCXI, col. 1070.

Les disciples d'Abélard ne suivirent pas tous leur maître. Pierre Lombard, aussi bien que Richard de Saint-Victor, qui obligent l'un et l'autre les pécheurs à se confesser, rattachent le précepte de la confession au texte de saint Jacques : *sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini*, etc., dit Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, c. XVII, 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 782. Et Richard de Saint-Victor s'exprime de même. *De potestate ligandi atque solvendi*, c. V, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1163. Voir col. 834-835.

Les scolastiques de l'âge suivant reprendront la même question et essaieront d'y donner une réponse plus précise. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, p. 327 sq. Voir plus loin, col. 902-906.

3° *Réitération et périodicité de la confession.* — Nous avons déjà fait observer que l'usage de la confession réitérée était en vigueur en Afrique au Ve siècle et en Espagne au VIe. Cet usage ne paraît pas provenir directement du monachisme. Le concile de Tolède (589), qui le condamne, ne semble viser que le clergé séculier : *ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent.* Can. 4, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 995. Mais à partir du VIe siècle, l'influence des moines se fit sentir dans le domaine de la pénitence. La Règle de saint Colomban exigeait des religieux plusieurs confessions par jour, dont l'une était une préparation à la communion. En poussant les fidèles *ad medicamenta pænitentiæ*, Colomban et ses disciples avaient en vue la confession plus ou moins fréquente. Et telle fut l'efficacité de leur prédication qu'on vit bientôt certains personnages avoir un confesseur attitré. Tel est par exemple le cas de Pépin de Landen, qui s'adressait à l'évêque Witto ou Guy, cf. Baronius, *Annal. eccl.*, 631, n. 8; Thierry III se confessait à saint Ansbert, abbé de Saint-Wandrille, *Vita Ansberti*, c. XXII, Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, sæc. II; le comte Walbert *sæpe ad sanctum Bertinum veniebat ut post confessionem ab eo communionem acciperet. Vita Bertini*, c. VII, Mabillon, *op. cit.*, t. III. Charles Martel *confitebatur peccata sua* à Martin, moine de Corbie. *Annales Corbeienses*, dans Labbe, *Biblioth. ms. nova*, t. II, p. 753.

Quand quelques-uns de ces témoignages seraient sujets à caution, ils n'en montreraient pas moins tous ce qu'on pensait de la pratique de la confession au moment où ils parurent, c'est-à-dire au VIIIe siècle.

Un texte du VIIIe siècle commençant confirme d'ailleurs la théorie dont les faits que nous venons de citer forment en quelque sorte l'illustration. Saint Pirmin donne à entendre que la confession préparatoire à la communion était de son temps considérée comme obligatoire pour les pécheurs : *Nemo, cum capitalia crimina admiserit, antequam confessionem suam donet et veram pænitentiam agat per consilium sacerdotis, secundum ordinem ecclesiasticum, corpus et sanguinem Domini communicare non præsumat... Admoneo vos ut quicumque christianus post baptismum criminalem culpam fecit, puram confessionem ad sacerdotem donet. Scarapsus, P. L.*, t. LXXXIX, col. 1043-1044.

La confession préparatoire à la communion pascale était sûrement en usage en Gaule aux environs de l'an 800, car Théodulphe d'Orléans (788-822) en rappelle l'obligation à ses diocésains dans ses *Capitula*. Cette confession avait lieu la semaine qui précédait le pre-

mier dimanche de carême : *Hebdomada una ante initium quadragesimæ, confessiones sacerdotibus dandæ sunt*, c. XXXVI, *P. L.*, t. CV, col. 203. Cf. *Capitulare : Prima hebdomada ante initium quadragesimæ confessio danda de omnibus peccatis quæ sive opere sive locutione perpetrantur. Ibid.*, col. 218.

Le même usage est attesté par le Pénitentiel du pseudo-Egbert (IXe siècle), qui suppose que les fidèles, *quilibet homo*, se confessent tous les ans à une époque déterminée : *Tempus venit post annum ut quilibet homo confessorem alloqui debeat et cum confessarii sui venia jejunium suum ordiri et Deo et confessario suo delicta sua, quæ perpetraverit confiteri*, etc., c. LXV. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 34. Un Pénitentiel de saint Gatien de Tours que Martène a publié, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 259 sq., et que certains critiques font remonter au IXe siècle, indique également que la confession quadragésimale était obligatoire : *In quadragesima, sicut constitutum est, confessus non fui, neque pænitentiam de præteritis egi.*

Du reste, dès le VIIIe siècle, vers 760, saint Chrodegang, évêque de Metz, recommande non seulement la confession quadragésimale, mais encore deux autres confessions par an, « sinon davantage, ce qui serait encore mieux, » dit-il : *Hæc est ratio pænitentiæ et confessionis nostræ quæ coram Deo et sacerdotibus ejus nobis pariter agendæ sunt, id est in unoquoque anno tribus vicibus, id est in tribus quadragesimis, populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat, et qui plus fecerit, melius faciat. Regula*, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1072.

Il n'y a pas lieu d'attribuer à Alcuin le *De divinis officiis*, qui a été publié sous son nom, *P. L.*, t. CI, col. 1773 sq. Cet ouvrage où se lit un *Ordo* réglant l'imposition de la pénitence le jour des Cendres, *ibid.*, col. 1192, témoigne pour une époque postérieure, le XIe siècle, peut-être le Xe. Mais le *De Psalmorum usu*, qui paraît bien être l'œuvre du grand liturgiste, contient une sorte d'examen de conscience où la confession est marquée comme une préparation habituelle à la communion pour celui qui est coupable de quelque péché grave : *Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et pænitentia scienter indigne accepi. P. L.*, t. CI, col. 499.

Alcuin appréciait tant les avantages de la confession qu'il adressa aux maîtres de l'école de Saint-Martin de Tours une lettre sur la confession des enfants : « Exhortez, dit-il, les enfants à la confession de leurs péchés. Nombreuses, en effet, sont les embûches dressées par le démon contre les adolescents, notamment par les désirs charnels. Or le démon perdra sa peine si les jeunes gens veulent se confesser et faire de dignes fruits de pénitence : *Exhortamini illos... et maxime de confessione peccatorum suorum*, etc. » *Epist. de confessione peccatorum ad pueros S. Martini, P. L.*, t. CI, col. 648-656.

Chrodegang et Alcuin exercèrent sur les âges suivants une influence considérable. Les *Capitulaires* d'Anségise (829), l. II, n. 43, *P. L.*, t. XCVII, col. 549-550, portent que les laïques doivent communier trois fois l'an, sinon plus souvent, et supposent que ces fidèles se présenteront en état de grâce à la sainte table. Au Xe siècle, saint Udalric, *Sermo synodalis, P. L.*, t. CXXXV, col. 1072, fait à ses prêtres cette recommandation : *Feria quarta ante quadragesimam plebem ad confessionem invitate et ei, juxta qualitatem delicti, pænitentiam injungite, non ex corde vestro, sed sicut in Pænitentiali scriptum est.* Le concile d'Ansa (994), can. 26, impose aux curés l'obligation d'entendre les confessions des fidèles durant la semaine qui précède le carême. Mansi, t. XIX, col. 190. Les trois communions annuelles, régulièrement précédées de la confession, deviennent bientôt une sorte de lieu commun des moralistes chrétiens et des directeurs de consciences. Voir col. 484, 521-523. Dans le Formulaire que Réginon, abbé de Prüm († 915), composa pour les visites épiscopales, la confession est expressément recommandée avec les communions de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, q. LVII, LVIII, *P. L.*, t. CXXXII, col. 285. Cf. l'Instruction qui regarde la confession du mercredi des Cendres, *ibid.*, col. 245; *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, n. 57, 95, *ibid.*, col. 189, 191. Un prône du XIe siècle, publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, octobre 1905, p. 520, contient cette recommandation : *Peccata vestra sæpe Deo et sacerdotibus lacrimabiliter confitemini, sed maxime ter in anno : scilicet in capite jejunii, et ante Pentecosten, et ante natale Domini, peccata vestra confitemini.* Au XIIe siècle, Otton de Bamberg, évangélisant la Poméranie (1124), enseigne expressément que les fidèles doivent se confesser et communier au moins trois ou quatre fois l'an : *Oportet tamen et vos ipsos ter vel quater in anno, si amplius fieri non oportet; et confessionem facere atque ipsi sacramento communicare.* Herbord, *Dialogus de vita Ottonis*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XX, p. 732 sq. Le concile de Gran, en 1114, déclare que les laïques doivent se confesser et communier à Noël, à Pâques et à la Pentecôte et les clercs à toutes les grandes fêtes, can. 4. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. V, p. 289; Mansi, t. XXI, col. 100. Alain de Lille († vers 1200) se plaint que les clercs et les laïques se confessent à peine une fois l'an : *sed hodie invaluit, ut vix laicus vel clericus semel confiteatur in anno*, et fait remarquer que « les clercs sont tenus de se confesser tous les samedis et les laïques trois fois chaque année ». *Ad quam tenentur clerici singulis sabbatis, laici vero ter in anno tenentur specialiter confiteri. De arte predicatoria, P. L.*, t. CCX, col. 171.

Réginon de Prüm avait prévu le cas où les fidèles ne se confesseraient qu'une fois l'an et ne paraît pas s'en scandaliser : *Si quis ad confessionem non veniat vel una vice in anno, id est in capite quadragesimæ, et pænitentiam pro peccatis suis suscipiat*, q. LVI, LXVI, *P. L.*, t. CXXXII, col. 285. Le concile de Aenham (ou Enham) en Angleterre (entre 1100 et 1116) n'oblige les fidèles à se confesser qu'une fois chaque année. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 308. On voit par là que les chefs de l'Église attachaient une importance particulière à la confession quadragésimale ou pascale et que, tout en tenant aux autres confessions, inclinaient plus facilement à en dispenser les fidèles.

Les théoriciens du dogme eurent à justifier cette réitération, cette multiplicité et cette périodicité des confessions. On leur objectait que le Christ n'avait jamais opéré deux fois sur le même sujet ses miracles, et que les Pères n'admettaient les premiers chrétiens qu'une seule fois à la pénitence.

L'auteur du *De vera et falsa pænitentia*, qui signale ces difficultés, essaie de les résoudre par quelques textes de l'Écriture : *Nolo mortem peccatoris*, etc.; *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* « Le Sauveur, ajoute-t-il, par le grand nombre de ses miracles a donné un gage de pardon aux pécheurs récidivistes. En déclarant qu'il venait comme médecin, n'a-t-il pas promis équivalemment aux pécheurs de venir à leur secours chaque fois qu'ils auraient besoin de lui ? Quel est, en effet, le médecin qui refuse de soigner ses malades plus d'une fois ? » Et il conclut par l'exemple de l'antiquité chrétienne en affirmant que « les Pères les plus anciens avaient remis les péchés soixante-dix-sept fois sept fois, c'est-à-dire toujours, et que cette pratique avait été de tout temps en vigueur dans l'Église de Dieu ». *P. L.*, t. XL, col. 1116-1117. Il eût été sans doute fort empêché de prouver cette dernière assertion par des textes. Aussi s'abstient-il d'apporter aucune référence précise.

De son côté, Hugues de Saint-Victor, se trouvant aux

prises avec les difficultés que présentent les textes d'Hermas et de saint Ambroise sur l'unité de la pénitence après le baptême, prétendit que, sous le nom de première pénitence ou d'unique pénitence, il fallait comprendre probablement tous les actes de repentir qui sont produits dans la vie présente et exclure l'espoir d'une « seconde pénitence » dans l'autre vie. Ou bien encore, dit-il, les Pères en niant la possibilité d'une seconde pénitence avaient en vue la pénitence solennelle qui, en effet, ne devait jamais être réitérée. *De sacramentis,* part. II, c. XIV, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 557-559. Un de ses disciples répète la même chose. *Sum. sent.,* VI, 12, *ibid.,* col. 149. Cette explication était plus ou moins heureuse. Mais les contemporains parurent s'en contenter. Gratien, *De pænitentia,* dist. III, n. 2-12, *P. L.,* t. CLXXXVII, col. 1594-1596; Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. XIV, 1, *P. L.,* t. CXCII, col. 869; Roland, dans Gietl, *op. cit.,* p. 238, s'approprièrent les raisons de Hugues. Gratien et le Maître des Sentences invoquèrent en outre l'autorité du pseudo-Augustin qui était un partisan décidé de la réitération de la pénitence et de la confession. Plus tard les scolastiques, laissant au second plan les preuves patristiques et scripturaires, recourront plus particulièrement aux raisons théologiques pour justifier leur thèse.

4° *Matière de la confession.* — La règle posée par saint Augustin s'imposa à toute l'Église latine: fut considérée comme matière nécessaire de la confession toute infraction grave à la loi divine. La difficulté fut seulement de déterminer quelle violation de la loi était vraiment grave. Un des disciples de saint Augustin, saint Césaire d'Arles, qui distingue deux sortes de péchés, les péchés « capitaux », *capitalia,* et les « menus » péchés, *minuta,* range parmi les *capitalia,* les péchés suivants: le sacrilège, l'homicide, l'adultère, le faux témoignage, le vol, la rapine, l'orgueil, l'envie, l'avarice, et, si elle est de longue durée, la colère, et, si elle est fréquente, l'ébriété, *Serm.,* CIV, c. II, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1946; cf. CCXCIV, c. VI, col. 2305; CCXCV, c. IV, col. 2308; une autre liste ajoute: *odium in corde reservantes, malum pro malo reddentes, spectacula vel cruenta et furiosa vel turpia diligentes. Serm.,* CLXXXIII, col. 1876; cf. XII, c. V, col. 1767. Quant aux péchés *minuta,* qui ne sont pas soumis à la confession, Césaire en dresse deux listes un peu différentes et assez longues. *Serm.,* CIV, c. III, col. 1946; CCLVII, c. II, col. 2220. Voir CÉSAIRE, t. II, col. 2180. On y peut remarquer certaines fautes qu'une théologie sévère rangerait parmi les péchés graves: « la haine, l'envie, la colère, les sordides pensées, les conversations grivoises dans les repas. » Il est visible que les circonstances seules, et des circonstances atténuantes, peuvent rendre dans la pensée de l'auteur ces péchés légers ou *minuta.*

Les moines introduisirent dans l'énumération des péchés et, par suite, dans la matière de la confession, un ordre tout particulier. Cassien emprunta à l'Orient son catalogue des huit péchés capitaux: la gourmandise ou *gastrimargia,* la fornication, l'avarice ou *phylargyria,* la colère, la tristesse, l'ennui (*acedia* ou *tædium cordis*), la vaine gloire (ou *cenodoxia*) et l'orgueil. *De cœnobiorum institutis,* l. V, c. I, *P. L.,* t. XLIX, col. 202 sq.; *Collat.,* V, c. X, *ibid.,* col. 621 sq. Deux particularités sont à remarquer dans cette classification, d'une part la distinction de la *tristitia* et de l'*acedia,* qui ont cependant entre elles une étroite affinité, et d'autre part, le dédoublement de la *vaine gloire* et de l'*orgueil,* qui ne forment qu'un même vice à deux degrés. Voir t. II, col. 1689-1690.

Saint Césaire observait de trop près le progrès de la discipline monastique pour ne pas s'en inspirer dans ses ouvrages. Aussi a-t-on signalé dans une homélie où il a mis la main les *octo vitia* de la tradition orientale. *Homilia sacra,* publiée par Elmenhorst dans son édition de Gennadius, Hambourg, 1614, p. 48-49. Son énumération mérite d'être citée à cause des conséquences qu'il en tire: *Cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, pigritia, vana gloria, superbia. Hæc sunt octo vitia principalia et ex ipsis oriuntur ista: furtum, falsum testimonium, perjurium, rapacitas, saturitas, ebrietas, stultiloquium, id est verba luxuriosa et inhonesta, et cantationes vanæ et luxuriosæ, homicidium, opprobrium, hoc est injuria, invidia, odium, murmuratio, detractio, contentiones.*

Saint Grégoire le Grand, qui fut aussi un moine, revisa dans ses *Moralia* la liste des péchés capitaux. Il mit en tête l'orgueil, *superbia,* et lui donna le titre de *vitiorum regina* ou de *radix cuncti mali.* Sous la tyrannique autorité de l'orgueil, les sept autres vices sont comme autant de lieutenants qui commandent toute l'armée des péchés, ce sont la *vaine gloire,* l'*envie,* la *colère,* la *tristesse,* l'*avarice,* la *gourmandise ventris ingluvies,* et la *luxure. Moral.,* l. XXXI, c. XLV, *P. L.,* t. LXXVI, col. 620 sq. C'est, à peu de chose près, la liste de Cassien, mais dans un ordre inverse. Voir t. II, col. 1690.

A partir du VIIe siècle, les auteurs ne firent guère que reproduire la classification de Cassien ou celle de Grégoire le Grand. S. Colomban, *Inst.,* 17, *P. L.,* t. LXXX, col. 259; S. Eutrope, *De octo vitiis, ibid.,* col. 9-14; S. Boniface, *Homil.,* VI, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 855; S. Pirmin, *ibid.,* col. 1036; le Pénitentiel de Mersebourg, de la fin du VIIIe siècle, dans Schmitz, *Die Bussbücher,* t. I, p. 700; celui du manuscrit Bigot, vers 800, *ibid.,* p. 707; Alcuin († 804), *Liber de virtutibus et vitiis,* c. XXVII sq., *P. L.,* t. CI, col. 632 sq.; Théodulphe d'Orléans (788-822), *Capitula,* c. XXXI, *P. L.,* t. CV, col. 201; cf. *Capitulare, ibid.,* col. 217-219; le concile d'Ansa (994), can. 31, Mansi, t. XIX, col. 188-189; le prône du XIe siècle, publié par dom Morin, *Revue bénédictine,* octobre 1905, p. 520, s'inspirent de Cassien, tandis que saint Isidore de Séville († 636), *Differentiarum,* l. II, n. 161 sq., *P. L.,* t. LXXXIII, col. 96 sq.; Halitgaire de Cambrai, *Pænitentiale,* l. I, c. I, *P. L.,* t. CV, col. 657 sq., dont le Pénitentiel parut entre 817 et 831; Leidrade de Lyon, *Epist.,* II, 19, *P. L.,* t. XCIX, col. 881; le pseudo-Egbert, *Pænitentiale,* c. I, dans Schmitz, *op. cit.,* p. 575 (2e partie du IXe siècle), adoptent la liste de saint Grégoire le Grand. Cette dernière devait finir par prévaloir dans l'École, grâce à l'influence de Pierre Lombard, le Maître des Sentences, qui, après Hugues de Saint-Victor, l'avait faite sienne. *Sent.,* l. III, dist. XLII, n. 8 sq., *P. L.,* t. CXCII, col. 753-754.

Nous venons de citer divers Pénitentiels. On désigne sous ce nom les recueils canoniques destinés à guider les confesseurs dans l'accomplissement de leur office, soit pour procurer l'intégrité de la confession, soit pour appliquer à chacune des fautes accusées une pénitence proportionnée à leur gravité. Ces manuels firent leur apparition au plus tard dès le VIe siècle dans le monde celtique et anglo-saxon, qui ne connut jamais la pénitence publique. Cf. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. II (1897), p. 496 sq.; P. Fournier, *Études sur les Pénitentiels, ibid.,* t. VI (1901), p. 289. Voir PÉNITENTIELS.

On conçoit que des ouvrages de ce genre aient suivi un ordre régulier dans la fixation des péchés, afin d'en faciliter l'examen, tant pour le confesseur que pour le pénitent. Les premiers Pénitentiels se taisent cependant sur le mode de procéder du confesseur; mais à partir du IXe siècle les manuels recommandent aux ministres de la pénitence d'interroger, au besoin, le coupable qui se présente à leur tribunal: « Que le prêtre, dit Théodulphe d'Orléans, ait soin d'énumérer au pécheur chacun des huit vices capitaux et de lui faire avouer sur

chacun d'eux en quoi il a offensé Dieu. » *Capitula ad presbyteros*, c. XXXI, *P. L.*, t. CV, col. 201. Cf. pseudo-Alcuin, *Ordo ad pænitentiam*, *P. L.*, t. CI, col. 1192 sq. Le confesseur doit cependant prendre garde d'induire le pénitent en tentation par des questions indiscrètes en lui apprenant des péchés qu'il ne connaissait pas et que le diable pourrait ensuite lui faire commettre : *Sed tamen non omnia crimina debet ei innotescere, quia multa vitia recitantur in Pænitentiali, quæ non decet hominem scire. Ideo non debet eum sacerdos de omnibus interrogare, ne forte cum ab illo recesserit, suadente diabolo, in aliquod crimen de his, quæ antea nesciebat, cadat.* Théodulphe, *Capitulare, P. L.*, t. CV, col. 219.

Les Pénitentiels du VIIIe et du IXe siècle fournissaient, en effet, un examen de conscience tellement détaillé que les vices les plus ignobles y trouvaient place. Mais, à côté des grands crimes figuraient aussi des fautes légères. Et il en faut conclure que ces fautes étaient dès lors matière de la confession. Le Pénitentiel de saint Colomban exige formellement que les moines se purifient non seulement des péchés graves, mais encore des fautes de nature incertaine, voire des langueurs de l'âme, avant de s'approcher de la communion : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi... Ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animæ abstinendum est et abstergendum*, etc. C. XXX, dans Schmitz, *op. cit.*, p. 601-602. Les Pères du concile de Chalon (647-649) estimaient sans doute que cette discipline pouvait s'appliquer, dans une certaine mesure, aux fidèles, quand ils posaient en principe que la confession et la pénitence étaient utiles à tous : *utilem omnibus hominibus esse censemus et ut pænitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur pænitentia.* Can. 8, Maassen, *Concilia meroving.*, p. 210. Et le pape Grégoire II formulait, au siècle suivant, la même doctrine en ces termes : *Ut pænitentiæ remediis nemo se non egere putet pro quodidianis humanæ fragilitatis excessibus sine quibus in hac vita esse non possumus. Capitulare pro Bajoariæ ablegatis*, c. XII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 534. Saint Éloi († 659) illustre cette loi par un exemple frappant. Arrivé à l'âge viril et voulant purifier à fond sa conscience, il alla, nous dit-on, trouver un prêtre dans le sein duquel il déposa toutes les fautes de son adolescence : *metuens ut ne aliqua suum delicta pectus fuscarent, omnia adolescentiæ suæ coram sacerdote confessus est acta. Vita Elegii*, l. I, c. VII, édit. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores*, t. IV, p. 673.

Toutefois l'usage d'accuser les péchés véniels ne pénétra que très lentement dans les mœurs. A l'époque carolingienne, Jonas, évêque d'Orléans († 844), fait encore remarquer que les moines presque seuls s'y soumettent. Les laïques ne le font guère que par exception, *perrari sunt. Moris est Ecclesiæ de gravioribus peccatis sacerdotibus confessionem facere, de quotidianis vero et levibus perrari sunt qui invicem confessionem faciant, exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. De institutione laicali*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. CVI, col. 152. En cherchant bien dans l'histoire du haut moyen âge, on en trouverait sans doute quelques cas. Nous signalerons seulement, au XIe siècle, celui de la mère de Guibert de Nogent, qui faisait chaque jour un rigoureux examen de conscience « des péchés qu'elle avait commis par pensée, par parole et par action et en faisait l'aveu au prêtre ou plutôt par le prêtre à Dieu lui-même », comme le remarque Guibert : *Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat initium bonorum, quotidie pene nova cum fieret semper animus ejusdem exactione præteritorum suorum actuum versabatur quid virgo, ineunte sub ævo, quid virita, quid vidua studio jam possibiliore peregerit, cogitaverit, dixerit, semper rationis examinare thronum, et ad sacerdotis imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. De vita sua*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. CLVI, col. 864. Et encore ne devons-nous pas oublier que la pieuse femme, retirée près d'un monastère et menant à peu près la vie d'une religieuse, fut certainement influencée dans ses exercices de piété par l'exemple de ses voisines.

5° *Le mode de la confession et le « sigillum ».* — Saint Augustin, *Serm.*, LXXXII, n. 9-11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 510-511, et saint Léon, *Epist. ad episcop. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211, avaient affirmé d'une façon catégorique la loi du secret de la confession. Personne après eux ne songea à en contester le caractère obligatoire.

Mais l'exomologèse ou l'aveu public de culpabilité qu'entraînait avec soi la pénitence publique ne fut pas aboli pour cela ; il fut seulement restreint aux péchés qui avaient déjà quelque publicité. On posa en principe que, si les péchés publics devaient être expiés publiquement, les péchés secrets devaient l'être secrètement.

Nombre de critiques ont fait remonter cette distinction à saint Augustin : *Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus quæ peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quæ peccantur secretius*, dit-il. *Serm.*, LXXXII, n. 10, *loc. cit.* Il est vrai qu'il s'agit plutôt ici de correction fraternelle que d'exomologèse proprement dite. Mais le principe, une fois posé, était appelé à recevoir une application générale.

Le texte d'un autre sermon paraît établir, entre les péchés qui devaient être expiés en public et ceux qui devaient être expiés en secret, une distinction plus caractéristique. « Si le péché, dit l'auteur, est commis à la connaissance et au scandale des autres, et si l'évêque juge la chose bonne pour l'édification de l'Église, il faut que le coupable fasse pénitence devant les autres ou même devant tout le peuple. » *Ut si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere pænitentiam non recuset. Serm.*, CCCLI, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1535 sq. Évidemment, d'après cette règle, ce seraient uniquement les péchés publics et scandaleux qui devraient être expiés en public. Mais peut-être ce texte représente-t-il une discipline postérieure à saint Augustin. Le sermon d'où il est tiré n'est pas, semble-t-il, de saint Augustin. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2310. Du moins est-il vraisemblable qu'au temps de saint Augustin, on distinguait déjà entre la pénitence des pécheurs scandaleux et celle des autres coupables. « Ceux dont le crime est public et si répandu qu'il est parvenu à la connaissance de toute l'Église, on leur imposera les mains devant l'abside, » disent les Pères du concile de Carthage, vers 397 : *Cujuscumque autem pænitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur.* Can. 32 (43 de la *Collection africaine*), Mansi, *Concil.*, t. III, col. 885, 735.

Saint Léon (440-461), consulté sur diverses pratiques idolâtriques, a pareillement soin de remarquer que les crimes vraiment graves doivent seuls être soumis à la pénitence publique, tandis que certaines fautes plus légères, comme la simple participation aux viandes immolées et aux repas des païens, pourront s'expier par des jeûnes secrets : *Si convivio solo gentilium et escis immolaticiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per pænitentiam publicam, non oportet admitti. Epist.*, CLXVII, inquisit. 19, *P. L.*, t. LIV, col. 1209.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la discipline pénitentielle. Il nous suffit d'indiquer comment s'est

modifié peu à peu le caractère de l'exomologèse publique. Parmi les causes qui contribuèrent à son abolition, il conviendrait sans doute de signaler l'introduction sur le continent des coutumes irlandaises et anglo-saxonnes. Nous savons par le Pénitentiel de Théodore, l. I, c. XIII, n. 4, dans Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 536 (fin du VIIe siècle), que la pénitence publique était inconnue en Angleterre. Les missionnaires qui partirent de cette région pour évangéliser la Gaule et la Germanie, les Colomban et les Boniface, ne pouvaient manquer de préconiser la discipline en vigueur chez eux. On ne voit pas cependant qu'ils aient réussi à supprimer la publicité de la pénitence pour les péchés publics. Sous les Carolingiens, la règle suivante est généralement appliquée : *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse pænitentia; quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse pænitentia.* Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CVII, col. 342. Cf. le concile de Reims (813), can. 31; le concile de Chalon (813), can. 25; le concile d'Arles (813), can. 26, Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 200.

Raban Maur, qui formule si nettement ce principe, le justifie par la crainte du scandale. « Il ne faut pas, dit-il, que les faibles se scandalisent dans l'Église, en voyant les exercices pénitentiels de ceux dont ils ignorent les fautes. » *Ne infirmi in Ecclesia scandalizentur, videntes eorum pœnas quorum ignorant causas. Loc. cit.*

Cette crainte du scandale est une des formes du respect du *sigillum*. Si donc l'exomologèse ou pénitence publique persiste, c'est que l'on considère qu'elle n'est pas incompatible avec le secret de la confession.

Saint Léon avait remarqué que la révélation des péchés faite par les confesseurs pouvait avoir des effets désastreux, entre autres celui de détourner les pécheurs de la pénitence sacramentelle. *Epist. ad episc. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211. Abélard, au XIIe siècle, signale le même inconvénient; il blâme hautement les prêtres qui *leviter confessiones quas suscipiunt revelant, pænitentes ad indignationem commovent..., et a confessione audientes deterrent. Ethica*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 670. C'est dans une pensée semblable que Lanfranc, un peu auparavant, avait composé son traité *De celanda confessione, P. L.*, t. CL, col. 629 sq. Ainsi s'affirmait de plus en plus dans l'Église la loi du *sigillum*.

Conclusion. — 1° A l'origine, ce sont les évêques, c'est-à-dire les chefs de la communauté, qui reçoivent l'aveu des pécheurs. Un peu plus tard (IIIe siècle), on voit fonctionner en certains pays le prêtre pénitencier, qui en vertu d'une délégation épiscopale entend les confessions et surveille les pénitents. Aux environs de l'an 400, les prêtres deviennent confesseurs concurremment avec les évêques. Vers ce temps, arrivent les moines, qui cumulent les fonctions de directeurs et de confesseurs. En Orient, ils supplantent bientôt les évêques et les prêtres dans le service pénitentiel. Mais l'Église officielle maintient les principes; elle exige que, pour entendre les confessions, les moines soient revêtus du caractère sacerdotal et aient reçu une délégation épiscopale. En Occident, les mêmes règles sont en vigueur. On y autorise cependant les diacres, voire les laïques, à entendre les confessions. Mais les théoriciens du dogme font remarquer que les prêtres seuls ont le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire d'administrer des absolutions. Leur juridiction est nettement limitée, dès le VIIIe siècle. Il faut que les pécheurs s'adressent à leur « propre prêtre », disent saint Chrodegang, vers 760, *Regula*, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1072, Halto de Bâle (802-822), *Capitula*, 18, *P. L.*, t. CV, col. 763, et Réginon de Prüm († 915), *P. L.*, t. CXXX, col. 245.

2° L'usage de la confession remonte à la plus haute antiquité. Dès la fin du IIe siècle, Origène et Tertullien en recommandent d'une façon pressante la pratique. Si les pécheurs font difficulté d'y recourir, c'est que les exercices pénitentiels qui en sont la suite les effraient. A mesure que la pénitence s'adoucit, la confession devient plus fréquente. Les moines contribuèrent à en répandre l'habitude, non seulement dans les cloîtres, mais encore dans le monde. Sous les Carolingiens, la confession préparatoire à la Pâque tend à s'établir comme un usage. Peu à peu les fidèles s'accoutumèrent même à se confesser plusieurs fois l'an, à Noël, à Pâques, à la Pentecôte. Mais au XIe et au XIIe siècle, les prédicateurs nous signalent quelque relâchement, et ils insistent pour qu'au moins la confession quadragésimale ou pascale soit rigoureusement maintenue.

3° Il ne pouvait être question, à l'origine, de la confession des enfants. Plus tard, on examina à quel âge l'enfant, garçon ou fille, pouvait commettre un péché grave, et par suite être tenu de se confesser. Douze ans, dix ans, sept ans, telles furent les diverses réponses des docteurs grecs. En Occident, Alcuin recommande d'exhorter les enfants ou, si l'on veut, les adolescents à la confession.

4° Tout péché « mortel » est matière nécessaire de la confession. Dans les premiers siècles, on entendait par péchés « mortels », les péchés énormes, tels que l'idolâtrie, la fornication et l'homicide. Mais Tertullien qui préconise cette classification range parmi les péchés qui doivent être soumis « à l'évêque » une série d'autres péchés moins graves qu'il faut distinguer des péchés « véniels », ou *minuta* proprement dits. C'est ainsi que saint Cyprien et le pape Innocent considèrent certains *peccata minora* comme péchés pénitentiels. Pour déterminer le caractère des péchés, les Pères, notamment saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Augustin, etc., s'en rapportent à la sainte Écriture : furent traités comme péchés passibles de la pénitence ecclésiastique et par conséquent soumis à la confession, les péchés qui, d'après l'Évangile et saint Paul, méritaient l'exclusion du royaume de Dieu. En pratique cependant les docteurs s'accordèrent difficilement. Et leur liste des péchés graves ne serait peut-être pas superposable à celle qu'ont dressée depuis les scolastiques et les casuistes. En même temps que les péchés graves, les personnes adonnées à la piété confessaient volontiers les péchés légers. Mais cet usage est absolument exceptionnel dans l'antiquité. On a fait remarquer que saint Augustin ne s'était vraisemblablement jamais confessé de sa vie. Ce furent les moines qui introduisirent peu à peu l'habitude de considérer les péchés véniels comme matière de la confession. Et malgré la recommandation de certains docteurs, cf. Réginon de Prüm, *loc. cit.*, leur exemple ne fut suivi que rarement par les laïques jusqu'au XIIIe siècle.

5° Il n'y a pas de preuve que la confession préparatoire à la pénitence publique n'ait pas été secrète dès l'origine. Les cas de confession publique qu'on peut citer forment de très rares exceptions. De bonne heure, on posa en principe que la confession publique devait servir à l'édification de la communauté et être consentie par le pénitent. Dans les premiers siècles cependant, tout péché grave, même secret, était soumis à la pénitence publique. On n'estimait pas que cette « exomologèse » fût incompatible avec le secret de la confession. Plus tard, une distinction s'imposa : ne furent soumis à la pénitence publique que les péchés publics, les péchés secrets furent expiés par une pénitence secrète. La loi du secret ou *sigillum* s'affirma ainsi de plus en plus, au cours des âges. De tout temps, les Pères et les docteurs exigèrent du confesseur, à la fois juge des consciences et médecin des âmes, une délicatesse exquise, une prudence consommée et une souveraine discrétion.

6° Nous pouvons citer maintenant le fameux canon 21 du concile de Latran (1215). Et l'on se convaincra qu'il n'apporte aucun changement dans la discipline de l'Église : *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi pænitentiam studeat pro viribus adimplere... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere et ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat quale debeat ei præbere consilium et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandum ægrotum. Caveat autem omnino, ne verbo, aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem; sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirit, quoniam qui peccatum in pænitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pænitentiam in arctum monasterium detrudendum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 363. Il appartiendra aux théologiens et aux canonistes de l'âge suivant d'interpréter chaque phrase, chaque mot de ce texte, et d'en faire une application rigoureuse. Mais il n'était pas inutile de montrer qu'il n'offre rien qui ne soit conforme à la discipline de l'Église, telle quelle s'était développée au cours des siècles, par une évolution progressive.

Nous nous bornerons à citer quelques auteurs des plus considérables, à partir du XVII[e] siècle, en suivant l'ordre chronologique. Petau, *De pænitentiæ vetere in Ecclesia ratione* (1622), *P. G.*, t. XLII, col. 1027 sq.; *De pænitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba* (1633), dans *Theologica dogmata*, Bar-le-Duc, 1870, t. VIII, p. 677-686; Gabriel de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiæ ritibus observationum libri duo* (1623, 1627); J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata*, Paris, 1651; Anvers, 1682; Sirmond, *Historia pænitentiæ publicæ* (1651), *Opera*, Paris, 1696, t. IV, p. 476 sq.; Jean Daillé, *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio*, Genève, 1661; Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis cum cura et fide expressa*, 1684; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c, XI, XII, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 392-406; Steitz, *Bussdisciplin der morgenländischen Kirche*, dans Liebners, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1863, fasc. 1[er]; Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7e Jahrhundert*, Mayence, 1867; Bickell, *Die Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877; Caspari, art. *Beichte*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3[e] édit.; Blötzer, *Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1887; Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI (1895), fasc. 1[er], p. 1-44; fasc. 2[e], p. 187-219; Schanz, *Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament der Busse*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1893, p. 448 sq.; Henry Charles Lea, *A history of auricular confession and Indulgences in the latin Church*, 3 vol., Philadelphie et Londres, 1896; Funk, art. *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, col. 1561; *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I (1897), p. 155 sq.; Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un livre récent*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II (1897), p. 306 sq.; Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897; Vacandard, *La confession sacramentelle*, dans la *Revue du clergé français*, t. XVI (1898), p. 193 sq.; t. XVII (1899), p. 385 sq.; t. XVIII (1899), p. 142 sq.; *L'origine des prêtres pénitenciers*, *ibid.*, t. XLII (1905), p. 361 sq., 640 sq.; *La confession sacramentelle dans la primitive Église*, Paris, 1903; Harent, *Confession, nouvelles attaques, nouvelle défense*, dans les *Études* des PP. jésuites, t. LXXX (1899), p. 577 sq.; Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898; H. Casey, *Notes on a History of auricular confession*, Philadelphie, 1899; Hugo Koch, *Zur Geschichte der Bussdisciplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 58-78; John Hogan, *Penitential discipline in the early Church*, dans *The american catholic Quarterly Review*, juillet 1900, p. 417 sq.; Ermoni, *La pénitence dans l'histoire, à propos d'un livre récent*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1900, t. LXVII, p. 4-55; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, dans les *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1[re] série, 1902, p. 45-222; *L'origine des prêtres pénitenciers*, dans la *Revue du clergé français*, t. XLII (1905), p. 449 sq.; P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Wurzbourg, 1902; cf. du même auteur, *Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor 1215*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1904, fasc. 4[e]; Id., *Die Beichte, ihr Recht und ihre Geschichte*, 1904; H. B. Swete, *Penitential discipline in the three first centuries*, dans *Journal of theological Studies*, t. IV (avril 1903), p. 321-327; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, Paris, 1903; J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht*, Ratisbonne, 1905; A. Feder, *Justin der Märtyrer und die altchristl. Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1905, p. 758-761.

E. VACANDARD.

III. CONFESSION (DU CONCILE DE LATRAN AU CONCILE DE TRENTE). — Il était naturel que le décret du concile de Latran, bien que purement disciplinaire, ramenât vivement l'attention des théologiens sur les questions pénitentielles traitées jusqu'alors en formules plutôt succinctes et quelque peu flottantes. Des discussions approfondies soulevées successivement autour de chacun des points de doctrine qui, de près ou de loin, se rattachent à l'institution même de la confession, sortira comme un examen pénétrant des enseignements traditionnels de l'Église et de leurs conséquences immédiates, vaste travail de revision dont les canons et déclarations du concile de Trente seront le terme d'aboutissement normal, l'expression officielle et définitive.

Nous suivrons, dans l'exposé historique de ces matières, l'ordre adopté pour le précédent article, sauf adjonction, en leur place, des problèmes ou développements nouveaux : I. Le confesseur. II. Obligation de la confession. III. Réitération. IV. Matière. V. Mode et secret de la confession.

I. LE CONFESSEUR. — 1° *Le prêtre.* — Un double pouvoir est requis, de toute nécessité, dans le confesseur : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

1. *Pouvoir d'ordre.* — La mission de lier et de délier ayant été conférée aux prêtres, c'est à eux que revient de droit, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre les confessions, puisque l'aveu des fautes doit nécessairement précéder, au tribunal du pardon, la sentence des représentants de Dieu. S. Edmond de Cantorbéry, *Speculum Ecclesiæ*, c. XIV, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 321. Cf. Guillaume de Paris, *De sacramento pænitentiæ*, c. II, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 452. La doctrine pénitentielle n'a jamais varié sur ce point. Elle est exprimée en une formule aussi précise que concise par saint Raymond de Pennafort : *Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi, Summa*, l. III, tit. XXIV, *De pænitentiis*, § 4, Lyon, 1718, p. 421, et quand les vaudois proclameront ouvertement, avec le sacerdoce universel, le droit pour les laïques d'entendre les confessions, l'Église veillera particulièrement sur ce point de doctrine et l'usage s'établira de demander aux fidèles, dans les cas suspects, si en se confessant à un laïque ils entendaient se confesser à un prêtre. Régnier, *Contra Waldenses*, c. IX, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, p. 273. Cf. S. Pierre Célestin, *Opuscula*,

opusc. VIII, c. vii, *De duplici confessione*, *ibid.*, p. 827.

Saint Thomas donne de ce fait la raison directe et profonde, tirée de la nature même de la grâce sacramentelle. D'après la doctrine de saint Paul, l'Église constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dont les fidèles sont les membres; la vie de la grâce passe du chef aux membres par le canal des sacrements, et ceux-là seulement ont le pouvoir d'opérer cette transmission sacramentelle, qui sont les ministres du corps réel de Jésus-Christ. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 1ª. Les mêmes considérations sont développées complaisamment par saint Bonaventure : mieux que toute autre, elles nous montrent en vertu de quels principes supérieurs se constituait alors la synthèse doctrinale et le caractère de parfaite unité qui présidait à cette vaste organisation. Le ministre de la pénitence est à la fois médiateur et réconciliateur : il intervient entre l'homme et Dieu, entre le prévaricateur et l'Église pour rétablir l'union brisée. Mais il n'est pas de médiation autorisée ou compétente sans le pouvoir d'offrir à Dieu des sacrifices pour les péchés des hommes, Heb., v, 1, comme il ne peut y avoir un ministère vraiment efficace de réconciliation entre les membres du corps mystique et le chef, qui est le Christ véritable, en dehors de ceux qui ont le pouvoir d'opérer les mystères sur le corps véritable du Christ. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 2, q. I, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 504.

Tous les scolastiques du XIVe et du XVe siècle reproduisent un raisonnement analogue. Mais la raison fondamentale et dogmatique qu'ils invoquent, en dehors de ces déductions d'ordre rationnel, est l'institution même du pouvoir d'absoudre, réservé par Notre-Seigneur aux prêtres seuls, voir ABSOLUTION, t. I, col. 168-191, et dont l'exercice est indissolublement lié au pouvoir de connaître des fautes. S. Thomas, *ibid.*; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, n. 21, Lyon, 1639, t. IV, p. 292; Gilles de Rome, *Breve totius theologicæ veritatis compendium*, c. XXV, Paris, 1551, p. 297; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, Gênes, 1585, p. 126; Gerson, *Summa theologica*, l. IV, q. VIII, Venise, 1587, p. 178; Cajetan, *De ministro pænitentiæ*, *Opuscula*, Lyon, 1541, p. 40. Voir Suarez, *De pænitentiæ sacramento*, disp. XXIV, sect. I, n. 2, Paris, 1866, p. 520 sq.

Que les prêtres aient reçu, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre sacramentalement les confessions, le concile de Trente le déclare expressément, sess. XIV, c. VI.

Circa ministrum autem hujus sacramenti declarat sancta synodus falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes quæ ad alios quosvis homines, præter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt putantes verba illa Domini : *Quæcumque alligaveritis super terram erunt soluta et in cælo*, et : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt :* ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue, contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam. Docet quoque etiam sacerdotes qui in peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros, functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Denzinger, n. 781.

A l'égard du ministre de ce sacrement, le saint concile déclare toutes doctrines fausses et entièrement éloignées de la vérité de l'Évangile, qui par une erreur pernicieuse étendent généralement à tous les hommes le ministère des clefs qui n'appartiennent qu'aux évêques et aux prêtres, supposant contrairement à l'institution de ce sacrement que ces paroles de Notre-Seigneur : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel*, et ces autres paroles : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, s'appliquent si bien à tous les fidèles indifféremment, et sans la moindre distinction, que chacun possède le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par la correction, si le coupable s'y soumet, les péchés secrets par la confession volontaire faite à qui que ce soit. Le saint concile déclare aussi que les prêtres mêmes qui sont en état de péché mortel gardent toujours l'exercice du pouvoir qu'ils ont reçu dans l'ordination, par la vertu de l'Esprit-Saint et comme ministres du Christ, de remettre les péchés et que ceux-là sont dans l'erreur qui prétendent que les mauvais prêtres ont perdu cette puissance.

Le canon 10 de la même session reproduit presque dans les mêmes termes ces déclarations en formulant contre les doctrines opposées l'anathème. Denzinger, n. 798.

2. *Pouvoir de juridiction.* — *a) Sa nécessité.* — Pour entendre validement les confessions, deux choses sont requises, dit saint Thomas : la puissance sacerdotale et la juridiction, *potestas sacerdotalis et jurisdictio. Quodlib.*, XII, q. XIX, a. 30. Ainsi l'exige la nature même du sacrement. Car la sentence prononcée par le confesseur est un acte de nature strictement judiciaire; l'aveu du pénitent est la matière d'un jugement authentique, rendu au nom du souverain juge et de l'Église.

Pour recevoir cet aveu et prononcer cette sentence, il faut donc être investi d'un mandat officiel, que seule l'autorité ecclésiastique est en droit de conférer. Le pouvoir de juridiction a été confié à Pierre comme au mandataire suprême, mais pour être dérivé par lui aux ministres de l'Église. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. Les confesseurs peuvent donc être nantis de cette autorité à des titres divers, soit en vertu de leur charge pastorale, soit par délégation du supérieur. Voir JURIDICTION. Pierre d'Auriol († 1322) résume fidèlement l'enseignement général de son époque en répondant à la question : *Cui confitendum sit? Sacerdoti et hoc vel immediato ut plebano, vel mediato ut episcopo, vel delegato ut pænitentiariis et privilegiatis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 2, Rome, 1605, t. IV, p. 145. Sur les privilèges des réguliers, voir RÉGULIERS.

La doctrine affirmant la nécessité du pouvoir de juridiction pour le confesseur était universellement et explicitement admise dans l'Église au XIIIe siècle, cf. S. Bonaventure, *Opusc.*, XIV, n. 8, *Opera*, Quaracchi, t. VIII, p. 376; S. Raymond de Pennafort, *Summa*, l. III, tit. XXIV, § 4, Lyon, 1718, p. 422; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 3, q. I, Brescia, 1591, t. IV, p. 254, et l'on ne voit pas qu'elle ait été l'objet d'une contestation quelconque, jusqu'au jour où Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague et Luther, en niant que le pouvoir d'ordre fût nécessaire aux confesseurs, rejetèrent du même coup le pouvoir de juridiction. Le concile de Trente formule sur ce point l'enseignement catholique. Sess. XIV, c. VII.

Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus hæc confirmat nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Denzinger, n. 782.

Comme il est de la nature et de l'idée même de tout jugement que nul ne prononce de sentence que sur ceux qui lui sont soumis, l'Église de Dieu a toujours été persuadée et le saint concile confirme encore cette même vérité que l'absolution ne saurait être valide si elle n'est reçue par un pénitent soumis à la juridiction ordinaire ou déléguée du prêtre.

b) Son extension. — La juridiction au for intérieur donne au prêtre qui est revêtu de ce pouvoir le droit d'entendre en confession et d'absoudre tous les péchés du pénitent, excepté certaines fautes plus graves dont

le supérieur se réserve de connaître par lui-même. Voir Réserve des péchés.

Les théologiens du XIII[e] siècle sont d'accord pour reconnaître que les simples prêtres peuvent entendre la confession sacramentelle des pénitents en danger de mort et leur donner l'absolution. S. Pierre Célestin, *Opusc.*, VIII, sect. II, c. XV, dans *Maxima biblioth. veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 827. L'opinion commune, énoncée par saint Thomas, est que l'Église concède alors la juridiction voulue et dans toute son amplitude. *Quilibet sacerdos... quando articulus necessitatis imminet per Ecclesiæ ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter. In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, q. I, a. 1, sol. 2[a]; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, a. 3, q. I, p. 509.

Durand de Saint-Pourçain chercha vainement à faire prévaloir une théorie nouvelle qui rattachait immédiatement au droit divin l'exercice de ce pouvoir. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. II, ad 4[um], Lyon, 1569, t. IV, p. 305.

Toutefois la thèse thomiste rallia presque unanimement les suffrages, cf. Suarez, *De pænitentiæ sacramento*, disp. XXVI, sect. IV, n. 7, p. 550, et la formule même employée par le concile de Trente, sess. XIV, c. VII, pour affirmer le droit du simple prêtre en l'espèce semble justifier indirectement cette doctrine : *In eadem Ecclesia Dei semper custoditum fuit ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pænitentes a quibusvis peccatis absolvere possunt.* Denzinger, n. 782.

Ce même texte, en déclarant qu'un tel droit appartient à tous les prêtres indistinctement, dirima également la longue controverse, d'ailleurs purement canonique, suscitée autour de la question du pouvoir des prêtres hérétiques ou schismatiques en cas d'extrême nécessité. Saint Raymond de Pennafort prescrivait aux moribonds de ne point se confesser à ces prêtres, *op. cit.*, p. 424, et saint Bonaventure ne reconnaissait point à ceux-ci le pouvoir d'absoudre, *loc. cit.*, p. 509. Mais la thèse contraire, soutenue par Durand conformément à sa théorie du droit divin, ne tarda point à prévaloir, *op. cit.*, p. 305. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Les simples prêtres, en vertu du seul pouvoir d'ordre, peuvent-ils également entendre la confession des péchés véniels? Saint Thomas ne faisait point difficulté de leur concéder ce pouvoir : *Remissio venialium sequitur potestatem ordinis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. II, a. 3, sol. 1[a], ad 3[um]. Scot n'est pas moins affirmatif; il s'appuie sur l'idée même de juridiction, assez mal entendue d'ailleurs : *Possunt omnes sacerdotes a venialibus absolvere, quia ad id nulla opus habent jurisdictione; jurisdictio enim nulla est, ubi nulla invenitur cogendi vis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. IV, a. 2, sol. 3[a]. Il en serait de même pour les péchés mortels précédemment effacés par l'absolution. Mais on ne voit pas comment cette opinion peut se concilier avec la doctrine reçue par saint Thomas lui-même et par Scot sur la nature du sacrement de pénitence, qui revêt essentiellement la forme d'un jugement et qui requiert dès lors dans le ministre, et pour tous les cas, le pouvoir de juridiction. Aussi, bien que soutenue encore par Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. IV, a. 2, ad 2[um], cette théorie ne trouva-t-elle jamais grand crédit. Capreolus la rejeta nettement, pour le motif indiqué plus haut, mais en accordant que tout prêtre avait juridiction en cette matière et qu'il tenait directement cette juridiction du Christ, sans que l'Église ait lié jamais l'exercice de ce pouvoir. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. II, ad 3[um]. Cajetan développa le même principe, en expliquant d'une manière plus différente sans doute dans la forme que dans le fond l'origine de ce droit. *Opuscula*, tr. VI.

En fait, durant tout le moyen âge et jusqu'au concile de Trente, la coutume existait universellement dans l'Église de s'adresser, pour la confession des péchés véniels, aux simples prêtres, dont le pouvoir de juririction émanait alors, par une explication assez naturelle, du consentement tacite de l'Église. Le concile de Trente ne modifie, du reste, en aucune façon cet usage. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXVI, sect. V, n. 2, 10, p. 551-553.

2° *Confesseurs diacres.* — Cependant les graves abus qui s'étaient introduits en certains diocèces par suite de l'ingérence des diacres dans le ministère des confessions, voir col. 876-877, n'avaient point disparu complètement de l'Église au XIII[e] siècle. Une prescription synodale du diocèse de Lincoln, en 1233, enjoint aux archidiacres de s'informer, durant la visite des paroisses, si les diacres continuent à administrer les sacrements réservés aux prêtres ou à entendre les confessions. *Inquisitiones per archidiaconatus episcopatus Lincolnensis a singulis archidiaconis faciendæ*, dans Mansi, t. XXIII, col. 328. Le concile de Clermont, tenu en 1268, défend aux diacres d'entendre les confessions, même des enfants. *Nec diaconi confessiones admittant etiam parvulorum.* Can. 7, dans Mansi, *ibid.*, col. 1194. Par les statuts synodaux de Nicolas Gélant, évêque d'Angers, on constate que les curés d'un certain nombre de paroisses trouvaient commode de se faire remplacer par des diacres, et d'une façon habituelle, dans le ministère des confessions : *Comperimus nonnullos rectores secum diaconos habentes qui sine necessitatis articulo confessiones audiunt et absolvunt indifferenter.* Le synode prohibe cet abus. *Synod. XV*, de 1273, c. I, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 731.

Mais la question se posait toujours de savoir si les diacres, dans les cas de nécessité, et sans conférer l'absolution, ne pouvaient suppléer le prêtre et recevoir l'aveu sacramentel des fautes. Il est intéressant d'observer à cet égard la législation ecclésiastique de l'époque et de constater, en raison des usages adoptés, les incertitudes des théologiens. En 1231, le concile de Rouen défend aux diacres de donner l'eucharistie aux infirmes, ou d'entendre les confessions, ou de baptiser; mais il excepte expressément le cas où le prêtre serait absent, malade ou empêché par quelque raison majeure. Can. 3, dans Mansi, t. XXIII, col. 213. Les *Constitutions* de saint Edmond de Cantorbéry, en 1236, renferment des prescriptions analogues : *De baptismate et pænitentia præcipimus quod diaconi pænitentias dare et baptizare non præsumant, nisi in casibus cum sacerdos non potest, vel absens est, vel stulte vel indiscrete non vult et mors imminet puero vel ægro.* Can. 12, dans Mansi, t. XXII, col. 416. Cf. *Constitutiones Walteri de Kirkham, episcopi Dunelmensis* (a. 1255), Mansi, *ibid.*, col. 900. Les statuts de l'Église de Meaux, qui semblent remonter à l'année 1270, renouvellent aux diacres la défense expresse d'entendre les confessions de quelque manière que ce soit, excepté dans le cas d'extrême nécessité, *nisi in arctissima necessitate.* Et la raison qu'on en donne, c'est que les diacres n'ont pas le pouvoir d'absoudre. *Statuta Ecclesiæ Meldensis*, can. 77, dans Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, p. 904. Les abus toujours renouvelés finirent par motiver une interdiction absolue. En 1280, les constitutions de Gautier, évêque de Poitiers, défendent purement et simplement aux diacres de recevoir les confessions. *Constitutiones Gaulteri*, c. V, dans Mansi, t. XXIV, col. 383.

La teneur de ces décisions conciliaires ou synodales indique suffisamment que la doctrine n'était pas rigoureusement fixée sur ce point et que l'on reconnaissait au diacre, en cas de nécessité urgente, le pouvoir de remplacer le prêtre dans le ministère des confessions comme il le remplaçait dans l'administration de l'eu-

charistie, sans recourir toutefois à la confection du sacrement. Guillaume d'Auvergne († 1249), en des pages curieuses, avait discuté théologiquement ce cas et il avait conclu que le diacre, à défaut du prêtre, avait le droit et même le devoir d'entendre les confessions et d'imposer les pénitences sacramentelles. En cela, le diacre était l'assesseur du prêtre. Celui-ci, en toute hypothèse, restait seul autorisé à prononcer la sentence d'absolution, mais, si ses connaissances théologiques étaient insuffisantes ou sa simplicité trop grande, il pouvait très bien s'en remettre au diacre du soin d'entendre les aveux et de déterminer la peine, puisque le diacre n'agissait de la sorte qu'en vertu même de l'autorité du prêtre. *Dicimus etiam quia potest dividi confessio, ita ut alius audiat ad consilium et injungendam pænitentiam salutarem, alius autem benedictionem sacerdotalem et absolutionem ferat super pænitentem. Hoc autem ibi licitum est, ubi sacerdos simplex et sacrarum litterarum ignarus. De sacramento pænitentiæ*, c. II, *Opera*, Paris, 1674, p. 456. Il en est de même dans le cas où le prêtre ignorerait la langue dans laquelle s'exprime le pénitent : *Quod si forte illiteratus sacerdos ille fuerit, etiam totum interpreti potest committere, si saltem sit diaconus, reservata tamen sibi benedictione et absolutione. Ibid.* Guillaume d'Auvergne représente ainsi une opinion moyenne entre ceux qui réservaient au prêtre seul le droit de conférer le sacrement de pénitence et ceux qui étendaient intégralement ce même droit au diacre, représentant du prêtre.

Il ne paraît pas, toutefois, que cette théorie singulière ait trouvé un long écho dans l'Église. Les théologiens ultérieurs n'accordent pas au diacre, dans les cas d'extrême nécessité, un pouvoir différent de celui des laïques. Le pénitent, à l'article de la mort, doit se confesser, s'il ne trouve point de prêtre pour l'entendre, à un simple chrétien. *Confiteatur proximo, et ita non solum clerico, sed etiam laico vel socio.* S. Raymond de Pennafort, *Summa*, l. III, t. XXIV, § 4, Lyon, 1718, p. 424. C'est dire, comme nous allons le voir, que la confession faite au diacre, ne revêt en aucune façon, à ce titre spécial, le caractère proprement sacramentel.

3° *Confesseurs laïques.* — L'usage était général, au XIII[e] siècle, de se confesser à un simple laïque, en l'absence de prêtre, au moment de la mort, voir ABSOLUTION, t. I, col. 186-188, et cet usage, en certaines contrées, persista jusque vers le milieu du XVI[e] siècle, comme l'indiquent les déclarations de Henri VIII d'Angleterre en réponse aux doctrines luthériennes. *Assertio septem sacramentorum*, Angers, 1850, p. 158. Mais déjà tout vestige de cette coutume avait disparu en Espagne, et Dominique Soto s'étonnait, à cette époque, qu'une pareille coutume eût jamais pu exister. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. IV, a. 1, Venise, 1598, t. IV, p. 402.

Quelle pouvait être la nature et la valeur de la confession faite aux laïques? Les grands théologiens du moyen âge sont loin d'être d'accord sur ce point.

L'ancienne école augustinienne, par ses théories hésitantes et voilées, avait laissé prévaloir çà et là l'opinion qu'un aveu de cette sorte avait, par sa nature même, une valeur sacramentelle, ce qui n'emportait nullement, d'ailleurs, pour le confesseur laïque, le pouvoir d'absoudre. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, a. 6, n. 7, Rouen, 1700, t. II, p. 37; Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 27 sq. Albert le Grand s'était fait l'interprète de cette opinion, en l'accentuant, voir ABSOLUTION, t. I, col. 186 sq., et l'école égidienne n'hésita point à la reprendre à son compte, sans y joindre les atténuations nécessaires. Gilles de Rome, lui aussi, assimile nettement au laïque qui administre le baptême le laïque qui entend les confessions. Celui-ci administre vraiment le sacrement de pénitence, non pas sans doute en raison d'un pouvoir ordinaire et officiel, dont seuls les prêtres sont investis, mais en vertu d'une dispense concédée dans les cas d'urgente nécessité. Dès lors le confesseur laïque tient réellement le rôle du prêtre : *Sciendum autem quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pænitentia. Unde sicut baptismus duplicem habet ministrum, unum cui competit baptizare ex officio, scilicet sacerdotem, alium cui committitur dispensatio baptismi ratione necessitatis, ita et pænitentiæ minister duplex est. Unus cui confessio fit ex officio, sicut est sacerdos. Alius qui audiendo confessionem vicem supplere potest sacerdotis in necessitate ut est laicus.* Aegidius Columna, *Breve totius theologicæ veritatis compendium*, c. XXV, Paris, 1551, p. 257 b.

La thèse égidienne, issue de doctrines outrées sur la nécessité de la confession, se heurtait à l'opposition résolue et absolue de l'école franciscaine, dont les vues sur ce point devaient finir par prévaloir entièrement. Déjà Alexandre de Halès enseignait en termes exprès que la confession faite aux laïques relève non pas du sacrement, mais bien de la vertu de pénitence. *Hæc confessio non est sacramentum, licet sit opus virtutis. In IV Sent.*, l. IV, q. XIX, m. I, a. 1, Cologne, 1622, t. IV, p. 595. Cette doctrine, reprise en termes analogues, est développée par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. III, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 451, et par toute l'école scotiste dont les théories particulières sur la nature du sacrement de pénitence déterminaient naturellement dans le sens négatif la solution du problème, puisque l'absolution est considérée, dans ce système, comme l'unique constitutif du sacrement. Cf. Werner, *Johannes Duns Scotus*, c. XV, Vienne, 1881, p. 471 sq.; *Die nachscotische Scholastik*, c. XI, Vienne, 1883, p. 395 sq.; Frassen, *Scotus academicus*, tr. I, disp. I, a. 2, q. IV, Rome, 1906, t. X, p. 509-512. Cependant il est à remarquer que la question était posée nettement en dehors de toute pensée systématique et que les conclusions, sur ce point, ne sont nullement identiques à celles concernant la confession reçue par le prêtre. Duns Scot déclare, en toute hypothèse, que l'aveu des fautes confié aux laïques n'a aucun rapport avec le sacrement de pénitence et qu'une pareille confession reste à l'écart de tout influx sacramentel. *Nihil pertinens ad sacramentum pænitentiæ potest a laico dispensari... Confessio facta laico nihil valet virtute operis operati. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. IV, n. 4, Lyon, 1639, t. IV, p. 82.

On peut signaler dans l'école thomiste une tentative de conciliation entre ces deux théories extrêmes. Tout d'abord saint Thomas avait enseigné que la confession faite aux laïques n'est pas un sacrement complet, puisqu'il lui manque l'absolution sacerdotale. Elle opère toutefois à la façon du sacrement, puisqu'elle remet les péchés; elle est en quelque façon sacramentelle, *est aliquo modo sacramentalis*, car le pénitent soumet ses fautes au prêtre dans la mesure où il lui est possible de le faire, en s'adressant à un représentant du prêtre, à un homme investi, par la nécessité même, du mandat de juger. *Quamvis laicus non sit judex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, scilicet secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se illi subdit. In IV Sent.*, l. IV, disp. XVII, q. III, sol. 2[a], ad 1[um], 3[um]. D'autre part, la confession faite au laïque serait pour lui non un sacrement, mais un sacramental. *Ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, non sacramentum perfectum. Ibid.*, sol. 3[a]. Cette solution n'était point une nouveauté. Pierre de Poitiers († 1205) la proposait déjà, tout en se prononçant de préférence pour le caractère strictement sacramentel de cette confession. *Sent.*, part. III, c. XIII, Paris, 1655, p. 198. Dans la *Somme*

contre les gentils, saint Thomas ne soulève plus cette question et le tour qu'il donne cette fois à sa pensée dans l'exposé de la thèse pénitentielle semble bien exclure son opinion première. *Cont. gent.,* l. IV, c. LXXII. Quoi qu'il en soit, cette théorie, sans avoir été jamais en grande faveur, trouvait encore quelque crédit vers la fin du XVe siècle. Denys le chartreux la fait sienne, *Summa fidei orthodoxæ,* l. IV, a. 119, q. II, Anvers, 1569, p. 182, et concède nettement que la confession faite à un laïque a quelque chose de sacerdotal. *Quum confessio laico facta sacerdotale quid sit. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. VII, Venise, 1584, t. IV, p. 245. Les théologiens ultérieurs seront à peu près unanimes à rejeter cette doctrine et chercheront à interpréter dans un sens entièrement favorable le texte de saint Thomas. Cf. Grégoire de Valentia, *Commentarii theologici,* l. IV, disp. VII, q. X, p. I, Venise, 1608, t. IV, col. 1439-1441; Salmanticenses, *De pænitentia,* disp. XII, dub. VI, n. 54, Paris, 1883, t. II, p. 741.

Pratiquement, des théories qui rattachaient au sacrement de pénitence la confession faite aux laïques, se dégageait une bien lourde obligation et qui n'était point sans de graves inconvénients, celle de se confesser à un laïque, à défaut du prêtre, dans le cas de nécessité. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 41, p. 731. Saint Thomas dit lui-même expressément : *Debet pænitens confiteri cui potest. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. III, sol. 2a, ad 1um. Gilles de Rome qui admet, lui aussi, cette obligation, reconnaît toutefois que cette opinion rigide n'est point universelle. *Op. cit.,* c. XXV, p. 297 *b.* Il faut ajouter qu'elle ne tarda point, au cours du XIVe siècle, à être abandonnée tout à fait. Duns Scot, *loc. cit.,* va jusqu'à discuter la licéité même d'une pareille confession, admise sans difficulté par Alexandre de Halès et par saint Bonaventure, *ibid.,* et Durand fait justement remarquer que cet aveu est permis, mais à la condition de ne pas le considérer comme une confession sacramentelle. *Loc. cit.,* p. 296.

L'Église a d'ailleurs défini expressément la doctrine qui refuse à la confession faite au laïque tout caractère sacramentel. Dans l'article 20 de la bulle *Inter cunctas,* Martin V enjoint d'interroger sur ce point spécial ceux qui sont suspectés d'attachement aux hérésies de Wiclef et de Jean Hus : *Utrum credat quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis, quantumcumque bonis et devotis.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 564. L'instruction du pape Eugène IV aux Arméniens est plus décisive : elle établit que le pécheur doit confesser tous ses péchés à son prêtre et que le ministre du sacrement est le prêtre. *Peccator omnia peccata... suo sacerdoti confiteatur... Minister hujus sacramenti est sacerdos.* Denzinger, n. 594. Enfin les réformés ayant repris sous une forme plus pressante, au nom de l'Écriture et de la tradition primitive, les attaques des wicleffistes et des hussites contre le droit sacerdotal de recevoir les confessions, l'ancienne erreur fut de nouveau condamnée succinctement par Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine,* du 16 mai 1520 : *Ubi non est sacerdos, æque tantum quilibet christianus* [*facit*], *etiamsi mulier aut puer esset.* Il est à remarquer que cette proposition, empruntée aux premiers écrits de Luther, ne peut être rigoureusement identifiée avec la théorie de certains scolastiques touchant la valeur de la confession faite aux laïques. Une telle confession est valide, avait enseigné Albert le Grand. *Valet confessio facta laico. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 58, *Opera,* Paris, 1894, t. XXIX, p. 754. Mais Albert distinguait soigneusement, comme tous les tenants de cette opinion, le pouvoir spécial du prêtre en matière de confession, et loin d'attribuer, comme Luther, ce pouvoir aux laïques, il le leur refusait formellement. *Ibid.*

II. OBLIGATION. — Le caractère obligatoire de la confession n'est contesté par aucun des théologiens scolastiques, qui discutent seulement sur l'origine de cette obligation et s'accordent généralement à distinguer un double précepte, dont il s'agit de déterminer l'étendue : le précepte du Christ et le précepte de l'Église.

1° *Précepte divin.* — 1. *Son existence.* — Les docteurs catholiques, dit Jean Medina, se sont donné une peine immense pour établir que la nécessité de la confession dérive du droit divin. *De pænitentia,* tr. II, q. I, Brescia, 1590, p. 132. Cet aveu d'un homme qui écrivait à la veille du concile de Trente et qui cherchait, pour répondre aux accusations des Réformés, à résumer la pensée scolastique, est précieux à recueillir : il montre nettement que la question soulève une difficulté des plus sérieuses et que les théologiens de l'École en ont parfaitement reconnu la gravité.

Les anciens scolastiques sont unanimes à affirmer que la confession sacramentelle est d'obligation divine. Mais les divergences se manifestent dès qu'il s'agit de formuler la preuve.

a) Les uns, avec Guillaume d'Auxerre († 1232), *Summa aurea,* l. IV, tr. VI, c. III, q. I, Paris, 1500, fol. 28, s'appuient sur le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra,* V, 16, qu'ils entendent d'ailleurs d'une simple promulgation. Tel est l'enseignement très net d'Alexandre de Halès : *Fuit ergo confessio a Domino insinuata, ab apostolis auctoritate ipsius tradita, a Domino in clavium collatione instituta et ab apostolo Jacobo promulgata. Op. cit.,* l. IV, q. XVIII, m. III, a. 2, p. 567. Saint Bonaventure reconnaît également que Notre-Seigneur n'a pas institué expressément la confession comme il a institué les autres sacrements : il s'est servi pour cela de l'intermédiaire des apôtres, en leur conférant d'ailleurs l'autorité requise pour cette institution. *Quoad materiale, quod est peccati detectio, non per se instituit sive promulgavit, sed per apostolos auctoritatem dando et insinuando. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, p. II, a. 1, q. III, p. 441. Telle était la thèse communément reçue vers le milieu du XIIIe siècle. Cf. S. Pierre Célestin, *Opuscula,* opusc. I, c. III, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, t. XXV, p. 774. Les protestants ont abusé de ces textes pour combattre le caractère divin de l'obligation de la confession. Il suffit de remarquer que ces auteurs recourent, en dernière analyse, à l'autorité même du Christ, et que, pour eux, l'institution de la confession est implicitement contenue dans l'institution même du sacrement de pénitence. *Voluntas Christi exprimebatur per apostolos,* dit formellement Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, a. 12, Paris, 1894, t. XXIX, p. 569. Ailleurs il conclut à une institution tacite, c'est-à-dire implicite, de la confession par le Christ, avec le caractère obligatoire qu'elle comporte. *Sic ergo Christus instituit confessionem tacite, sed apostoli promulgaverunt eam expresse. Compendium theologicæ veritatis,* l. VI, c. XXV, Lyon, 1649, p. 486. Cf. Richard de Middletown, *loc. cit.,* a. 2, q. I, p. 247; Gilles de Rome, *loc. cit.,* p. 294.

b) D'autres, à la suite de Pierre de Poitiers, *loc. cit.,* p. 198, invoquent le commandement donné aux lépreux : *Ite, ostendite vos sacerdotibus,* Luc., XVII, 14, ou bien, avec Pierre de la Palue, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. II, a. 2, Paris, 1518, t. IV, fol. LXXIX, le texte de saint Jean, V, 22 : *Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.* Il en est qui se contentent d'en appeler à une tradition purement orale. Cf. Jean de Bassols, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. II, Paris, 1517, t. IV, fol. XCIII.

c) Mais l'ensemble des théologiens s'efforça de dégager une preuve directe et solide des paroles mêmes de l'institution. Saint Thomas, le premier, semble-t-il, insista sur cette démonstration. Dans son *Commentaire sur les*

Sentences, il se réfère encore à la prétendue promulgation de saint Jacques, l. IV, dist. XVII, q. III, a. 1, p. 3; mais dans la *Somme contre les gentils*, il fait dépendre uniquement du pouvoir des clefs l'obligation de la confession, l. IV, c. LXXII. Scot aborda directement la discussion du texte de saint Matthieu, pour en déduire immédiatement la nécessité de la confession sacramentelle. En s'appuyant sur le commandement d'amour, il crut pouvoir produire un argument décisif. Nous sommes tenus, dit-il en substance, par le précepte positif de la charité, de recourir aux moyens de salut les plus faciles et les plus sûrs. Tel est le cas de la confession. De là, cette conséquence que l'institution de la confession, dans la pensée même de son fondateur, est indissolublement liée à l'idée d'obligation. Ce raisonnement parut péremptoire à certains scotistes, cf. Frassen, *Scotus academicus*, tr. I, disp. II, a. 3, sect. II, q. I, Rome, 1905, p. 431; mais, dans l'ensemble, la question ne fut pas dirimée pour autant.

Pierre d'Auriol († 1322) posa de nouveau le problème tel qu'il devait être posé alors avec les données de la théologie de son temps. Il faut croire fermement, écrit-il, que la confession a été instituée par la seule autorité du Christ et transmise aux apôtres, *apostolis dedita*; ce qui fait doute, c'est de savoir si le caractère obligatoire de la confession peut se déduire avec certitude du texte même de l'Évangile. *Sed hoc dubium. Utrum posito quod confessio obliget ex Christi traditione, an hæc traditio possit ex verbis Evangeliorum convinci. Dicunt quidam quod sic : ex illo verbo : Quorum remiseritis, ut Scotus.* Pierre d'Auriol ne réprouve pas cet argument, il le juge « assez bon »; mais il lui semble que la preuve vraiment efficace est fournie surtout par les mots suivants : *Quorum retinueritis,* qui excluent tout moyen de rémission autre que le sacrement de pénitence, et dès lors, la confession. *In IV Sent.*, l. V, dist. XVII, q. I, a. 1, Rome, 1605, t. IV, p. 144. Durand de Saint-Pourçain († 1334) n'est pas plus affirmatif au sujet de la preuve scripturaire qu'il cherche, lui aussi, dans le texte johannique. A quel moment, se demande-t-il, fut établie la confession? La réponse paraît timide : *Videtur quod post resurrectionem, quando Christus dixit apostolis : Accipite Spiritum Sanctum, op. cit.*, dist. XVII, q. VIII, p. 296; mais quant au fait lui-même de l'institution divine, il l'affirme de toute sa force comme un objet de croyance et, très vivement, il s'en prend de nouveau, après Scot, au commentateur de Gratien, Jean le Teutonique, qui avait émis des doutes sur ce point. *Ex quibus apparet quod glossator decreti turpiter erravit et periculoso errore in fide... Et mirum est quod in tam solemni libro Ecclesia sustinuit et adhuc sustinet tam perniciosam glossam. Op. cit.*, dist. XVII, q. VIII, n. 9, p. 296. Les mêmes vues sont reproduites non seulement par Jean Bacon († 1346), qui fait encore appel au texte de saint Jacques pour corroborer l'argument probable — *melius dicunt theologi* — tiré des paroles de l'institution, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. II, a. 1, Crémone, 1618, t. IV, p. 411, mais encore, et avec toute la précision désirable, par Jean de Bassols († 1347), qui, bien qu'il ne voie pas la possibilité de déduire avec certitude du texte de saint Jean le précepte de la confession, n'en propose pas moins, sous un aspect dogmatique, et en toute hypothèse, le caractère divin de ce précepte. *Creditur fuisse traditum apostolis a Christo. Loc. cit.*, q. II, fol. XCIII. Toutefois l'opinion qui rattache implicitement au texte johannique l'obligation de la confession n'en est pas moins mentionnée avec faveur. Cf. Jean Eck, *Enchiridion locorum communium adversus lutheranos,* c. VIII, Paris, 1535, p. 32.

Désormais cette opinion ralliera aisément la grande majorité des suffrages, cf. Thomas de Strasbourg († 1357), *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 2, Gênes, 1585, t. II, p. 127, et se présentera non plus comme une opinion, mais de plus en plus comme une doctrine acquise. Denys le Chartreux n'hésite pas à rapporter directement à l'institution divine le mode de confession en usage dans l'Église. *Et sic pænitentia formaliter est a Christo instituente hunc modum, qui servatur in Ecclesia. Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, a. 119, q. II, Anvers, 1569, p. 179. Adrien d'Utrecht († 1523), qui fut le pape Adrien VI, déclare que c'est une hérésie de nier le précepte divin de la confession, parce qu'on le déduit nettement des Écritures. *In IV Sent.*, l. IV, *De confessione*, Paris, 1530, fol. 235. Quelques années avant le concile de Trente, Jean de Medina émet à peu près la même doctrine. La nécessité de la confession est établie suffisamment par le texte de saint Jean. *Ex qua sufficienter colligitur necessarium esse peccatoribus confiteri sacerdotibus. Loc. cit.*, p. 138. L'argument produit se ramène à ces simples données : l'institution même du pouvoir des clefs, en raison de son caractère absolu, écarte pour le pécheur toute possibilité d'obtenir son pardon autrement que par l'efficacité de ce pouvoir. D'autre part, il est impossible aux détenteurs de cette puissance de juger sans connaissance de cause, et seul le pécheur peut avoir qualité pour soumettre ses fautes, dans la mesure exacte de sa culpabilité, à un pardon dont la recherche doit être d'ailleurs volontaire. Cf. Valentia, *op. cit.*, disp. VII, q. IX, col. 1401-1430; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VIII, dub. I, § 1, 2, p. 172-195; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 326-330.

L'étude historique du problème de l'institution de la confession, tel qu'il a été posé et résolu par la théologie médiévale, permettra de mieux saisir la portée doctrinale des déclarations du concile de Trente et d'apprécier plus exactement le caractère des formules employées. Sess. XIV, c. V.

Ex institutione sacramenti pænitentiæ jam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere : quia Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad cælos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam præsides et judices ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint : quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Constat enim sacerdotes judicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie, ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent. Denzinger, n. 779.

En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence précédemment expliquée, l'Église universelle a toujours entendu que la confession entière des péchés a été instituée aussi par Notre-Seigneur et qu'elle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés dans le péché après leur baptême; car Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de monter de la terre au ciel, laissa les prêtres comme ses vicaires, et comme des présidents et des juges, à qui seraient déférés tous les péchés mortels dont les fidèles se seraient rendus coupables, afin que, suivant la puissance des clefs qui leur était octroyée pour remettre ou pour retenir les péchés, ils prononçassent leur sentence. Car il est manifeste que les prêtres ne pourraient exercer cette juridiction sans connaissance de cause, ni garder l'équité dans l'application des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et en détail.

Le canon 6 de la même session formule la définition de cette doctrine.

Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino... anathema sit. Denzinger, n. 794.

Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut de droit divin, qu'il soit anathème.

Voir René Benoist, *Catholique discours de la confession sacramentelle auquel il est prouvé icelle estre de droit divin,* Paris, 1566, p. 3 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros quatuor Johannis Dallæi,* Paris, 1658, p. 24.

2. *Son extension.* — *a) Le sujet.* — Le précepte divin de la confession n'oblige que les fidèles tombés en péché grave. Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. XVIII, m. IV, a. 1, § 3, p. 569; S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. XVII, p. II, a. 2, q. I, p. 442; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, n. 1. Telle est la doctrine commune des scolastiques. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXXV, sect. II, n. 2, p. 73.

En procédant à l'analyse des éléments constitutifs du droit divin, Scot a cru devoir étendre, toutefois, cette obligation, du moins par voie indirecte, aux infidèles coupables de péché actuel. *Op. cit.*, dist. XVI, q. I, a. 1, p. 280. On peut regarder comme étrange une pareille affirmation, puisque les péchés actuels commis avant le baptême sont remis par la régénération baptismale et ne doivent ni ne peuvent être soumis dans la suite au pouvoir des clefs. Néanmoins cette opinion, que soutenait encore Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, tr. II, fol. 241, recruta une foule d'adhérents, *multi et graves theologi in hoc sine causa lapsi sunt,* dit Suarez, *loc. cit.*, et le fait est caractéristique. Il montre avec quelle rigueur on était généralement porté au moyen âge à interpréter les données du droit positif et il importe grandement de tenir compte de cette tendance, pour expliquer certaines anomalies, dans l'histoire des doctrines pénitentielles.

b) L'urgence. — Deux opinions extrêmes semblent avoir partagé les esprits durant la première moitié du XIIIe siècle : les uns, niant radicalement l'existence du précepte divin, n'admettaient aucune obligation de confesser ses fautes en dehors du temps prescrit par l'Église; les autres déclaraient que le pécheur est tenu de confesser sa faute aussitôt après l'avoir commise, autant du moins qu'il se trouve un confesseur auquel il puisse s'adresser avec fruit. Cf. Guillaume d'Auvergne, *op. cit.*, c. XIX, p. 498.

Rien ne prouve cependant qu'il faille prendre à la lettre la première opinion, car les théologiens qui niaient l'existence d'un commandement positif touchant la confession, ne rejetaient nullement la nécessité d'un aveu sacramentel des fautes pour obtenir le pardon; seulement ils considéraient cet aveu comme un moyen de salut que le coupable se devait à lui-même d'employer, sous peine de manquer sa fin, et en dehors de tout précepte spécial imposé par Dieu. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 156.

D'après ces données, il suffirait au pécheur de confesser ses fautes avant la mort et Alexandre de Halès ne manque point, en relatant cette opinion, qu'il combat d'ailleurs, de spécifier ce point. *Tempus confitendi, scilicet tempus quadragesimæ, nisi periculum mortis immineat. Op. cit.*, q. XVIII, a. 4, § 1, p. 583. Il semble donc qu'il n'y ait pas lieu d'interpréter cette doctrine dans un sens défavorable et qu'elle se rapproche, au contraire, de très près, de la vérité.

La thèse rigoriste de l'obligation immédiate ne tarda point à susciter des adversaires résolus. Guillaume d'Auvergne la patronne encore, mais en y adjoignant cette restriction qu'un délai peut être parfaitement considéré comme permis, dès qu'il en résulte pour le pénitent une utilité appréciable. *Loc. cit.* Voir cependant le deuxième sermon du troisième dimanche de carême dans *Supplementum tractatus novi de pænitentia,* Paris, 1674, p. 229. Telle paraît être aussi, à bien l'entendre, l'opinion d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*, reprise par saint Bonaventure, p. 445. Le saint docteur hésite beaucoup à se prononcer, *dubium est et difficile judicare, op. cit.*, a. 2, q. II, p. 445. Il estime toutefois, n'osant dire plus, que s'il y a espoir de rencontrer plus tard une occasion meilleure de confesser sa faute, le pécheur peut attendre ce bon moment. Ce texte s'explique mieux quand on le rapproche des pages véhémentes dirigées par le docteur séraphique contre les mauvais confesseurs. *Opusc.*, XIV, n. 9, dans *Opera,* Quaracchi, t. VIII, p. 377. Aussi, pour les religieux qui ont toujours à leur disposition un bon confesseur, la raison d'un délai ne peut-elle être invoquée et l'obligation existe pour eux de se confesser aussitôt la faute commise. Pour ce qui est du clergé séculier, le saint docteur n'ose se prononcer. *De clericis autem judicare non audeo. In IV Sent., loc. cit.*, p. 446. Cf. Henri de Gand, *Quodlibet,* IV, q. XXXIII, Paris, 1518, fol. 149.

Contre ce rigorisme, Albert le Grand déjà s'était élevé nettement, *Compendium theologiæ,* l. VI, c. XXV, p. 487, et Pierre de Tarentaise pouvait proposer ce sentiment comme le plus communément admis de son temps. *Op. cit.*, q. II, a. 5, p. 194. Lorsque saint Thomas l'eut appuyé à son tour, timidement d'abord, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 3a, très résolument ensuite, *Quodlib.*, I, q. VI, a. 11, de tout le crédit de sa haute autorité, il fut à peu près universellement reçu dans l'École, en même temps que les idées se faisaient plus larges et que le courant rigoriste se montrait de plus en plus en désaccord avec l'orientation générale des esprits dans l'Église. Gilles de Rome cherchera encore, avec quelques maîtres isolés, à faire prévaloir dans ce cas les principes du tutiorisme, *Breve totius veritatis compendium,* c. XXV, Paris, 1551, fol. 295 *b*, mais Pierre d'Auriol, *op. cit.*, a. 2, p. 145, et Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.*, q. X, n. 6, p. 295, maintiendront fermement la doctrine autorisant le pécheur à différer sa confession jusqu'au temps pascal. Encore n'est-il tenu alors de confesser ses fautes qu'en vertu du précepte de l'Église. Le précepte divin, comme tel, n'a de force obligatoire qu'à l'article de la mort ou bien dans l'hypothèse où le pénitent serait sans espérance d'avoir plus tard un confesseur à sa disposition. Pierre de la Palue, *op. cit.*, q. II, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, q. III, fol. 245. Cf. *La confession de maistre Jehan Jarson,* s. l. n. d., fol. III.

2° *Précepte ecclésiastique.* — 1. *Confession annuelle.* — *a) Son caractère obligatoire.* — La théologie médiévale n'a jamais hésité à reconnaître dans le décret du concile de Latran une obligation stricte pour les fidèles de s'approcher du sacrement de pénitence avant la communion annuelle. Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* Paris, 1500, p. 271; S. Thomas, *Quodlib.*, I, a. 11. Seul Durand de Saint-Pourçain a émis à ce sujet une de ces opinions singulières dont il est coutumier, en contestant à l'Église le droit d'intervenir ainsi par voie d'autorité en matière de confession, ou plus exactement, en révoquant en doute la légitimité des preuves qui établissent ce droit. *Qualiter ergo potest hoc per Ecclesiam statui cujus transgressor non potest convinci? satis est dubium. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. XIV, n. 6, Lyon, 1587, p. 773. Mais tous les théologiens subséquents s'élèvent avec force contre cette prétention, en faisant remarquer d'ailleurs que le concile de Latran n'avait fait que déterminer le temps où les fidèles sont tenus d'obéir au précepte divin de la confession. Cf. Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, fol. 235.

Contre les attaques des protestants, le concile de Trente a spécifié solennellement ce point de doctrine et défini le caractère impératif du décret de Latran. Sess. XIV, c. V.

Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse	Car l'Église, au concile de Latran, n'a nullement établi le précepte de la confession pour les fidèles, sachant bien qu'elle était déjà, de droit divin, né-

intellexerat, sed ut præceptum confessionis, saltem semel in anno, ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur, unde jam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo ac maxime acceptabili tempore quadragesimæ, quem morem hæc sancta synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum. Denzinger, n. 780.

ce concile n'a pas institué, mais elle a seulement statué que tous et chacun en particulier, quand ils seraient arrivés à l'âge de discrétion, satisfassent à ce précepte de la confession au moins une fois l'an; d'où vient que dans toute l'Église s'observe cette coutume salutaire, pour le plus grand bien des fidèles, de se confesser au saint temps du carême, tout particulièrement favorable, et le saint concile, approuvant absolument cet usage, le reçoit, et l'embrasse comme dicté par la piété et digne d'être retenu.

Can. 8. Si quis dixerit confessionem omnium peccatorum qualem Ecclesia servat esse impossibilem et traditionem humanam a piis abolendam, aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles, juxta magni concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ, anathema sit. Denzinger, n. 796.

Si quelqu'un dit que la confession de tous ses péchés, telle que l'observe l'Église, est impossible et ne repose que sur une tradition humaine, que les gens de bien doivent s'efforcer d'abolir; ou bien que tous les fidèles chrétiens, chacun en particulier, n'y sont pas obligés une fois l'an, conformément à la constitution du grand concile de Latran, et qu'il faut en conséquence dissuader les fidèles de se confesser durant le temps du carême, qu'il soit anathème.

Comme toute loi de l'Église peut être validement abrogée par l'autorité ecclésiastique ou sujette à des dispenses, les théologiens, à la suite de saint Thomas, *In IV Sent., loc. cit.*, sol. 5a, ont toujours reconnu que le décret concernant la confession annuelle pouvait être modifié ou retiré par le pape. « Et rien ne prouve, dit Suarez, qu'un temps ne puisse venir où il soit opportun pour l'Église de n'imposer cette obligation que tous les deux ou trois ans. » *Op. cit.*, disp. XXXVI, q. I, n. 5, p. 748.

b) *Le sujet de cette obligation.* — L'obligation de la confession annuelle s'étend à tous les fidèles dont la conscience est chargée d'un péché grave. Sur ce point, aucune diversité de sentiment parmi les scolastiques, et le décret du concile de Latran n'en peut permettre aucun.

Aussi bien, les habitudes d'esprit tendaient plus, au moyen âge, à donner à l'interprétation de la loi un caractère rigide et aggravant, qu'un tour favorable à la liberté. Ainsi s'affirma dès le début la prétention excessive d'obliger tous les fidèles, même innocents de toute faute grave, à la confession annuelle, et les théologiens des nouveaux ordres religieux ne furent pas les moins empressés à accueillir ces théories sévères. « Même les parfaits, remarque Alexandre de Halès, sont tenus d'aller à confesse au moins une fois l'an : ils obtiendront ainsi le pardon de leurs fautes vénielles et la remise de la peine encourue. » *Op. cit.*, q. XVIII, m. IV, a. 1, § 3, p. 569.

Saint Bonaventure n'émet pas non plus le moindre doute sur l'universalité de cette obligation, attendu que personne ne peut être pur de tout péché véniel : dès lors le pénitent est strictement tenu par le précepte, *necessario obligatur*. *Op. cit.*, a. 2, q. II, p. 445. La raison invoquée se déduit de la triple fin que se propose la loi : soumettre tous les pécheurs à la pénitence, préparer dignement à la communion pascale, permettre au pasteur de reconnaître ses brebis. Cf. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193; S. Pierre Célestin, *Opusculum*, VIII, c. IX, dans *Maxima biblioth. veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 828; Richard de Middletown, *op. cit.*, a. 2, q. IV, p. 249.

Cependant Guillaume d'Auxerre avait défendu déjà la thèse contraire, *op. cit.*, l. IV, fol. 271, et saint Thomas, tout en se prononçant pour l'obligation universelle de la confession pascale, avait donné comme probable « cette opinion de quelques-uns », en faisant remarquer que le concile de Latran en exigeant la confession de tous les péchés, *omnia peccata*, ne devait pas comprendre sous cette dénomination les péchés véniels, car il est bien impossible de les accuser tous. *In IV Sent.*, q. III, a. 1, p. 3, sol 3a, ad 3um. Scot se montra plus catégorique : *Quantum capio ex statutis Ecclesiæ generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu. Op. cit.*, q. I, n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarda point à prévaloir entièrement dans l'École. Pierre de la Palue ne reconnaît même pas au pape le pouvoir d'obliger les fidèles à l'aveu des fautes légères, car ce serait changer ainsi la matière du sacrement. *Op. cit.*, q. I, a. 5, fol. 77. Cf. Denys le chartreux, *Summa fidei*, a. 123, q. III, p. 288; Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, l. IV, fol. 250.

Cette doctrine communément reçue à l'époque du concile de Trente, cf. Medina, *op. cit.*, q. V, VI, p. 155-156, a été indirectement sanctionnée par les déclarations du concile spécifiant que le décret de 1215 détermine seulement l'époque à laquelle le précepte divin revêt un caractère d'immédiate obligation et que ce précepte, par ailleurs, n'astreint qu'à la confession des péchés mortels. Denzinger, n. 780. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXXVI, sect. II, n. 8, p. 751.

Malgré l'opinion de Soto, *op. cit.*, dist. XII, q. I, a. 11, et bien que ce fût la coutume en certains pays de n'admettre les enfants à la confession qu'à partir de l'âge de douze ans, les théologiens sont unanimes, dès le XIIIe siècle, à regarder comme soumis au précepte quiconque, ayant atteint l'âge de discrétion, s'est rendu coupable de faute grave. Le concile de Trente a spécifié expressément ce point : *Cum ad annos discretionis pervenerint.* Denzinger, n. 780.

c) *Le choix du confesseur.* — On vit se produire la même confusion dans les esprits et les mêmes controverses s'élever au sujet de l'obligation imposée aux fidèles, par le décret d'Innocent IV, de se confesser chaque année à leur propre prêtre.

Il n'est pas douteux qu'une opinion rigoriste très répandue n'ait voulu reconnaître dans l'expression : *proprius sacerdos*, le seul curé de la paroisse, à l'exclusion de tout autre prêtre, même de l'évêque, même du pape. Guillaume d'Auvergne, *Supplementum tractatus novi de pænitentia*, c. XXIII, *Opera*, Paris, 1674, t. II, p. 243, favorisait nettement cette interprétation, que Guillaume d'Auxerre avait défendue à outrance. Il suppose même le cas où une jeune fille aurait des risques à courir, et même alors il croit devoir maintenir le précepte. *Dicunt magistri et bene quod si instet dies paschæ debet illa virgo confiteri sacerdoti suo quando ecclesia plena est populo vel debet ducere secum patrem et matrem, ne sacerdos possit ei inferre aliquam violentiam. Summa aurea*, l. IV, Paris, 1500, fol. 271.

Les théologiens appartenant aux ordres religieux ne tardèrent pas à s'élever vigoureusement contre cette interprétation arbitraire et ces injustes prétentions qui lésaient les droits des réguliers. Alexandre de Halès, toutefois, n'ose encore dirimer absolument la question. *Respondeo sine præjudicio melioris sententiæ quod summus pontifex, similiter et alii superiores possunt licentiare aliquem ut confiteatur cui voluerit. Op. cit.*, q. XIX, m. I, a. 1, p. 597. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 42, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 731. Dans un traité particulier, saint Bonaventure eut à établir que le propre prêtre n'est pas seulement le curé de la paroisse, mais quiconque a la mission spéciale de gouverner les fidèles : le pape pour toute l'Église, l'évêque dans son diocèse, le curé dans sa

paroisse, et, pour la part qui leur est assignée, les prêtres qui ont été investis d'une délégation canonique. *Opusc.*, XIV, *Quare fratres minores prædicent et confessiones audiant*, n. 8, *Opera*, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 376. A plusieurs reprises, saint Thomas, tout en conseillant de se confesser chaque année au curé de la paroisse, dut combattre la même erreur. *Alii dicunt quod nullus potest etiam auctoritate superioris prælati absolvere subditum inferioris prælati contra voluntatem ipsius, puta non potest auctoritate episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum. Quodlib.*, XII, q. XIX, a. 30. Cf. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4, sol. 4ª; *Opusc.*, XVI, c. VI; Richard de Middletown, *op. cit.*, a. 3, q. I, II, p. 254; J. Launoi, *Explicata Ecclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus »*, dans *Opera*, Genève, t. I, p. 371-387.

Mais les erreurs qui se compliquent de questions personnelles, sont vivaces. Au milieu du XIVe siècle, Thomas de Strasbourg se voyait encore obligé de rappeler que le pape est le propre prêtre de chaque fidèle. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, Gênes, 1585, t. IV, p. 126. Exception était faite toutefois, en faveur du pénitent, dans certains cas difficiles : si le curé passait pour n'être point fidèle au secret de la confession ou aux lois de la chasteté, si son ignorance était notoire ou s'il y avait quelques craintes sérieuses d'encourir ses colères, les plus rigides moralistes autorisaient alors les paroissiens à s'adresser à un autre confesseur, après avoir demandé la permission au curé ou à l'évêque. Guillaume de Paris, *De sacramento pænitentiæ*, c. II, *Opera*, t. I, p. 452, 457. Il est à remarquer que les théologiens du XIIIe et du XIVe siècle, rigoristes et autres, sont à peu près tous d'accord pour exiger que l'autorisation de recourir à un autre confesseur pour la confession annuelle fût sinon obtenue, du moins demandée au curé de la paroisse. Si l'autorisation est refusée, il faut recourir au supérieur, et si ce recours est impossible ou infructueux, il ne reste plus, dit saint Thomas, qu'à se confesser à un laïque. *In IV Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 3, n. 5; dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4; dist. XIX, q. I, a. 3, n. 2, ad 1um. Cf. Jean Bacon, *In IV Sent.*, dist. XV, q. II, a. 2, Crémone, 1618, p. 412; Jean de Fribourg, *De sacramentis pænitentiæ, ordinis et matrimonii*, Rome, 1619, l. III, § 14, p. 449.

Cet usage finit par tomber en désuétude en même temps que s'affirmait de plus en plus le droit du pénitent de s'adresser pour la confession annuelle, comme pour les autres confessions, à tout prêtre ayant juridiction. Cf. Medina, *op. cit.*, q. II, p. 300. Cependant l'opinion de Richard de Middletown, dist. XVII, a. 3, q. III, p. 256, soutenue également par Pierre de la Palue et Adrien d'Utrecht, *loc. cit.*, et permettant de s'adresser en pareil cas à n'importe quel confesseur étranger, gardait toujours ses défenseurs. Dominique de Soto s'élève vivement contre elle. *Opinio hæc falsa est et nisi patronorum autoritas obstaret, fortasse pejori nomine digna propter periculum quod offert perversionis ecclesiastici ordinis.* Dist. XVIII, q. IV, a. 2, p. 463. Sans doute Dominique de Soto n'a point tenu suffisamment compte des coutumes locales dont la diversité, en matière de juridiction, pourrait suffire à expliquer la diversité des avis. Cf. Fr. de Victoria, *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, n. 150, Barcelone, 1572, p. 103.

2. *Confession exigée avant la réception des sacrements.* — Un assez grand nombre de scolastiques imposent au pécheur l'obligation accidentelle de se confesser avant la réception, la confection et même l'administration d'un sacrement. Cf. Pierre d'Auriol, q. I, a. 2, p. 145; Pierre de la Palue, q. II, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht, l. IV, q. III, fol. 235.

Saint Thomas n'avait mentionné, outre la communion, que le sacrement de l'ordre, *Quodlib.*, I, a. 11, et cette doctrine reprise par Thomas de Strasbourg, q. II, a. 4, p. 128, était admise comme certaine à l'époque du concile de Trente. Encore est-il juste de remarquer que la confession, précédant les ordres sacrés, ne doit être considérée comme obligatoire qu'en raison de la communion eucharistique dont l'ordinand est tenu de s'approcher. Cf. Grégoire de Valentia, q. IX, p. IV, col. 1436. Au moyen âge, tous les conciles qui recommandent la pratique de la communion aux grandes fêtes de l'année, prescrivent alors la confession. Cf. Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. III, p. 692; t. V, p. 525; *Statuta synodalia Joannis, episcopi Leodiensis, anno 1287 edita*, c. XLIII, XLX; Labbe-Coleti, *Concilia*, t. IX, n. 10, p. 27; Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. II, p. 807, etc. Voir COMMUNION, col. 504, 527. Nombre de statuts synodaux obligent les fidèles à produire un billet de confession s'ils ne s'adressent pas, pour la communion, au prêtre qui a reçu leur aveu. Cf. Binterim, *Deutsche Concilien*, t. V, p. 288.

La question s'est posée, peu avant le concile de Trente, de savoir si cette obligation est de droit divin ou si elle se réduit à une prescription ecclésiastique. Le dominicain Barthélemy Spina († 1546) a essayé d'établir, dans une dissertation spéciale, l'origine divine de ce précepte. *De necessitate confessionis ante sacram communionem*, Venise, 1530, p. 5-8. Mais ni le texte de saint Paul, I Cor., XI, 38, ni la pratique générale de l'Église ne peuvent être invoqués comme arguments valables. Cajetan ne reconnaissait dans cette loi qu'un précepte ecclésiastique d'origine relativement récente, *Opusc.*, et Medina l'expliquait par la coutume peu à peu introduite dans l'Église. *De confessione*, q. XVII, Salamanque, 1550, p. 195.

Il ne semble même pas que cette prescription ou cet usage fussent absolument établis dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Saint Bonaventure exprime son sentiment personnel sous une forme atténuée, en discutant le cas du prêtre qui n'est pas tenu de célébrer et qui se sent coupable de péché grave : *non credo quod bene faciat celebrando sive accedendo*. Dist. XIII, dub. I, p. 311.

Le concile de Trente se contente simplement, pour défendre contre les attaques des protestants cette obligation, de rappeler le précepte de saint Paul et d'invoquer l'interprétation traditionnelle fournie par la pratique de l'Église.

Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus præceptum : *Probet autem seipsum homo.* Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere debeat : quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, hæc sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris; quod si necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. Sess. XIII, c. VII, Denzinger, n. 761.	Aussi à qui veut communier faut-il remettre en mémoire le précepte : *Que l'homme s'éprouve lui-même.* Mais l'usage de l'Église atteste qu'il est nécessaire de s'éprouver de telle sorte que, si on se sent coupable de péché mortel, quelle que soit la contrition qu'on en ressente, il ne soit pas permis de s'approcher de la sainte eucharistie sans avoir préalablement reçu dans la confession sacramentelle le pardon de sa faute : ce précepte, le saint concile décrète qu'il sera observé à perpétuité non seulement par tous les chrétiens, mais encore par les prêtres à qui incombe l'obligation de célébrer, pourvu qu'ils aient un confesseur à leur disposition; si le prêtre, en cas de nécessité urgente, a célébré sans avoir été à confesse, qu'il s'acquitte au plus tôt de ce devoir.

De la formule toute spéciale employée par le concile, on a conclu parfois à une pure déclaration du droit divin

faite pratiquement par l'Église et fixant dès lors le sens du texte paulinien. Suarez, qui adopte cette opinion, ne lui attribue cependant qu'un caractère de probabilité. *Op. cit.*, disp. LXVI, sect. III, n. 9, p. 469 sq. Il semble plus naturel de penser que, sans modifier en rien le sens absolument général du précepte de saint Paul, la coutume ecclésiastique a simplement déterminé la façon particulière dont il convenait d'observer ce précepte, pour assurer plus efficacement une digne et fructueuse réception du sacrement eucharistique. La question dogmatique reste donc indécise.

De même, le choix de l'expression : *Statuit atque declarat*, dans le canon 11 de la même session, ne peut être considéré comme impliquant une définition doctrinale, ainsi que l'ont imaginé quelques théologiens contemporains du concile. Melchior Cano, *Relectiones de pænitentia*, p. V, p. 400. Dans son sens le plus obvie, le texte doit s'entendre d'une nouvelle et solennelle affirmation d'une obligation préexistante et absolue, imposée à toute l'Église en vertu non seulement de la décision conciliaire, mais d'un usage universel ayant force de loi, et dès lors indépendante de toute promulgation locale du présent décret. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Et, ne tantum sacramentum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confesseris necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat. Denzinger, n. 773.	Et pour qu'un si grand sacrement ne soit pas reçu indignement, c'est-à-dire pour la mort et la condamnation, le saint concile décrète et déclare que ceux qui ont la conscience chargée d'un péché mortel, quelle que soit la contrition dont ils se croient animés, sont tenus de s'approcher auparavant du sacrement de pénitence, s'ils ont un confesseur à leur disposition. Si quelqu'un ose enseigner, prêcher, ou affirmer obstinément le contraire, ou même le défendre dans des discussions publiques, qu'il soit par le fait même excommunié.

Quant à l'obligation de recourir à la confession, si le sacrement de pénitence est un indispensable moyen, pour le pénitent, d'éviter les rechutes, elle rentre évidemment dans les prescriptions du droit naturel. Jean Medina, *op. cit.*, q. X, p. 176 sq.

III. Réitération. — La question n'est plus, au début du XIIIe siècle, de savoir si le sacrement de pénitence peut être reçu une seconde fois pour obtenir le pardon de fautes nouvelles, mais si un aveu nouveau des fautes anciennes est licite de soi et, dans certains cas, obligatoire. Tel est le sens dans lequel il faut désormais entendre ce terme de réitération.

Est-on obligé de recommencer sa confession? — Une doctrine rigoriste et anonyme, assez largement accréditée au XIIIe siècle, prétendait obliger les fidèles à renouveler chaque année ou après chaque rechute l'aveu de tous les péchés passés, sous le prétexte que le sacrement de pénitence étant essentiellement constitué par une sentence judiciaire, il était impossible au prêtre de formuler son jugement sans cette connaissance adéquate des fautes antérieures. Combattue par Guillaume d'Auvergne, qui faisait observer à bon droit que l'efficacité du sacrement de pénitence tient beaucoup plus à son caractère objectif et sacramentel qu'au jugement subjectif du confesseur, *De sacram. pænit.*, c. XIX, p. 500, on voit cette opinion persister, du moins en partie, jusqu'au siècle suivant.

Alexandre de Halès la réprouve dans l'ensemble, mais sans se prononcer d'une façon définitive. *Sine præjudicio dicendum quod non quilibet tenetur singulis annis universaliter singula peccata confiteri*, q. XVIII, m. IV, a. 4, p. 587. Il admet toutefois que si tous les ans on retombe dans le péché et que l'on s'adresse chaque fois à un autre confesseur, il y a obligation de revenir sur l'aveu des fautes passées. Il reconnaît également au curé, pour arriver à une connaissance plus intime de ses ouailles, le droit d'imposer parfois au pénitent une confession de sa vie passée. *Dicendum ergo quod proprio sacerdoti qui immediate habet curam animæ suæ, tenetur semel omnia peccata confiteri, si fuerit requisitus ; nisi obstet aliquid speciale. Ibid.* Saint Bonaventure déclare que les docteurs de son temps restent partagés sur la question de savoir s'il est nécessaire, en cas de rechute, de recommencer intégralement la confession précédente. Les uns maintiennent pareille obligation, les autres estiment qu'il suffit d'énumérer dans le détail les péchés du genre de ceux dans lesquels on est retombé, en accusant le reste en général, les plus modérés, et saint Bonaventure se range à leur avis, ne requièrent qu'une accusation générale des fautes de même espèce que les péchés de rechute. *In IV Sent.*, dist. XVIII, p. I, dub. IV, p. 464. Même obligation dans le cas où le pénitent aurait oublié un péché grave en confession. *Ibid.*, dist. XXI, p. II, a. 1, q. I, p. 561.

Très nettement, saint Thomas prit parti contre ces exagérations, sans toutefois s'en dégager absolument. Dans les cas de rechute, le pénitent n'est tenu, d'après lui, touchant ses fautes antérieures, qu'à une déclaration d'ordre général suffisant à éclairer le confesseur sur la pénitence à imposer. *In IV Sent.*, dist. XXII, q. I, a. 4. Si une faute a été oubliée dans la confession précédente, il suffit d'accuser cette faute directement et de rappeler sous une formule générale les autres péchés. *Sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite et alia in generali dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit. Ibid.*, dist. XVII, q. II, a. 4, n. 2, ad 3um.

Déjà Pierre de Tarentaise, q. II, a. 5, p. 195, ne mentionne plus l'obligation de revenir ainsi sur l'aveu des fautes effacées par l'absolution. Mais, à la suite d'Albert le Grand, *Compend. theol.*, l. VI, c. XXV, p. 488, il signale le cas où le pénitent, soit par mépris, soit par négligence, soit par oubli, n'aurait pas accompli la pénitence imposée par le confesseur. Il serait tenu alors de réitérer sa confession. De même encore si le pécheur s'est adressé à un prêtre trop ignorant pour formuler son jugement, et saint Pierre Célestin ajoute, avec d'autres théologiens, si le pénitent avait sur la conscience, lors de sa dernière confession, des péchés réservés. *Opusc.*, VIII, c. VII, p. 828. Au XIVe et au XVe siècle, Jean Bacon, dist. XVI, q. I, a. 3, p. 419, et Gerson se font encore les tenants de cette doctrine. Cf. *La confession de maistre Jehan Jarçon*, fol. 2.

Ces directions pratiques ne sont pas sans intérêt au point de vue doctrinal : elles montrent quelle conception outrée régnait dans la théologie médiévale sur le rôle de la satisfaction dans l'œuvre pénitentielle et sur le caractère judiciaire du sacrement. Ces vues, toutefois, n'étaient point universelles. Saint Thomas discute l'opinion soutenant que même en cas de rechute le pénitent n'a pas à revenir, pas plus en général qu'en particulier, sur l'aveu des fautes passées. Dist. XXII, q. I, a. 4. Richard de Middletown applique la même doctrine à ceux qui auraient eu, dans la précédente confession, des cas réservés. Dist. XVII, a. 2, q. VIII, p. 252.

De plus en plus s'affirma la doctrine universellement admise à l'époque du concile de Trente, qui impose au pénitent l'obligation de compléter seulement les confessions précédentes, si elles ont été incomplètes, mais valides, et de les réitérer, si elles ont été invalides. Cf. Fr. de Victoria, n. 166, p. 112. Benoît XI, par la constitution *Inter cunctas*, établit que les péchés confessés une fois et remis ne doivent être en aucun cas nécessairement soumis une seconde fois au pouvoir des

clefs. *Extravag. comm.*, l. V, tr. VII, c. I. Et le concile de Trente a confirmé cette doctrine en déclarant que seules devaient être accusées les fautes dont le pénitent sentait sa conscience coupable. Sess. XIV, c. V, Denzinger, n. 779. Cf. Suarez, disp. XXII, sect. VI, n. 2, p. 495.

IV. MATIÈRE ET INTÉGRITÉ. — La théologie scolastique a distingué soigneusement dès l'origine entre la matière nécessaire et la matière suffisante de la confession, de même entre l'intégrité matérielle et l'intégrité formelle.

1° *Matière nécessaire.* — 1. *Péchés mortels.* — Que la confession ait pour objet premier et indispensablement requis les péchés graves commis par le pénitent, secrets ou publics, c'est un point qui n'a été contesté, et ne pouvait l'être, par aucun théologien, car il appartient à la doctrine catholique, au même titre que le dogme de la nécessité même de la confession. Mais il ne suffit pas d'avouer ses péchés en général. Puisque la confession est la condition obligée du pardon de la faute, il est indispensable d'accuser la faute telle qu'elle est, avec sa malice propre, c'est-à-dire dans son espèce, et comme chaque faute en particulier macule d'une tache nouvelle l'âme qui s'en est rendue coupable et mérite un châtiment particulier, il faut dire également le nombre de ses péchés. Le sacrement de pénitence étant un acte judiciaire suppose et exige ces déclarations essentielles. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 3, n. 2, ad 4um; a. 4, n. 3; *Opusc.*, I, c. IV; VII, a. 6; Robert de Sorbon, *Tractatus super confessione,* dans *Biblioth. Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 356; Richard de Middletown, dist. XVII, a. 3, q. IV, p. 257; Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. I, a. 2, p. 145; Pierre de Bassols, dist. XVII, q. II, fol. 94; Cajetan, *De materia confessionis,* q. IV, *Opusc.*, fol. 37; René Benoist, *Catholique discours de la confession sacramentelle,* Paris, 1566, p. 13-14.

Est-on tenu d'accuser aussi les péchés douteux? Les anciens scolastiques n'ont pas accordé grande attention à ce point, qui devait être discuté surtout après les déclarations doctrinales du concile de Trente. Mais pour la plupart il serait facile de conclure de leurs principes tutioristes qu'il y avait obligation pour le pénitent de les accuser. Saint Bonaventure déclare qu'un péché douteux doit être confessé comme douteux, mais qu'il faut s'en repentir comme s'il était réellement grave et l'expier comme tel. *Et tunc mens assecuratur et in nullo veritati præjudicatur. In IV Sent.*, dist. XXI, p. II, a. 1, q. II, ad 4um, p. 564. Saint Thomas enjoint également de déclarer comme douteuse une faute dont la gravité reste douteuse pour le pénitent. *Quia qui aliquid committit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens.* Dist. XXI, q. I, a. 3. C'est la règle de conduite qui dirigera les théologiens de l'âge suivant. Cf. Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 1, fol. 78; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 4, p. 440. Voir aussi *Theologia dogmatica,* dite de Wurzbourg, Paris, 1880, t. X, p. 184.

2. *Circonstances aggravantes.* — Loin de trouver dans l'Église, au moyen âge, une tendance à atténuer les obligations du pénitent, on remarque plutôt, et dans la plupart des grands docteurs, une propension à les rendre plus austères encore, en statuant que non seulement les péchés graves, mais aussi les circonstances aggravantes de ces mêmes péchés, doivent être révélés en confession : épineux sujet, qui n'a cessé, du concile de Latran au concile de Trente, de soulever les plus vives discussions. Guillaume d'Auxerre, visiblement, se rendait compte des graves difficultés inhérentes à cette thèse outrée et cherchait déjà une formule conciliante en déclarant qu'on est tenu d'accuser les circonstances qui, notablement et nettement, aggravent le cas du pécheur, *omnes circumstantias quæ graviter et aperte aggravant peccatum.* L. IV, q. II, fol. 270. Guillaume d'Auvergne, plus rigide, pose en principe qu'il faut déclarer toutes les circonstances aggravantes. *Supplement. tract. novi de pænit.*, c. XXIII, p. 242. Enfin, à côté de ces deux opinions et sans se prononcer théoriquement lui-même, Pierre de Tarentaise signale la doctrine, qu'il dit plus commune, mais moins sûre, de ceux qui rejettent simplement pareille obligation. *Secundum alios vero communius, sed non tutius opinantes, non oportet, quia sufficit innotescere quantitatem peccati in specie, nec oportet secundum totam quantitatem peccati, pænitentem taxare.* Dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193.

Ces trois opinions, nettement posées dès le début, devaient se partager inégalement les esprits.

La thèse rigoriste de Guillaume d'Auvergne trouva peu d'adhérents nettement résolus : pratiquement, elle se heurtait à d'insurmontables difficultés. Elle eut pourtant, dans Alexandre de Halès, un défenseur de haute marque. « Pour taxer la pénitence, il faut, dit-il, connaître la qualité des fautes. Mais serait-ce possible, si on ne connaissait les circonstances? » Dès lors le pénitent est tenu de déclarer s'il a commis le péché d'impureté un jour de jeûne ou un jour de fête ecclésiastique, q. XVIII, m. IV, a. 3, § 1, p. 579. Toutefois les simples fidèles ne sont soumis à cette loi que dans le cas où ils seraient interrogés par le confesseur ou bien si par ailleurs ils sont instruits de cette obligation, § 3, p. 581. Rien de plus complexe pour le pénitent, même instruit, que la solution du problème. Albert le Grand n'énumère pas moins de quinze circonstances qui peuvent aggraver la faute :

> Aggravat ordo, locus, mera causa, scientia, tempus,
> Lucta pusilla, modus, culpa, genus et status altus,
> Conditio, numerus, ætas et scandala, sexus.

Lui-même est d'avis qu'il est plus sûr d'accuser ses fautes avec ce luxe de détails. *Compendium theol.*, l. VI, c. XXV, p. 487. A cette énumération, Robert de Sorbon ajoute une seizième circonstance, à savoir si le péché a été commis avec un plaisir intense, *cum magna libidine. Tract. super confessione*, p. 359. Au siècle suivant, après Richard de Middletown, dist. XVI, a. 3, q. V, p. 257, Jean Bacon applique encore à sa doctrine la même rigidité. *Debet exprimi sexus, quia magis vir quam mulier peccat.* Dist. XVI, q. I, a. 1, p. 418. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. I, a. 4, p. 149. Mais de plus en plus, cette théorie est abandonnée et l'Écossais Jean Mayr (Major) († 1540) est un de ses derniers tenants. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. IV, Paris, 1516, fol. 131.

Le rigorisme mitigé de Guillaume d'Auxerre rencontre de plus larges sympathies. Pierre de Tarentaise admet, comme étant le parti le plus sûr, l'obligation pour le pénitent de déclarer les circonstances notablement aggravantes. Dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 21, p. 292, se rallie, assez timidement d'ailleurs, à cette doctrine, que soutiennent également Gilles de Rome, c. XXV, p. 295, et Jean de Fribourg, *De sacramentis pænitentiæ, ordinis et matrimonii*, l. III, § 13, Rome, 1619, p. 448. Au XVIe siècle, cette thèse était de plus en plus abandonnée. François de Victoria n'ose ni la combattre ni la défendre. *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, n. 177, Barcelone, p. 120. Melchior Cano, qui s'y rallie encore, exprime son grand embarras, *in re vehementer ambigua.* L'autorité de saint Thomas, qui lui est contraire, pèse d'un grand poids sur sa décision ; mais il se rassure en pensant que l'ange de l'École, s'il avait pu mettre la dernière main à sa *Somme*, aurait modifié sur ce point son premier sentiment. *Nam Divus Thomas, ut mea fert opinio, sententiam retractasset, si tertiæ parti extremam manum imposuisset. Atque olim juvenis opiniones sæpe communes sui sæculi sectabatur. De*

sacramento pœnitentiæ, p. v, Milan, 1580, p. 70. Mais précisément c'était là un argument de plus contre la thèse, et Dominique de Soto, tout en se prononçant dans le même sens que Cano, reconnaît que la doctrine adverse recueillait de son temps, comme au temps de saint Thomas, l'immense majorité des suffrages. Dist. XVIII, q. II, a. 4, p. 440.

La doctrine qui libérait le pénitent de toute obligation d'accuser les circonstances aggravantes avait pour elle les plus graves autorités comme les raisons les plus décisives. Saint Bonaventure résumait ainsi son sentiment : *Confessio circumstantiarum speciem mutantium necessaria est, aggravantium est congrua, alleviantium vero potius incongrua*. Dist. XVII, p. III, a. 2, q. III, p. 462. A plusieurs reprises, saint Thomas revient sur ce point pour l'élucider. D'après lui, seules les circonstances qui vont directement contre une prohibition spéciale, doivent être soumises à confesse, parce que seules, si la loi oblige gravement, elles ajoutent au péché un caractère de malice qui va jusqu'à l'infini, c'est-à-dire qui entraîne la privation de la fin dernière. Dist. XVI, q. IV, a. 2, n. 4; *De malo*, q. II, a. 8. Mais aucune circonstance, comme telle, n'aggrave le péché à ce point. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CX, a. 4, ad 5um. Cf. *In IV Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2, n. 4, ad 5um; *Opusc.*, VII, a. 6. Cette thèse eut cependant quelque peine à prévaloir dans les écoles. Durand de Saint-Pourçain la mentionne en laissant à ceux qui la défendent toute responsabilité. Dist. XVI, q. IV, n. 5, p. 291. Mais au XVe siècle, Nicolas d'Osimo la fait sienne résolument. *Supplementum ad summam Pisellanam*, n. 4, Venise, 1481, fol. F4. Également adoptée par Adrien d'Utrecht, dont les déclarations sont absolument catégoriques, l. IV, fol. 252, puis par Medina, *De pænitentia*, tr. II, q. VII, Brescia, 1590, p. 156, cette doctrine était commune dans l'École à l'époque du concile de Trente. Voir t. I, col. 574-575.

2° *Matière suffisante*. — 1. *Péchés véniels*. — Quelques théologiens, contre lesquels s'élève Guillaume d'Auxerre, l. IV, fol. 271, avaient enseigné au XIIe siècle qu'il est nécessaire d'accuser en confession les fautes vénielles en même temps que les fautes graves. On retrouve encore cette théorie vers la fin du XIIIe siècle, et saint Pierre Célestin lui-même, en vertu de ses principes tutioristes, se rallie à cette opinion comme à une doctrine assez généralement répandue. *Quæres an peccata venialia sint confitenda? Credo tutius quod utriusque generis peccata, licet quidam aliter dixerint, sacerdotibus sunt pandenda. Opusc.*, VIII, q. II, c. IX, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 828.

Ce sentiment ne fut jamais celui des grands théologiens de l'École. Alexandre de Halès reconnaît l'utilité, mais non la nécessité d'un pareil aveu, dist. XVIII, m. IV, a. 2, § 5, p. 574, et saint Bonaventure conseille de pratiquer ce genre de confession. Dist. XVII, p. III, a. 2, q. I, p. 458. « Les fautes légères, dit saint Thomas, sont vénielles de leur nature : la pénitence intérieure suffit à les expier. » Cf. *Opusc.*, VII, a. 7; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. II, a. 2, n. 3; *ibid.*, q. III, a. 2, n. 5; l. I, dist. XVII, q. III, a. 1, n. 3. La plupart des docteurs admettaient pourtant une obligation accidentelle pour les pénitents de confesser les fautes vénielles, lorsqu'ils n'avaient point de péché grave sur la conscience et qu'ils avaient à se soumettre au précepte de la confession annuelle. Cf. Pierre de Tarentaise, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193. Voir col. 907. Duns Scot repousse toute obligation de ce genre. *Quantum capio ex statutis Ecclesiæ generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu*. Dist. XVII, q. I, n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarde pas à être universellement adoptée. Cf. Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 2, fol. 78; Jean Mayr, dist. XVII, q. II, fol. 129.

Mais bien qu'il fût possible d'obtenir la rémission des péchés véniels par d'autres moyens que la confession, les théologiens ne cessèrent de recommander comme le plus excellent de tous les moyens l'aveu sacramentel, qui coûte davantage à la nature et qui est par lui-même, dans le sacrement, productif de la grâce. Cf. Denys le Chartreux, l. III, a. 119, q. III, p. 288; Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 250; Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium*, q. I, *Opuscula*, p. 81. C'était admettre par là même que les péchés véniels sont matière suffisante de la confession sacramentelle.

Seuls Luther et ses adhérents ont rejeté cette doctrine. De là l'erreur condamnée par Léon X dans la bulle *Exsurge, Domine* : *Nullo modo præsumas confiteri peccata venialia*. Denzinger, n. 632.

2. *Péchés déjà remis*. — Les mêmes principes sont appliqués par les scolastiques à la confession des péchés déjà effacés dans les confessions précédentes. Saint Bonaventure recommande de soumettre ces fautes au pouvoir des clefs, afin d'obtenir une remise toujours plus grande de la peine et une sécurité plus absolue touchant leur propre rémission. Dist. XVII, p. II, dub. VIII, p. 449. Dans ce cas, le sacrement ne peut plus effacer la coulpe, qui n'est plus, mais seulement ce qui reste de l'expiation à subir. Aussi, en s'en tenant à ces données, saint Thomas remarque-t-il que le pénitent peut réitérer ainsi ses confessions précédentes jusqu'à concurrence de la remise intégrale de la peine. *Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni pœna liberaretur*. Dist. XVII, q. II, a. 3, n. 5, ad 4um; a. 5, n. 2. Au reste, il est impossible de considérer cette réitération comme une injure faite au sacrement, puisque le sacrement de pénitence n'est pas de ceux qui exigent une matière préalablement soumise à une consécration ou qui impriment dans l'âme un caractère. *Ibid.* Cf. *Opusc.*, II, c. IX.

D'ailleurs, ce point fut nettement établi par la constitution *Inter cunctas* de Benoît XI. Après avoir déclaré que les pénitents ne sont nullement tenus, après avoir été absous par un régulier, de confesser de nouveau leurs fautes à leur curé, le pontife ajoute que cette pratique ne peut être toutefois que profitable. *Ceterum licet de necessitate non sit, iterum eadem confiteri peccata, tamen, propter erubescentiam, quæ magna est pænitentiæ pars, ut eorumdem peccatorum iteretur confessio, reputamus salubre, districte injungimus ut fratres ipsi confitentes attente moneant et in suis prædicationibus exhortentur, quod suis sacerdotibus saltem semel confiteantur in anno, asserendo id ad animarum profectum procul dubio pertinere. Extravag. comm.*, l. V, tr. VII, c. I. Cf. Cajetan, *Tract. de confessione*, q. II, Lyon, 1558, p. 85.

Aucune difficulté ne fut jamais soulevée dans l'École au sujet de cette doctrine. Quand les théologiens recommandent la confession fréquente, ils ne manquent pas de signaler tous les avantages qui résultent pour le pénitent de cette pratique, d'ailleurs fort répandue, d'accuser chaque fois les fautes déjà effacées. Cf. Thomas de Strasbourg, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 128; Jean Raulin († 1515), *Sermones quadragesimales*, Paris, 1518, p. 116.

3° *Intégrité*. — 1. *Intégrité matérielle*. — Le pécheur est tenu en principe d'accuser au même confesseur tous les péchés graves commis depuis sa dernière confession valide et intégrale. La raison de cette loi, largement exposée par Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 6, p. 590, et reprise par saint Thomas, dist. XVII, q. III, a. 4, n. 2; cf. *Opusc.*, I, c. IV; VII, a. 6, est dans le caractère juridique de la sentence prononcée par le confesseur et dans la nature de la grâce qui efface les fautes. Les péchés ne peuvent être remis séparément et le juge qui tient la place de Dieu doit connaître tous les délits pour pouvoir prononcer la sentence de rémis-

sion. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 1, q. I, p. 461. Ce sentiment est unanime dans l'Église. Cf. Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 3, p. 437 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali,* Paris, 1678, p. 52.

2. *Intégrité formelle.* — Pratiquement, l'intégrité matérielle de la confession peut être rendue impossible ou fort difficile à réaliser, soit par défaut de mémoire, soit en raison des inconvénients qui pourraient résulter pour le pénitent ou pour un tiers de l'aveu de certaines fautes, soit pour d'autres motifs signalés en détail par les moralistes. En pareil cas, les théologiens scolastiques ont toujours enseigné que le pénitent n'est tenu qu'à une intégrité relative, à l'aveu des fautes dont il se souvient après un examen diligent et qu'il a physiquement la faculté de déclarer; mais leur pensée a évolué singulièrement au cours des âges.

Robert de Sorbon rappelle qu'il suffit de faire son possible pour évoquer le souvenir de ses fautes, *fideliter facere posse suum ad inquirendum,* car Dieu n'en demande pas davantage. *Tract. super confessione,* dans *Biblioth. Patrum,* Lyon, t. xxv, p. 358. Cf. Albert le Grand, *Compend. theol.,* l. VI, c. xxv, p. 488; Capreolus, dist. XVIII, q. I, concl. 1, p. 217. C'est l'enseignement universel de l'École. Tous les maîtres sont d'accord également, et en vertu du même principe qu'à l'impossible nul n'est tenu, pour exempter, en tout ou en partie, de l'obligation de confesser intégralement leurs fautes ceux qui n'en auraient point la faculté physique, pénitents moribonds, muets, étrangers, incapables de se faire comprendre. Cf. S. Bonaventure, dist. XVII, p. II, dub. VI, p. 449. Encore, dans ce dernier cas, le pénitent serait-il tenu de prendre un interprète, suivant une opinion alors assez commune et que semble favoriser saint Thomas, dist. XVII, q. III, a. 4, n. 3. Pierre de la Palue, au siècle suivant, se contente d'émettre un doute sur l'existence de cette obligation, *potest, sed forte non tenetur.* Dist. XVI, q. II, a. 1, fol. 77. Voir, en sens contraire, Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 1, p. 586. La théorie scotiste sur le mode secret de l'aveu sacramentel mettait en cause la validité même d'une semblable confession. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 32, p. 295.

Dans son ensemble, la doctrine concernant l'intégrité de la confession est plutôt rigide au moyen âge. Alexandre de Halès est presque seul, parmi les grands docteurs du XIIIe siècle, à soutenir que le pénitent n'est pas obligé de déclarer, avec ses autres péchés, les cas réservés, q. XVIII, m. IV, a. 4, p. II, p. 586. Saint Thomas n'admet pas ce sentiment. *Etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur omnia sibi confiteri, ut quantitatem culpæ agnoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.* Dist. XVII, q. III, a. 4, n. 2, ad 3um. Saint Bonaventure conseille de s'adresser au supérieur pour la confession de toutes ses fautes; mais si on préfère s'adresser à un inférieur, on est tenu de lui déclarer aussi les péchés réservés. *Tenetur totum inferiori revelare, et peccatum illud quod superiori est confessus, et cetera alia.* Dist. XXI, p. II, a. 1, q. I, p. 562. Cf. S. Pierre Célestin, *Opusc.,* VIII, sect. II, c. XIII, p. 828; Jean Bacon, dist. XVI, q. I, a. 3, p. 419. Dominique de Soto défend encore cette opinion. Dist. XVIII, q. II, a. 5, p. 448.

C'est encore un point à peu près universellement admis, jusqu'à Melchior Cano, que le pénitent est tenu à l'aveu d'une faute qu'il ne peut déclarer sans faire connaître au confesseur son complice. Cf. Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 2, § 4, p. 572; S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 1, q. III, p. 565. *Homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet.* Dist. XVI, q. III, a. 2, n. 5. Cf. *Opusc.,* XII, q. VI; Henri de Gand, *Quodlib.,* III, q. III, fol. 80; Pierre de la Palue, dist. XVI, q. III, a. 3, fol. 79. La raison généralement invoquée à l'appui de cette doctrine, c'est que dans ce cas il n'y a point diffamation, l'intention n'étant nullement de nuire au prochain, mais de remplir intégralement le précepte de la confession. Cf. François de Victoria, n. 164, p. 112. Toutefois, il est enjoint au pénitent d'omettre, en dehors de l'accusation même du péché, toute indication qui serait de nature à dénoncer le complice. Guillaume d'Auxerre, l. IV, fol. 270.

Si l'aveu du péché est susceptible de compromettre gravement les intérêts matériels ou spirituels du pénitent ou d'un tiers, par exemple s'il y avait lieu de redouter les indiscrétions ou le mauvais vouloir du confesseur, le pénitent doit chercher un autre prêtre pour sa confession. Guillaume d'Auvergne, *De sacram. pænitentiæ,* c. II, p. 457. Bien rares sont les théologiens du XIIIe et du XIVe siècle, qui permettent de passer sous silence ce péché. « Mieux vaudrait, dit en substance saint Thomas, si on n'a pas d'autre prêtre à sa disposition, se confesser à un laïque. » *Unde magis debet eligere laico confiteri.* Dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4, ad 5um. Cependant Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 6, p. 590, suivi en cela par Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 2, fol. 79, admet déjà que l'aveu d'une pareille faute n'est point obligatoire. A l'époque du concile de Trente, cette doctrine, au témoignage de Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 5, p. 449, était admise de tous. Cf. Melchior Cano, *De sacram. pænit.,* p. 76; Suarez, disp. XXIII, sect. II, n. 4, p. 514.

Avec toute la précision désirable, le concile de Trente, sess. XIV, c. V, exposa d'ailleurs la doctrine de l'Église sur chacun de ces points. Préoccupé avant tout de maintenir, devant les attaques du protestantisme, les doctrines intéressant la foi, le texte conciliaire ne mentionne point les péchés douteux. En quel sens convient-il d'interpréter ce silence? Les moralistes chercheront vainement, semble-t-il, à le déterminer.

Ex his colligitur oportere a pœnitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi præcepta commissa, quæ nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis, quæ in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentius labimur, quanquam recte et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat; taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines iræ filios et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam, cum aperta et verecunda confessione a Deo quærere.	Il suit de là que les pénitents doivent dire et déclarer tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables, après une discussion exacte de leur conscience, encore que ces péchés fussent tout à fait secrets et commis seulement contre les deux derniers préceptes du décalogue; ces sortes de péchés étant quelquefois plus dangereux et blessant l'âme plus mortellement que ceux qui se commettent à la vue du monde. Pour les péchés véniels par lesquels nous ne sommes pas exclus de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit fort bien et utile, et hors de toute présomption de s'en confesser, comme l'usage des personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense et les expier par l'emploi d'une foule d'autres remèdes. Mais comme tous les péchés mortels, même ceux de pensée, rendent les hommes enfants de colère et ennemis de Dieu, il est nécessaire de rechercher le pardon de tous auprès de Dieu par une confession sincère et pleine de confusion.
Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a pœnitentibus integre exponantur, nec	Il suit de là en outre qu'il faut expliquer aussi dans la confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que sans cela les péchés ne sont pas entièrement exposés

judicibus innotescerent, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possent et pœnam quam oportet pro illis pœnitentibus imponere. Unde alienum a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse; aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est, confessionem, quæ hac ratione fieri præcipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare ; constat enim nihil aliud in Ecclesia a pœnitentibus exigi quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur : pro quibus fideliter cum propheta dicimus : *Ab occultis meis munda me, Domine.* Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas, ac peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus, digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur. Denzinger, n. 779, 780.

par les pénitents ni suffisamment connus des juges pour qu'une appréciation équitable puisse être faite de la gravité des crimes et de la peine qu'il convient d'imposer aux pénitents. C'est donc une chose étrangère à toute raison de publier que ces circonstances ont été inventées par des gens qui manquaient d'autre occupation, ou bien qu'il suffit d'en déclarer une seule, comme de dire qu'on a péché contre son frère. Mais c'est une impiété d'ajouter que la confession telle qu'elle est prescrite en cette manière, est impossible ou de l'appeler le bourreau des consciences ; car il est certain qu'on n'exige rien autre chose des pénitents dans l'Église, sinon que chacun, après s'être examiné soigneusement et avoir exploré tous les recoins et replis de sa conscience, confesse les péchés qu'il se souviendra d'avoir commis mortellement contre son Seigneur et son Dieu. Pour les autres péchés qui ne se présentent point à l'esprit, après une recherche sérieuse, ils sont censés compris en général dans la même confession et c'est pour eux que nous disons en toute confiance avec le prophète : *De mes crimes secrets, purifiez-moi, Seigneur.* Il faut reconnaître pourtant que la confession, par la difficulté qu'on y rencontre et par cette honte, surtout, que l'on éprouve à manifester ses fautes, pourrait paraître un joug assez pesant, s'il n'était rendu léger par tant de consolations et d'avantages obtenus indubitablement, grâce à l'absolution, à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrement.

Can. 7. Si quis dixerit in sacramento pænitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habetur, etiam occulta et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum pænitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam ; aut dixerit eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiæ ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. Denzinger, n. 795.

Si quelqu'un dit que dans le sacrement de pénitence il n'est pas nécessaire de droit divin pour la rémission de ses péchés de confesser tous, et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir, après s'être examiné avec la diligence requise, même les péchés secrets et qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais qu'une telle confession est utile seulement pour l'instruction et la consolation du pénitent et qu'elle n'était en usage autrefois que pour imposer une satisfaction canonique; ou si quelqu'un soutient que ceux qui s'attachent à confesser tous leurs péchés, semblent ne vouloir rien laisser à pardonner à la miséricorde de Dieu ; ou enfin qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels, qu'il soit anathème.

V. Mode de la confession et loi du secret. — Les anciens scolastiques énumèrent avec complaisance toutes les qualités que doit revêtir la confession : ces qualités sont au nombre de seize. Outre l'intégrité dont nous venons d'exposer les conditions, les seules qu'il importe de relever ici, ont trait au caractère à la fois oral et secret de la confession.

1° *La confession doit régulièrement être faite de vive voix.* — Saint Bonaventure donne comme raison de ce précepte que la honte est plus grande. *Tenentur proprio ore dicere propter meritum erubescentiæ.* Dist. XVII, p. II, dub. VI, p. 448. Saint Thomas découvre une raison plus profonde. Tous les sacrements, dit-il, ont une matière symbolisant de la façon la plus expressive l'effet propre du sacrement. Dès lors, puisque la confession est comme la matière du sacrement de pénitence, étant l'acte qui soumet les péchés à la sentence du juge, il convient que cet acte soit aussi expressif qu'il peut l'être et qu'il emprunte, à cet effet, les ressources de la parole humaine. Dist. XVII, q. III, a. 4, n. 3. Aussi les anciens scolastiques sont-ils d'accord pour prohiber la confession écrite, hors les cas de nécessité, la nécessité n'ayant pas de loi. *Habentes et usum sensuum et copiam sacerdotis nullatenus scripto vel nuntio confiteantur.* Alexandre de Halès, dist. XVIII, m. IV, a. 5, § 9, p. 594. Cf. Gilles de Rome, c. XXV, p. 296. Saint Thomas va jusqu'à contester la validité de la confession écrite, hors le cas de nécessité.

Une autre conséquence de ces données est que la confession doit être faite en présence du prêtre hormis les cas de nécessité. Alexandre de Halès, *loc. cit.* Mais Richard de Middletown remarque justement qu'en aucun cas, vu surtout l'absence de précepte positif, on n'est tenu de se confesser à un prêtre absent, ce mode de confession par lettre ou par intermédiaire offrant les inconvénients les plus graves. Dist. XVII, a. 2, q. V, p. 250. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 32, p. 295; Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 5, fol. 79; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 6, p. 451.

2° *La confession doit être secrète.* — Cette question ne soulevait plus aucune difficulté à l'époque du concile de Latran. Unanimement, les scolastiques reconnaissent que la confession publique offre de graves dangers, en exposant le pécheur au mépris, à la haine, à la vindicte publique, et que la confession secrète rentre beaucoup mieux dans l'ordre naturel des choses et dans l'esprit général de l'Église. Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 5, § 8, p. 594. Tous allèguent également l'usage traditionnel de l'Église.

Quelques-uns ont poussé jusqu'à l'outrance ce sentiment et prétendu, sans toutefois se prononcer absolument, qu'il est de la nature même de la confession d'être secrète et que la confession publique n'est pas valide. Duns Scot rejette à ce titre la confession par interprète. *Hoc videtur esse contra rationem confessionis.* Dist. XVII, q. I, n. 32, p. 295. La subtile raison qu'il en donne est tirée du symbolisme sacramentel. En vertu du sacrement de pénitence, les péchés sont effacés par Dieu, couverts du voile de l'oubli et du pardon; il faut donc que le signe sacramentel, la confession, symbolise cet effet et que, dès lors, elle soit secrète. *Loc. cit.* Mais l'enseignement universel de l'École ne cessa de tenir pour valide la confession publique.

3° *Le sigillum.* — 1. *La loi du secret.* — L'unanimité est la même pour affirmer que le confesseur est rigoureusement tenu au secret en tout ce qui regarde les péchés avoués en confession. Cf. S. Pierre Célestin, c. XVIII, *De revelatione confessionis et ejus pœna,* p. 829; Jean Bacon, dist. XVI, q. II, a. 3, p. 422; François de Victoria, n. 184, p. 121.

Cette obligation rigoureuse n'est pas seulement fondée sur la loi naturelle, qui exige l'absolue fidélité en ces sortes de confidences, ni sur les prescriptions canoniques imposant aux violateurs du secret de la confession les peines les plus sévères, cf. Pierre de Bassols, dist. XX, XXI, q. II, fol. 99, mais de la loi divine « qui veille de tout son pouvoir à la conservation de tout ce qui vient de l'institution de Dieu ». E. Lochon, *Traité*

du secret de la confession, Paris, 1708, p. 5. Les anciens scolastiques ne manquent pas d'insister sur ce point et regardent le secret de la confession comme la condition essentielle de la pratique du sacrement de pénitence. Et c'est en ce sens qu'ils rattachent communément le *sigillum* à l'institution même de ce sacrement. *Dicitur communiter quod celatio confessionis est de jure divino.* Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. IV, p. 307.

Saint Thomas rattache plus étroitement encore à la constitution même du sacrement, toujours en vertu de ce principe que les sacrements de la loi nouvelle opèrent ce qu'ils signifient. Or, l'effet du sacrement de pénitence est de cacher les péchés aux yeux même de Dieu, puisque, une fois remis par la confession, ils sont comme s'ils n'avaient jamais été. Voilà ce qui nous est marqué par le sceau qui les couvre et les rend invisibles : tel un cachet qui tient clos le contenu d'une lettre. Et de même qu'il y aurait profanation du corps et du sang du Fils de Dieu, si, contrairement à l'institution divine, on voulait consacrer une autre matière que le pain et le vin, ce serait pareillement un sacrilège que de découvrir aux hommes ce que Dieu veut cacher à tous sous un sceau inviolable. *Quodlib.,* XII, a. 18. Cf. *In IV Sent.,* dist. XXI, q. III, a. 2; Gilles de Rome, c. XXV, fol. 298. Mais quand saint Thomas enseigne que le secret de la confession est de l'essence du sacrement, il n'entend nullement qu'il constitue l'essence du sacrement, mais qu'il en découle comme une propriété naturelle. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XXI, q. I, a. 2, p. 152.

Aux scolastiques qui en discutent parfois la valeur, ces raisons d'ordre spéculatif n'ont point paru toujours absolument convaincantes. Pierre de Bassols ne juge pas qu'il soit possible de prouver directement que le secret de la confession est de droit divin. *Istæ rationes etiam sunt probabiles. Et forte quantum ad aliquas earum necessario universaliter non concludunt. Sed non curo modo eas amplius discutere, nam in talibus non possunt adduci multum meliores rationes.* Dist. XX, XXI, q. II, fol. 100. Mais tous sont unanimes à affirmer le fait, à signaler l'usage constant et universel de l'Église et à regarder le secret de la confession comme plus rigoureux que le secret naturel. Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291.

2. *Son extension.* — Le secret sacramentel ne s'étend pas seulement à tous les péchés mortels ou véniels déclarés en confession, mais encore aux circonstances de ces fautes et à tout ce qui touche, de près ou de loin, à ces mêmes fautes. *Sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quæ cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quæ posset peccator vel peccatum deprehendi.* S. Thomas, dist. XXI, q. III, a. 1, n. 2. Telle est la doctrine universelle de l'École. Cf. S. Pierre Célestin, c. XVIII, p. 829; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. IV, p. 307. L'opinion singulière d'Alexandre de Halès, q. XVIII, m. II, a. 2, p. 600, pour qui l'aveu d'un péché dont le pénitent n'a formé encore que le propos n'est point couvert par le sceau sacramentel, mais seulement par le secret naturel, n'a trouvé aucun écho dans l'École. Saint Bonaventure, tout en admettant la probabilité de cette assertion, la repousse nettement, en raison surtout de ses conséquences. Dist. XXI, p. II, a. 2, q. I. Cf. Cajetan, *Opuscula,* tr. XXI, p. 132; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. IV, a. 5, p. 470.

C'est encore la doctrine commune des scolastiques que le secret de la confession lie non seulement le confesseur, mais aussi quiconque parvient, par cette même voie ou par une voie dérivée, à la connaissance de l'aveu fait en confession. Saint Thomas, dist. XXI, q. III, a. 1, n. 3; a. 2, ad 4um, ne parle, il est vrai, que de ceux qui assistent le prêtre avec le consentement du pénitent, comme serait l'interprète, celui à qui le confesseur demande conseil, ou encore le laïque qui entendrait une confession à la place du prêtre. Cf. Pierre de la Palue, dist. XXI, q. III, n. 61, fol. 88. Mais la thèse ne tarda point à être généralisée. A l'appui, Duns Scot fait valoir le tort qui résulterait pour le sacrement lui-même de semblables révélations. Dist. XXI, q. II, p. 500.

3. *Sa rigueur.* — Guillaume d'Auxerre, tout en maintenant que le secret sacramentel est absolu, a cru pouvoir enseigner, d'après une opinion plus ancienne, que, dans certains cas, dont il reconnaît d'ailleurs le caractère presque chimérique, il serait légitime d'enfreindre le secret de la confession. Deux conditions sont requises à cet effet : que la révélation du confesseur ne puisse devenir une cause de défaveur à l'égard du sacrement lui-même et qu'elle soit de nature à éviter un mal considérable, comme il arriverait si la validité d'un mariage se trouvait en jeu. *In nullo casu revelanda est confessio, nisi forte ex aliquo matrimonio vel ex re aliqua quæ magnum detrimentum incurreret et nullum periculum immineret sacramento confessionis. Iste casus quasi impossibilis est.* L. IV, p. 270. Mais en admettant qu'il fût possible d'épargner ainsi à l'Église quelque calamité, le confesseur aurait le droit, après s'être muni de l'autorisation épiscopale, de dénoncer le crime. *Si tamen esset possibile magnum periculum immineret Ecclesiæ si non revelaretur confessio, posset eam confessor revelare ex consensu episcopi : aliter non. Ibid.*

Il semble que cette théorie ait trouvé dans Guillaume d'Auxerre son dernier défenseur. Pierre de Tarentaise parlant de ceux qui permettaient au confesseur de révéler le crime d'hérésie, leur donne le nom d'anciens. Lui-même réfute avec énergie leur sentiment : en pareil cas, tout ce qu'il permet au confesseur, c'est d'avertir l'évêque d'une façon générale, qu'il ait à veiller sur son troupeau. Dist. XXI, q. IV, a. 1, p. 242. Tel est aussi l'avis de saint Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 2, q. I, p. 566. Robert de Sorbon n'est pas moins absolu. *Hoc sacramentum sanctum tam secretum et tam fortiter inclusum est ut nemo aperire possit. Tract. super confessione,* dans *Bibl. Patrum,* Lyon, t. XXV, p. 358. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. LXX, a. 1, ad 2um; *In IV Sent.,* dist. XXI, q. III, a. 1, n. 1; *Quodlib.,* I, a. 15; Nicolas d'Osimo, *Confessio,* p. II, n. 1, fol. G4; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum,* q. VII, n. 2, Douai, 1623, p. 116.

Alexandre de Halès se demande même si le prêtre pourrait, avec la permission du pénitent, révéler quelque chose de la confession, et il répond que le pénitent ne peut donner ce droit au confesseur, soit à cause du scandale qui en résulterait, soit en raison du caractère supérieur de l'obligation, qui vient de Dieu et n'admet de dispense que de Dieu. Que le pénitent expose son cas au prêtre en dehors de la confession : alors le confesseur sera libre de ses actes ou de sa parole. Q. XIX, m. II, a. 1, § 1, p. 601. Cf. Denys le Chartreux, l. IV, a. 144, q. II, p. 300.

François de Victoria propose une solution plus douce : le pénitent pourra délier le confesseur du secret sacramentel; mais s'il doit en résulter quelque désavantage pour le pénitent, le confesseur ne pourra en aucune manière user de ce droit. *Summa sacramentorum,* n. 126, p. 188. Cependant l'opinion communément admise dans l'École se prononce en faveur de l'entière liberté du confesseur, puisqu'il est dans la nature du secret que le commettant puisse en délier et que d'ailleurs le scandale n'est pas à craindre. Cf. S. Thomas, dist. XXI, q. III, a. 2; S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 2, q. II, p. 567; Henri de Gand, *Quodlib.,* VII, q. LXII, fol. 260. *Conclusio est fere omnium,* observe Dominique de Soto. *In IV Sent.,* dist. XVIII, q. IV, a. 6, p. 474.

Si le prêtre a connaissance, par une autre voie que

la confession, du péché qui lui est confié, les scolastiques admettent communément qu'il a le droit d'en parler, mais avec toute prudence. Alexandre de Halès recommande au confesseur d'ajouter en pareil cas : « J'ai appris le fait en dehors de la confession, » formule qui semblera sans doute plutôt de nature à trahir qu'à sauvegarder le secret sacramentel. *Ibid.*, p. 602. Cf. Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. VI, p. 288.

Enfin, dernière question agitée au moyen âge, et d'une importance particulière pour l'époque, quel usage le confesseur, notamment le supérieur, peut-il faire des connaissances acquises au confessionnal? Pourvu qu'il n'y ait aucun danger de trahir en quelque manière le secret de la confession, et en supposant toujours qu'il n'existe pas de précepte particulier en cette matière, le prêtre peut très bien modifier sa conduite dans l'intérêt du pénitent, et même dans son propre intérêt, si cette façon d'agir ne renferme rien qui puisse tourner au désavantage du pénitent. Sur ce point, aucune controverse. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect. VII, n. 9, p. 709.

La plupart des scolastiques vont plus loin : si le pénitent ne peut se plaindre qu'injustement de la mesure prise par le supérieur, si par exemple on se refuse à lui octroyer la collation d'un bénéfice en raison de son indignité connue par sa confession même, non seulement les principaux docteurs permettent, mais ils font un devoir au prêtre d'écarter cet indigne. *Posset subditum sibi confessum ab administratione removere et deberet hoc facere,* dit expressément saint Thomas, en spécifiant le cas de l'abbé qui peut ainsi, sans enfreindre le sceau de la confession, déposséder un prieur de sa charge. *Quodlib.*, V, a. 13. Alexandre de Halès avait professé déjà la même doctrine, sans paraître toutefois aussi catégorique. Un doyen doit-il promouvoir aux ordres sacrés un chanoine qu'il sait irrégulier? En règle générale, non. Mais si le chanoine formule lui-même une requête en ce sens? Il faut en venir alors à une résistance passive, suivant ses bonnes inspirations. *Debet differre et caute dissimulare, secundum quod unctio eum docebit.* Q. XVIII, m. II, a. 1, p. 599. Si le chanoine insiste ou si l'évêque intervient, le doyen, dans la crainte du scandale, n'a plus qu'à s'incliner : la responsabilité de cette ordination ne lui est plus imputable. Cf. Cajetan, *De sigillo confessionis.* Rien ne montre mieux que cette solution cauteleuse à quel point le cas était embarrassant pour les anciens scolastiques, *Opusc.*, I. tr. XXI, p. 132 sq., et quel était aussi leur respect pour le secret de la confession. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 2, q. V, p. 567; Cajetan, *De sigillo confessionis, Opusc.*, I, tr. XXI, p. 132 sq.

On pouvait discuter, en certains cas, si le sceau du secret se trouvait, ou non, engagé. Mais dès que le secret sacramentel pouvait être mis en péril même lointain, toute discussion était close. Le moindre signe compromettant, un geste plus ou moins révélateur est taxé par tous de sacrilège. *Nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium.* S. Thomas, *Quodlib.*, XII, a. 16. Cf. Alexandre de Halès, q. XVIII, m. II, a. 1, p. 599; S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 2, q. I, p. 566; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. IV, p. 307; Jean Bacon, dist. XVI, q. II, a. 3, p. 422; Nicolas d'Osimo, *De confessione*, p. II, n. 1, fol. LXIV; Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. II, p. 288; Cajetan, *De sigillo confessionis*, p. 133; Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, p. 284; François de Victoria, n. 184-188, p. 124-126.

Les calomnies de certains protestants, cf. Bremz, *De sigillo confessionis,* Wittemberg, 1669, p. 36, ne reposent même pas sur le plus léger prétexte. Le secret de la confession n'a jamais cessé d'être entouré, dans la théorie comme dans la pratique, du plus inviolable respect. « Un souris, un signe, un petit geste, une manière plus austère devant les gens qui observent un confesseur : tout cela, en certaines conjonctures, porte coup, blesse la religion et fait une plaie profonde au sacrement. » E. Lochon, p. 109. Cf. Pierre Lizet, *Tractatus de auriculari confessione*, Lyon, 1552, p. 17.

Dans sa XVIe session, c. V, le concile de Trente a précisé et défini la doctrine traditionnelle de l'Église :

Cæterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem delicta sua publice confiteri possit, non est tamen hoc divino præcepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda. Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimique consensu, secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanis eorum calumnia qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Denzinger, n. 780.

Quant à la manière de se confesser en secret au prêtre seul, encore que Jésus-Christ n'ait pas défendu qu'on ne puisse, pour sa propre humiliation et pour se venger soi-même de ses crimes, les confesser publiquement, soit par le motif de donner bon exemple aux autres ou à dessein d'édifier l'Église qui a été offensée par l'offense, ce n'est point pourtant un ordre imposé en vertu d'un commandement divin, et il ne serait guère à propos d'ordonner non plus par aucune loi humaine que les péchés, surtout ceux qui sont secrets, fussent rendus publics par la confession. Aussi étant donné le consentement général et unanime des Pères les plus saints et les plus anciens, qui ont toujours autorisé la confession sacramentelle secrète, dont la sainte Église a usé jusqu'ici et dès l'origine, on voit nettement réfutée la vaine calomnie de ceux qui sont assez téméraires pour publier que ce n'est là qu'une invention humaine, bien éloignée du commandement divin et qu'elle n'a pris naissance qu'au concile de Latran, à l'instigation des Pères qui s'y trouvaient présents.

Can. 6. Si quis... dixerit modum secreto confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienam esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anathema sit. Denzinger, n. 795.

Si quelqu'un... dit que la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, comme l'Église l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, n'est pas conforme à l'institution et au précepte de Jésus-Christ, mais que c'est une invention humaine, qu'il soit anathème.

Outre les traités généraux de théologie cités au cours de l'article, on trouvera, pour l'histoire des doctrines et le développement de certaines controverses, des documents précieux et abondants dans les ouvrages spéciaux publiés sur la question pénitentielle dès la première moitié du XIIIe siècle et qui fourniraient matière à d'intéressantes études de détail. — XIIIe siècle : Raymond de Peñafort, *Summa de pænitentia et matrimonio,* Louvain, 1480; Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam D. Raymundi*, Rome, 1603. — XIVe siècle : Jean de Fribourg, *Summa confessorum,* Augsbourg, 1476; Henri de Hesse, *Tractatus ad eruditionem confessorum*, Memming, 1473; *Summa Astesana,* Venise, 1468; Barthélemy de Pise, *Summa confessorum,* s. l., 1473; Paris, 1470; Henri de Oldendorff, *Repetitio capituli « Omnis utriusque sexus » de pænitentiis et remissionibus*, Memming, 1490. — XVe siècle : Matthieu de Cracovie, *De modo confidenti*, Bâle, 1555; Antoine de Budrio, *Speculum de confessione,* Vicence, 1476; Jean de Aurpach, *Summa de confessariis et Ecclesiæ sacramentis,* Augsbourg, 1469; Nicolas d'Osimo, *Supplementum ad Summam Pisanellam*, Venise 1481; *Della confessione*, sous le nom de saint Bernardin de Sienne, 1494; *Interrogatorium confessorum*, Venise, 1489; Jean Nider, *Manuale confessorum ad instructionem spiritualem pastorum*, s. l. n. d. (1466); Paris, 1473; Alphonse Tostat, *Confessional en el qual despues de haver tratados de todos los pecados*, Lucrone, 1529; S. Antonin de Florence, *Summa confessionalis*, s. l. n. d. (Mayence, vers 1468); Cologne, 1470; Barthélemy de Chaymis, *Confessionale*, Milan, 1474; Engelhard

Kunhofer, *Confessionale,* s. l. n. d.; Jérôme de Savonarole, *Eruditorium confessorum, scilicet de confessoris auctoritate et officio pænitentiumque examine,* Paris, 1517; Jacques Foresta, *Confessionale,* Venise, 1487; Engelbert Messemaekers, *Manuale confessorum metricum una cum defensorio privilegii quatuor ordinum mendicantium super audientia confessionum,* Cologne, 1497. — XVIe siècle : Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium; De effectu absolutionis sacramentalis seu de confessione; De integritate confessionis,* Rome, 1531; Jean Host, *De ratione confitendi,* dans l'*Enchiridion sacerdotum,* Cologne, 1532; Augustin de Alveld, *De confessione sacramentali,* s. l. n. d.; Érasme, *Modus confitendi,* Leyde, 1525; Vincent Giachari, *De necessitate confessionis vocalis omnium peccatorum,* Venise, 1569; Barthélemy Spina, *De necessitate confessionis ante sacram communionem,* Venise, 1530; Jean Eck, *De pænitentia et confessione secreta semper in Ecclesia Dei observata,* s. l. n. d.; Rome, 1524; Jacques Masson (Latomus), *De confessione secreta adversus Œcolampadium,* Anvers, 1525; Nicolas de Mame, *De confessione tutis sacerdotis auribus committenda,* Dilingen, 1546; Pierre Ciruelo, *Arte de bien confesar asi para el confesor como para el penitente,* Séville, 1544; Jean Schmidt, *Instructio pro confessione,* Augsbourg, s. d.; Dilingen, 1551; Pierre Lizet, *De auriculari confessione,* Paris, 1551; Pierre Soto, *Methodus confessionis seu doctrinæ pietatisque christianæ epitome,* Dilingen, 1553; Antoine Curara, *Manuale confessorum et pænitentium,* Tolède, 1554; Jean Lopez de Segura, *Confessionaris para concernos y tomar aviso contra vicios,* 1555; Tr. Vita, *De justificatione, de confessionis vetustate deque eucharistia contra hæreses,* Venise, 1548; M. Victorius, *De sacramento confessionis seu pænitentiæ historia et de antiquis pænitentiis,* Rome, 1562; A. Mermam (Alostanus), *De veneratione sanctorum reliquiarum et exomologesi seu confessione sacerdoti facienda,* Anvers, 1564; *De confessione sacramentali et purgatorio, ibid.,* 1563; G. Allen, *A treatise made in defense of the lawful power and authoritie of priesthode to remitte sinnes,* Louvain, 1567; D. de Avellaneda, *Utrum in confessione sacramentali criminis consors nominari debeat,* Crémone, 1594; F. de Avila, *De confessione per litteras sive per internuncium,* Rome, 1599. — XVIIe siècle : F. H. Onuphrius, *De sacro sigillo,* Milan, 1611; *De sacramentali confessione,* Brescia, 1623; J. B. Filesac, *De confessionis auricularis usu et praxi apud veteres christianos,* dans *Selecta,* Paris, 1621; Fr. Choquet, *De confessione per litteras seu internuncium,* Douai, 1623; Jean Sanchez, *De rebus in administratione sacramentorum præsertim eucharistiæ et pænitentiæ passim occurrentibus,* Madrid, 1624; J. Zeschlin, *Apologia pro sua fidei professione et peccatorum confessione romano-catholica,* Neubourg, 1625; A. Coninck, *De sigillo confessionis,* Anvers, 1626; Th. Raynaud, *Dissertatio pro Franc. Suarez de gratia ægro oppresso collata per absolutionem a sacerdote præsente impensam prævia peccatorum expositione epistolari,* dans *Opera,* Lyon, 1665, t. XX; J. Launoi, *De frequentis confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate,* Rouen, 1653; *Explicata Ecclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus », ibid.,* 1672; M. de Moya (Guimenius), *De confessione epistolari adversus Theoph. Raynaldum,* Paris, 1665; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Dallæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis,* Paris, 1678; Jacques Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis contra Dallæum,* Paris, 1683; Denys de Sainte-Marthe, *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes,* Paris, 1685. — XVIIIe siècle : J. Grandcolas, *Dissertations sur les messes quotidiennes et sur la confession,* Paris, 1715; *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence,* Paris, 1697; D. Winther, *De silentio triplici, naturali, civili et sacramentali,* Munich, 1701; J. Boillot, *Lettres sur le secret de la confession,* Dijon, 1703; E. Lochon, *Traité du secret de la confession,* Paris, 1708; et avec un supplément, *ibid.,* 1710; N. Lenglet du Fresnoy, *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession,* Paris, 1708; E. Ram, *De confessione sacramentali jure divino necessaria,* Wurzbourg, 1757; M. Bürgin, *De secreta singulorum peccatorum confessione,* Altorf, 1762; B. Schneidenbach, *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento pænitentiæ,* Salzbourg, 1774; A. Muzzarelli, *Confessione auriculare,* Ferrare, 1776; M. Cuer, *Theologia dogmatica et moralis in usum confessariorum,* Munster, 1778; Cologne, 1792; P. Jenkins, *The doctrine and practice of auricular confession elucidated and enforced,* Londres, 1783; Pergens, *Ob die Ohrenbeichte in der katholischen Kirche nützlich und nothwendig sey,* Vienne, 1783; F. J. Dobner, *Vindiciæ sigillo confessionis d. Jo. Nepomuceni protomartyris pænitentiæ assertæ,* Prague et Vienne, 1784; F. X. Boujart, *Was enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums über die Ohrenbeichte,* Vienne, 1784; I. Thonhauser, *Unterricht über die Ohrenbeichte,* Augsbourg, 1874; *Wahre Zeugnisse des christlichen Alterthums über die Ohrenbeichte,* Augsbourg, 1784; A. Sexteller, *Ist die heutige Ohrenbeicht in der Alten Kirchenbuss zu finden oder nicht?* Prague, 1785; F. Hullinghoff, *Antiquitas confessionis privatæ ex vetustissimis cum latinorum tum græcorum Patrum scriptis utriusque Ecclesiæ praxi, euchologiis atque conciliis, contra Eybelium aliosque ejusdem impugnatores* Munster, 1789; W. Lay, *Die geheime Ohrenbeichte oder das katholiche Busssacrament aus theologischen Gründen bewiesen,* Campoduri, 1791; L. Cuccagni, *Sulla confessione e communione pasquale,* Rome, 1792; G. A. Ranza, *Esame della confessione auriculare,* Milan, 1797; Maccarani, *Confutazione del libro di G. A. Ranza,* Bergame, 1797; J. B. Guadagnini, *De confessione auriculari,* Brescia, 1798. — XIXe siècle : J. S. de Drey, *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans,* Elvaci, 1815; I. Kuik, *Abhandlung über die älteste sich vorfindende Urkunde von der Beicht,* Vienne, 1818; C. A. de Droste-Hülshoff, *Ueber Zwangsrecht gegen den Beichtvater auf Revelation jedes Beichtgeheimnisses,* Bonn, 1824; H. Klee, *Die Beicht, eine historisch-kritische Untersuchung,* Francfort, 1828; dans *Tübinger theologische Quartalschrift,* 1829, p. 85-97; C. Siemers, *Die sacramentalische Beichte,* Munster, 1844; A. Guillois, *Le dogme de la confession vengé des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité,* Le Mans, 1856; A. Pernet, *Études historiques sur le célibat ecclésiastique et sur la confession sacramentelle,* Lyon, 1874.

P. BERNARD.

IV. CONFESSION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE.

La façon dont s'administre chez les Arméniens la confession sacramentelle présente quelques particularités, qu'il y a intérêt à signaler. Il faut d'ailleurs distinguer entre catholiques et non-catholiques et surtout entre confession privée et confession publique, entre confession proprement dite et réconciliation des pénitents.

1° *Confession privée.* — La confession privée ou auriculaire a lieu chez les Arméniens catholiques comme dans le rite latin. Le pénitent se présente au confessionnal, quand il en éprouve le besoin, se met à genoux et récite en langue vulgaire la formule suivante : *Peccavi sanctissimæ Trinitati, Patri et Filio et Spiritui Sancto. Peccator sum coram Deo. Confiteor coram Deo et coram te, sancte pater, omnia peccata mea, quoniam peccavi Deo cogitatione, verbo et opere, voluntarie et involuntarie, scientia et ignorantia.* Il passe ensuite à l'accusation détaillée de ses péchés, qu'il termine par cette formule : *Pater sancte, te habeo mediatorem reconciliationis et intercessorem apud unigenitum Filium, ut potestate tua quæ data est tibi, liberes me a vinculis peccatorum meorum, precor.* Prenant alors la parole, le prêtre exhorte le pénitent à la contrition, lui donne une pénitence, et s'il le juge à propos, lui confère l'absolution selon la formule rapportée, t. I, col. 211. Le prêtre ajoute encore : *Effusio sanguinis Filii Dei, qui effusus in cruce, liberavit humanam naturam ab inferno, liberabit te a peccatis tuis, amen.* Il termine par la récitation de l'oraison dominicale.

Chez les non-catholiques, les confessionnaux n'existent pas. La confession se fait, s'il s'agit des adultes, soit à domicile, soit à la sacristie ou dans une chambre attenante à l'église. Assis sur ses talons à la mode turque et couvrant d'un des pans de sa robe la tête du pénitent agenouillé à son côté, le confesseur commence par lire, comme pour éveiller les souvenirs du pénitent, une longue accusation de tous les péchés possibles. A chaque article, le pénitent ajoute : *Peccavi contra Deum.* Cette accusation générale achevée, le pénitent confesse ses fautes spéciales, s'il y a lieu, et termine par la formule *Pater sancte,* etc., comme dans la confession des catholiques. Vient ensuite l'exhortation du

prêtre et une formule d'absolution identique à celle du rituel catholique. Toutefois, chez les non-catholiques, cette formule n'est jamais prononcée séance tenante, mais remise à une date ultérieure, le plus souvent à huit jours d'intervalle. La confession se fait donc toujours en deux temps. Est-ce pour ce motif qu'elle est très rare? En rigueur de principe, elle devrait avoir lieu deux fois par an, à l'Épiphanie et à Pâques. Notons aussi, remarque importante, que les prêtres non mariés, les vartabets et les évêques, bien que plus élevés en dignité que les prêtres mariés, ne confessent pas, hors le cas de nécessité, la confession est un ministère exclusivement réservé aux prêtres pères de famille. On devine les motifs de cet usage.

La confession des enfants est commune. Rangés en demi-cercle autour du prêtre, ils répondent à ce dernier qui énumère les péchés de sa liste officielle par les mots : *J'ai péché*, ou *J'ai péché contre Dieu;* et ils reçoivent, séance tenante, l'absolution.

Autre divergence. Les catholiques ont, comme les Latins, un certain nombre de cas réservés variant avec les diocèses, tandis que, chez les non-catholiques, tout péché peut être remis par tout prêtre approuvé.

2° *Confession publique.* — En dehors de la confession commune des enfants, que l'on peut regarder comme une confession publique, il y a encore, le dimanche matin, une confession publique faite par le célébrant; elle est d'ailleurs de pure forme. Elle consiste dans l'accusation générale de toutes les fautes possibles énumérées dans le formulaire, dont le prêtre donne lecture au pénitent avant la confession proprement dite. Le peuple s'associe à cette accusation en répétant à chaque article les mots : *J'ai péché;* après quoi l'officiant donne l'absolution générale en se servant de la même formule que pour la confession sacramentelle. Cette confession est vivement critiquée par Galano, qui la traite de nuisible et de sacrilège : *Noxiam et sacrilegam esse talem confessionem.* Cf. *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana pars altera,* in-fol., Rome, 1661, p. 615-617. C'est peut-être aller un peu loin. Il y a là, avec une simple différence de proportion, un rituel analogue à la confession générale de l'office de prime, dans le rite latin, ou mieux encore, à celui de l'absolution générale en usage, la veille des fêtes, chez certains ordres religieux. Ce qui pourrait prêter au change, c'est l'emploi fait par les Arméniens, en cette circonstance, de la formule sacramentelle; mais cette formule n'a rien en soi de sacramentel; elle ne revêt ce caractère que dans des conditions données. Or, ici, ni l'officiant ni les assistants n'ont l'intention de conférer ou de recevoir un sacrement. Que l'abus soit possible, on ne le nie pas; mais il y aurait injustice à rendre un rite responsable de toutes les conséquences que l'ignorance peut en tirer.

De cette confession générale, on peut rapprocher celle qui a lieu au début même de la messe et qui forme le pendant arménien de notre *Confiteor.* L'une n'est que la réduction de l'autre. Voici en quoi consiste cette dernière. L'officiant, tourné vers le peuple, s'écrie : *Je confesse devant Dieu, la sainte Vierge et tous les saints, et devant vous, mes pères et frères, toutes les fautes que j'ai commises. Car j'ai péché par pensée, par parole et par action, et j'ai commis tous les péchés dont l'homme se rend coupable. J'ai péché, j'ai péché, et je vous supplie de demander pour moi pardon à Dieu.* Un des prêtres assistants répond au célébrant : *Que le Dieu tout-puissant te fasse grâce, et daigne te remettre tous tes péchés passés et présents; qu'il t'en préserve à l'avenir, qu'il te raffermisse dans la pratique de toutes les bonnes œuvres, et qu'il soit ton repos dans la vie future, amen.* Le célébrant répond par un souhait semblable en faveur de tous les assistants.

3° *Réconciliation des pénitents.* — La réconciliation des pénitents ou pécheurs publics n'est qu'une confession publique plus solennelle. Les deux rituels se mêlent encore dans un formulaire attribué à Jean Mandakouni, patriarche de l'Arménie grecque vers 480, et récemment publié par F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum,* in-8°, Oxford, 1905, p. 294-295. L'accusation des péchés suivant le mode encore en usage chez les non-catholiques y précède l'admission officielle du pécheur dans l'église. Dans les rituels postérieurs, l'accusation a disparu, mais une place plus grande a été faite à la partie euchologique de la cérémonie. On peut en voir le détail dans Conybeare, *op. cit.*, p. 190-204. Comme le sujet sera repris ailleurs (voir PÉNITENCE PUBLIQUE), nous ne pouvons y insister davantage ici, il nous suffira d'avoir indiqué qu'en Arménie la réconciliation des pénitents n'allait pas, à l'origine du moins, sans une accusation au moins générale des péchés, en un mot sans la confession.

Cl. Galano, *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana pars altera,* in-fol., Rome, 1661, t. II, p. 604-630; G. de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena suddita dell' impero Ottomano,* t. III, Venise, 1786, p. 280-300; P. Aucher, *Confessio Ecclesiæ Armenæ,* in-8°, Venise, 1845, p. 147-149; H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in epitomen redactus,* in-8°, Leipzig, 1853, t. IV, p. 526-570; H. Denzinger, *Ritus Orientalium,* in-8°, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 471-474; J. Issaverdenz, *Rites et cérémonies de l'Église arménienne,* in-16, Venise, 1876, p. 28-31. Sur certaines discussions relatives à la confession soulevées au concile de Sis en 1342, voir t. I, col. 698, 703.

L. PETIT.

V. CONFESSION CHEZ LES COPTES. Le mot arabe, employé aujourd'hui par les coptes, pour désigner la confession, est : *'ĕl-'atra'f,* du verbe *'arafa,* « confesser, avouer. » Dans l'ancienne langue copte on ne trouve pas de terme particulier. — I. Existence. II. Ministre. III. Rituel. IV. Nécessité.

I. EXISTENCE. — Il n'y a aucun doute que la pratique de la confession a existé chez les coptes dès l'origine de leur Église jusqu'à nos jours. Elle a cependant traversé quelques vicissitudes. Il paraît que, au milieu du XII[e] siècle, Jean, 72[e] patriarche, abolit complètement le sacrement de pénitence; aux environs de 1174, Marc, ibn Al-Kunbari, produisit une grande émotion dans toute l'Égypte en prêchant que, sans la confession, on ne peut pas obtenir le pardon des péchés. Plus de deux siècles auparavant, Sanutius, 55[e] patriarche, s'était exprimé clairement sur ce point; en envoyant des lettres d'absolution à un certain diacre, il écrivit : « Les liens de ce diacre sont brisés par ma parole, et il n'y a aucun motif pour qu'un fidèle quelconque puisse l'empêcher de s'approcher de l'eucharistie. » Il conclut que quiconque reçoit la communion sans confession aggrave ses péchés.

II. MINISTRE. — La confession ne peut être faite qu'à un prêtre. Aujourd'hui l'archiprêtre seul, *ḳummuṣ,* donne l'absolution. Après avoir entendu la confession, le *ḳummuṣ* impose la pénitence qu'il juge convenable. Cette pénitence doit être accomplie avant qu'il prononce l'absolution. Une confession générale des péchés n'est pas regardée comme suffisante. Le prêtre ne peut pas mesurer le degré de pénitence pour un péché voilé dans des expressions générales. La confession silencieuse sur la fumée de l'encens brûlant paraît avoir été substituée à la vraie confession, lorsque le patriarche Jean eut aboli le sacrement, et la même coutume s'étendit aux Éthiopiens. Cet abus, quoique temporaire, dura cependant assez longtemps.

III. RITUEL. — 1° *Ordinaire.* — Le pénitent est devant le prêtre, à genoux et la tête courbée. Ils disent tous les deux les prières du Seigneur. Après quelques autres prières, le prêtre donne l'absolution, dont la forme semble être *déprécatoire,* et sa bénédiction. Du-

rant les oraisons, le pénitent fait trois prostrations devant l'autel, et une devant le confesseur, dont il baise les pieds en implorant ses prières. La confession suit immédiatement après; elle doit être intègre; le pénitent rend compte de toutes ses actions et de toutes ses pensées. Après que le pénitent a accompli tout ce qui lui avait été enjoint, le prêtre récite sur lui une seconde prière d'absolution, avant qu'il puisse être admis à la communion. Il paraît que dans l'Église abyssine la coutume est de toucher le pénitent avec une brindille d'olivier.

2° *Extraordinaire.* — Lorsqu'un apostat ou un pécheur notoire est de nouveau admis à la communion de l'Église, le prêtre prononce la bénédiction au nom de la Trinité sur un vase rempli d'eau et y verse trois fois du chrême en forme de croix. On lit alors les leçons de l'Écriture. Le prêtre prononce la prière de l'absolution sur le pénitent, bénit de nouveau l'eau et fait sur elle le signe de la croix. Le pénitent est alors déshabillé; le prêtre l'asperge trois fois en prononçant ces paroles: « Je te lave au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Après que le pénitent a repris ses vêtements, le prêtre récite d'autres prières et la formule d'absolution, puis il le renvoie avec ces paroles : « Tu es guéri, suis ton chemin et ne pèche plus. »

IV. Nécessité. — La confession et l'absolution sont spécialement nécessaires à l'article de la mort.

Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* in-12, Paris, 1677; A. Butler, *The ancient coptic Churches,* 2 in-8°, Oxford, 1884, t. II, p. 298-300; A. de Vlieger, *The origin and early History of the coptic Church,* in-12, Lausanne, 1900, p. 58.

V. Ermoni.

VI. CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. Le nom syriaque de la confession est : *maoûdyonou- tho'*. J.-S. Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. III *a*, p. 580; t. III *b*, p. 288, 308; J.-S. et E.-E. Assemani, *Biblioth. apost. vatic. cod. mss. catalogus,* Rome, 1757-1759, t. II, p. 324; R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*; in-fol., Oxford, 1879, t. I, col. 1551; C. Brockelmann, *Lexicon syriacum,* in-8°, Berlin, 1894-1895, p. 144. On ne trouve pas beaucoup de documents sur la confession dans la littérature syriaque primitive. Nous ne pouvons que recueillir les quelques indications qu'elle nous présente.

Aphraate s'étend assez longuement sur la confession. — 1° *Nécessité.* — « Celui, dit-il, qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser son délit, *lo' volê' d-nêbhâṭ... d-nâoudê' sâkloûthê-h,* et de l'abandonner, et de demander la pénitence comme remède. Celui qui rougit de montrer sa plaie, *dâ-nhâvêh šoûḥnê-h,* sera envahi par la gangrène, et tout son corps en souffrira. Celui qui, au contraire, n'a pas honte de montrer sa plaie, sera guéri... Celui qui a été vaincu dans la lutte, n'a qu'un moyen de recouvrer la santé, c'est de dire : « J'ai péché, » et de demander pénitence. Celui qui rougit, ne peut pas être guéri, parce qu'il ne veut pas montrer ses plaies au médecin, *mêtoull d-lo' ṣobê' d-naouda' mâḥvoṭê-h l-'osio',* qui a reçu les deux deniers pour guérir tous ceux qui ont été blessés. Vous donc, médecins, qui êtes les disciples de notre grand Médecin, vous ne devez pas refuser le remède à ceux qui ont besoin de soins. Donnez le remède de la pénitence à quiconque vous aura dévoilé sa plaie, *man damhavêh l-koûn šoûḥnê-h;* quant à celui qui rougit de vous faire connaître son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher... Je vous exhorte de nouveau, ô vous qui avez été blessés; ne rougissez pas de dire : « Nous « sommes tombés dans la bataille. » Recevez le remède sans aucune dépense; convertissez-vous et vivez, et ne succombez pas à la mort... Vois, mon bien-aimé, combien il est excellent que l'homme confesse et abandonne son iniquité... Je m'adresse à vous, ô pénitents; ne refusez pas de recourir à cet art, qui a été donné pour la santé; car il est dit dans l'Écriture : *Celui qui aura confessé et abandonné ses péchés, recevra miséricorde de Dieu.* Prov., XXVIII, 13. » Graffin et Parisot, *Patrologia syriaca,* in-4°, *Demonst.*, VII, n. 3, 4, 8, 9, 12, t. I, Paris, 1894, col. 317, 320, 321, 324, 332. — 2° *Effet.* — Elle a pour effet la *rémission* des péchés : « Dieu pardonne à celui qui a confessé son délit, *man d-maoudêh b-sakloûthê-h šobêql-êh alloho'.* » *Ibid.*, n. 14, col. 333. Aphraate cite l'épisode de David et de Nathan, ainsi que II Reg., XII, 13; Ps. L, 6; Prov., XX, 9; Exod., XXXIV, 7 (Num., XIV, 18); Num., XIV, 19-20. — 3° *Le secret de la confession.* — « Lorsqu'il [le pécheur] vous aura dévoilé son iniquité, ne la divulguez pas, [médecins,] *lo' ṭpharsounê-h,* de peur que, à cause de lui, même les innocents soient regardés comme coupables par nos ennemis et ceux qui nous haïssent. » *Ibid.*, n. 4, col. 320. — 4° *Le confesseur.* — La conduite que doit tenir le confesseur est décrite dans le passage suivant : « Écoutez, ô vous qui avez les clefs des portes du ciel et qui les ouvrez aux pénitents; écoutez ce que dit le bienheureux apôtre : *Si quelqu'un de vous est coupable d'une faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur, et prenez garde, de peur que vous ne soyez aussi tentés.* Gal., VI, 1. En effet l'apôtre était saisi de crainte, lorsqu'il les avertissait; car il dit de lui-même : *De peur d'être moi-même rejeté, après avoir prêché aux autres.* I Cor., IX, 27. Celui donc d'entre nous qui est coupable de quelque faute, ne le regardez pas comme un ennemi, mais exhortez-le et avertissez-le comme un frère; car si vous le séparez de vous, il sera frappé par Satan. Il [l'apôtre] dit de nouveau : *Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas,* Rom., XV, 1; et encore : *Que le boiteux ne soit pas rejeté, mais plutôt qu'il soit guéri.* Heb., XII, 13. » *Ibid.*, n. 11, col. 329, 332.

Dans les œuvres de saint Éphrem je n'ai trouvé qu'un passage qui peut s'appliquer à la confession. Le saint docteur s'exprime ainsi : « Venez donc, pécheurs, prenez les remèdes de la bonté et appliquez-les sur les ulcères des blessures des péchés, manifestez et montrez vos douleurs à notre Médecin bon et sage, qui connaît la manière de guérir les blessures du péché. » *Serm.*, I, n. 9, T.-J. Lamy, *Sancti Ephræmi hymni et sermones,* 3 in-4°, Malines, 1882-1889, t. III, col. 17. Le médecin, dont il s'agit ici, est Dieu lui-même.

Sur la pratique de la confession chez les Syriens, voir t. I, col. 208-211.

V. Ermoni.

VII. CONFESSION CHEZ LES ANGLICANS. Il y a lieu de distinguer entre la confession générale de tous les péchés, faite en public, et la confession particulière et détaillée faite au prêtre seul.

I. Confession générale. — La liturgie anglicane prescrit officiellement la confession générale aux offices du matin et du soir, et à l'office de la communion. Je citerai le *Livre de la prière commune* (*Prayer book*) d'après la traduction française publiée à Londres par la *Society for promoting christian knowledge.* Voici la *Confession générale que toute l'assemblée doit répéter avec le ministre, tous étant à genoux,* à l'office du matin (*morning prayer*) et à l'office du soir (*evening prayer*): « Père tout-puissant et très miséricordieux, nous nous sommes égarés et éloignés de tes sentiers comme des brebis perdues. Nous avons trop suivi les pensées et les désirs de nos propres cœurs. Nous avons transgressé tes saints commandements. Nous n'avons pas fait les choses que nous aurions dû faire, et nous avons fait celles que nous n'aurions pas dû faire, et il n'y a rien de sain en nous. Mais toi, ô Seigneur, aie pitié de nous, misérables pécheurs. Pardonne, ô Dieu, à ceux qui confessent leurs fautes. Rétablis ceux qui se repentent, selon les promesses proclamées au genre humain en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Et pour l'amour de lui,

accorde-nous, ô Père très miséricordieux, de pouvoir à l'avenir agir dans la piété, dans la justice et dans la tempérance, à la gloire de ton saint Nom. Amen. »

Dans l'office de la communion, on lit : « *Alors un des ministres fera cette confession générale, au nom de tous ceux qui se proposent de recevoir la sainte communion, lui comme tout le peuple se mettant humblement à genoux et disant :* Dieu tout-puissant, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, créateur de toutes choses, juge de tous les hommes, nous reconnaissons et nous déplorons la multitude de nos péchés et nos actes de méchanceté que nous avons de temps en temps très coupablement commis, par pensée, par parole, et par action, contre ta divine Majesté, provoquant très justement contre nous ta colère et ton indignation. Nous nous repentons sérieusement et nous sommes affligés de cœur pour tout ce mal que nous avons fait. Le souvenir en est pour nous douloureux et le fardeau en est insupportable. Aie pitié de nous, aie pitié de nous, ô Père très miséricordieux. Pour l'amour de Jésus-Christ, ton Fils, Notre-Seigneur, pardonne-nous tout le passé, et fais que nous puissions toujours à l'avenir te servir et te plaire dans une vie nouvelle, à l'honneur et à la gloire de ton nom. Par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen. » — Ces formules de confession sont suivies de formules d'absolution. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 223.

II. CONFESSION PARTICULIÈRE. — Elle est conseillée, dans deux passages du *Prayer book*, à ceux qui n'auraient pas la conscience en paix. Le ministre lit, en annonçant l'office de la communion, une exhortation qui se termine ainsi : « Et puisqu'il faut que personne ne vienne à la sainte communion qu'avec une pleine confiance dans la miséricorde de Dieu, et avec une conscience tranquille; par conséquent, s'il y a quelqu'un d'entre vous qui, par le moyen indiqué (la confession faite à Dieu, le repentir et la résolution de s'amender), ne puisse calmer sa conscience, mais qu'il ait encore besoin de conseil, qu'il s'adresse à moi ou à quelque ministre de la parole de Dieu, prudent et instruit, et qu'il lui découvre sa peine; afin que par le ministère de la sainte Parole de Dieu, il reçoive le bienfait de l'absolution, avec les conseils et les avis spirituels qui peuvent apaiser sa conscience, et le délivrer de tous les scrupules et de tous les doutes. » Le second passage relatif à la confession particulière est dans « l'ordre pour la visite des malades ». « Le malade, y est-il dit, sera ici engagé (*here shall the sick person be moved*) à faire une confession spéciale de ses péchés, s'il sent sa conscience troublée par quelque chose de grave. Après cette confession, le prêtre l'absoudra (s'il en témoigne l'humble et sincère désir) de cette manière-ci. » Suit une formule d'absolution. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 224.

Ainsi, l'Église anglicane autorise officiellement, elle « engage » même, les fidèles à confesser en détail leurs péchés s'ils ont la conscience troublée au moment de recevoir la communion, ou en cas de maladie. Reste à savoir quelle est la portée qu'il convient de donner aux textes officiels. Ici, les théologiens se séparent. Selon les uns, l'Église anglicane ne fait guère que tolérer la confession, dans des cas exceptionnels, dans le but de rassurer des consciences scrupuleuses à l'excès. D'après les autres, les formules officielles n'ont nullement pour but de limiter l'usage de la confession, et la confession ne doit pas du tout être considérée comme une chose exceptionnelle.

Les deux tendances eurent l'occasion de se manifester en 1873, à propos d'une pétition adressée par 483 membres du clergé à la *Convocation* (assemblée du clergé) de la province de Cantorbéry, où, « en vue de l'usage largement répandu et grandissant de la confession sacramentelle, » on demandait à l'assemblée « de pourvoir à l'éducation, à la sélection, et à l'autorisation de confesseurs dûment qualifiés ». Une vive émotion fut soulevée. Dans une lettre du 16 juin 1873, les deux archevêques de Cantorbéry et d'York déclaraient : « Nous croyons que le système du confessionnal a fait beaucoup de mal dans l'Église, et que nos réformateurs ont sagement agi en ne lui accordant aucune place dans notre Église réformée, et nous saisissons l'occasion d'exprimer notre entière désapprobation de toute innovation de ce genre et notre ferme détermination de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour la décourager. » H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, Londres, 1897, t. IV, p. 262. L'archevêque de Cantorbéry était alors le Dr Tait. Le langage de son second successeur, le Dr Temple, en 1898, est un peu moins hostile à l'usage de la confession. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 227. Dans le rapport présenté le 23 juillet 1873 à la Chambre haute (Chambre des évêques) de la *Convocation*, on lit : « L'Église d'Angleterre, dans son 25e article, affirme que la pénitence ne doit pas être comptée comme un sacrement de l'Évangile (voir SACREMENTS CHEZ LES ANGLICANS), et, à en juger par ses formulaires, elle ne connaît pas d'expression telle que « confessions sacramentelles ». Fondant sa doctrine sur la sainte Écriture, elle déclare nettement le pardon plein et entier de leurs fautes, par le sang de Jésus-Christ, à ceux qui déplorent leurs propres péchés, se confessent au Dieu Tout-Puissant, avec pleine résolution d'amender leur vie, et de se tourner vers lui avec une vraie foi. *C'est le désir de l'Église que par cette voie et ce moyen tous ses enfants trouvent la paix*. C'est dans cet esprit que les formules de confession et d'absolution sont placées dans ses services publics. Cependant, pour rassurer les consciences troublées, elle a spécialement pourvu à *deux cas exceptionnels*... Mais cette provision spéciale n'autorise pas les ministres de l'Église à demander à quiconque s'adresse à eux de découvrir sa peine dans un examen particulier et détaillé de toutes ses fautes, ni à imposer la confession privée comme une condition préalable à la réception de la sainte communion, ni à enjoindre ni même à encourager aucune pratique de la confession habituelle à un prêtre, ni à enseigner que pratiquer ainsi la confession habituelle ou se soumettre à ce que l'on a appelé la direction d'un prêtre, soit une condition pour arriver à la plus haute vie spirituelle. » *Op. cit.*, p. 263-264.

De leur côté, le Dr Pusey et ses amis de la Haute-Église publièrent dans le *Times* du 6 décembre 1873 une déclaration où on lit : « 2. Nous croyons aussi et nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué dans son Église un moyen spécial pour la rémission des péchés après le baptême, et pour le soulagement des consciences, lequel moyen spécial est gardé et administré par l'Église d'Angleterre comme une part de son catholique héritage. 3... Nous tenons qu'il est clairement impossible que l'Église d'Angleterre dans l'art. 25 ait pu songer à déprécier le ministère de l'absolution... 7. Quand l'Église demande que le malade soit engagé à faire une confession spéciale de ses péchés, nous ne pouvons supposer que par là elle décide que ses membres sont obligés de retarder jusqu'au lit de mort ce qui est bon pour leurs âmes... 8... Du moment qu'elle règle que cette invitation [d'ouvrir sa peine au ministre] doit être répétée en annonçant la sainte communion, et que la sainte communion est continuellement présentée à tous, il suit que l'usage de la confession peut, au moins dans quelques cas, n'être pas infréquente. 10... Le commandement que l'Église fait à ses prêtres, dans deux de ses offices, d'entendre des confessions, s'il s'en fait, ne peut être tourné négativement en un commandement de ne recevoir de confession en aucune autre occasion. Et, en fait, les deux occasions spécifiées comprennent pratiquement toute la

vie de l'adulte... » *Op. cit.*, p. 267-269. Cf. p. 311 sq.

Parmi les canons établis en 1603 par la *Convocation* de Cantorbéry et adoptés plus tard par celle d'York, le canon 113, qui recommande aux ministres de la religion de discerner les crimes commis dans leurs paroisses, ajoute qu'il ne s'agit pas des crimes secrets connus par la confession : « Si quelqu'un confie à un ministre ses fautes secrètes et cachées pour soulager sa conscience, et pour recevoir de lui la consolation spirituelle et la tranquillité de l'esprit, nous n'obligeons en aucune manière ledit ministre par notre présente constitution, mais nous le prévenons et avertissons instamment de ne jamais révéler ni faire connaître à qui que ce soit aucun crime ni aucune offense ainsi confiés à sa discrétion et à son silence (sauf le cas de crimes tels que sa propre vie pourrait être mise en question par les lois du royaume, s'il les cachait), sous peine d'irrégularité. » Mackenzie E. C. Walcott, *The ecclesiastical Constitutions and Canons of the Church of England*, Oxford et Londres, 1874, p. 151-152. Les partisans de la confession habituelle invoquent le canon 113 pour établir que la pratique de la confession existait au commencement du XVIIe siècle.

Pour encourager la pratique de la confession, un grand nombre d'ouvrages et de tracts ont été publiés, qui s'inspirent des livres catholiques. Le Dr Pusey avait lui-même commencé l'adaptation en anglais du *Manuel des confesseurs* de l'abbé Gaume. Son travail n'ayant pu être terminé, le Révérend Chambero, membre de la Société de la Sainte-Croix, entreprit une autre adaptation du même ouvrage. La Société le fit imprimer après sa mort : *The priest in absolution*. Toutefois, il ne fut pas mis dans le commerce et il n'était distribué qu'aux *clergymen*, qui pratiquaient le ministère de la confession. Il devait leur servir de *vade-mecum*, « auquel ils pussent se référer aisément dans l'accomplissement de leurs devoirs de confesseurs. » Au mois de juin 1877, ce manuel fut dénoncé à la Chambre des lords. Des citations du livre faites par lui, le dénonciateur concluait que la confession habituelle était préconisée par des ministres anglicans, spécialement pour les enfants, et que le confesseur posait des questions indécentes sur les péchés d'impureté. La Chambre s'en montra fort scandalisée, et plusieurs orateurs réprouvèrent cette pratique. La dénonciation eut une longue et forte répercussion dans toute l'Angleterre et fit scandale. Des pétitions sommaient l'épiscopat de sévir. La presse protestait contre l'usage de la confession. La Convocation, réunie au mois de juillet suivant, fut saisie de la question. Le primat Tait fit adhérer la Chambre basse à la déclaration votée en 1873 par la Chambre épiscopale sur la confession. Il fit encore voter par tous les évêques un blâme à la Société de la Sainte-Croix et condamner toute doctrine ou pratique de la confession rendant nécessaire ou utile un semblable livre. Il accusa de conspiration contre l'Église ceux qui favorisaient la confession habituelle. Plusieurs ritualistes subirent pour ce fait des mesures vexatoires prises par les évêques. Quelques-uns louvoyèrent; les plus hardis firent entendre des réclamations. Pusey insistait sur l'utilité constatée de la confession habituelle, et il envoyait à l'archevêque des statistiques sur les bons effets obtenus par là dans les écoles. D'autres, voués à ce ministère, faisaient, de leur côté, valoir les avantages du confessionnal, surtout pour remédier à l'impureté. Pour remplacer le livre dénoncé, Pusey reprit son adaptation du *Manuel* de Gaume et la fit paraître, à la fin de décembre 1877, avec une longue préface historique et apologétique. Il répétait que la confession est un puissant moyen de grâce. En 1878, la conférence des évêques de la communion anglicane, tenue au palais de Lambeth, vota une résolution qui, sous une forme un peu confuse, paraissait s'inspirer de la déclaration de 1873. Pusey essaya vainement d'obtenir du primat une déclaration que la pratique des ritualistes, en matière de confession, avait été censurée par les évêques. On ne lui répondit pas. La confession continua à se pratiquer et à se développer parmi les anglicans. Ceux qui sont venus après Pusey continuent à redire que l'Église anglicane n'impose pas la confession et laisse pleine liberté aux fidèles, mais ils s'expriment parfois comme s'ils considéraient la confession comme nécessaire pour obtenir le pardon des péchés mortels. D'après le Rév. W. H. H. Jervois, *The Christian's Manual*, 2e édit., Londres, 1898, p. 93, lorsque, en s'examinant avant la communion, on se trouve libre de péché mortel et qu'on n'a pas d'autre raison de se confesser à un prêtre, on peut se contenter de se confesser à Dieu. « Mais si vous trouvez que vous êtes coupable de péché mortel, vous n'hésiterez pas à rechercher le bienfait de l'absolution. » « Ne communiez jamais, dit un autre auteur, après une faute vraiment volontaire ou grave, sans d'abord la confesser et demander à votre confesseur s'il vaut mieux pour vous communier ou non... L'Église d'Angleterre n'a pas de rubrique disant qu'il faut que vous alliez à confesse après toute faute grave, mais il y a une loi, plus forte que les rubriques, inscrite dans les cœurs de tous ceux qui aiment profondément Jésus. » *Hints to penitents, by a priest*, Londres, 1903, p. 150-151.

On est libre de se confesser, mais quand on se confesse, est-on obligé de tout dire? L'archevêque Temple répond que non. Voir sa déclaration : ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 227-228. Selon Pusey, « il n'est pas nécessaire à la validité de la confession que l'on énumère toutes ses fautes, mais seulement que l'on n'en cache aucune volontairement parce qu'on a honte d'en convenir. » J. O. Johnston et W. C. E. Newbolt, *Spiritual Letters of E. B. Pusey*, Londres, 1898, p. 266. Cela revient à dire que la confession doit être complète, puisque l'on n'a guère d'autre raison de cacher une faute que la honte. C'est bien ainsi que l'entendent divers auteurs : « Vous devez dire au prêtre *toutes* les fautes que vous vous rappelez avoir commises; Dieu l'exige absolument. Si par orgueil ou par honte [orgueil ou honte, c'est ici un peu la même chose] vous aviez le malheur de cacher volontairement une faute, vous commettriez une faute très grave... Mieux vaut ne pas vous confesser du tout que de faire ainsi une confession mauvaise et sacrilège. » *Confession*, édit. revue, Londres, 1881. « Si vous omettez volontairement un péché, toute votre confession n'est qu'un cri qui réclame votre châtiment; vous n'êtes pas absous; vous êtes plus enfoncé qu'auparavant dans vos péchés. » *Hints to penitents*, p. 128.

Dans quelle mesure la confession est-elle pratiquée dans l'Église anglicane? Il est impossible de le dire avec précision. On rencontre fréquemment des églises où il y a des confessionnaux et où le prêtre a ses heures de confessionnal. Ailleurs, on confesse sans avoir de confessionnal. Les tracts populaires recommandent pour la confession des formules analogues à celles qui sont en usage chez nous; ils publient des examens de conscience parfois très détaillés. Il importe beaucoup de noter que les églises où l'on pratique habituellement la confession ne sont pas nécessairement celles où le rituel et la doctrine se rapprochent davantage du rituel romain ou de la doctrine catholique. Sans être très « ritualiste », on peut parfaitement se rendre compte de l'utilité de la confession pour la vie spirituelle. Il y a des églises « de type avancé », où l'on parle peu de pénitence, et des églises « de type modéré », où l'on entend régulièrement les confessions.

Notons encore qu'il y a dans le *Prayer book* un service intitulé « *Commination* ou dénonciation de la colère et des jugements de Dieu contre les pécheurs ».

dont le but est de remplacer dans quelque mesure la « pieuse discipline » de la primitive Église, la pénitence publique, « jusqu'à ce que cette même discipline soit rétablie, ce qui est fort à souhaiter. »

Le *Prayer book* de l'Église épiscopalienne d'Amérique supprime, dans l'ordre pour la visite aux malades, l'exhortation à la confession et la formule d'absolution.

Outre les ouvrages cités dans le cours de l'article, voir la bibliographie de l'article *Absolution chez les anglicans*, t. I, col. 229. Voir encore Edward T. Churton, *The use of penitence*, Oxford; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, IIe partie, Paris, 1906, p. 53 sq., 97 sq.; IIIe partie, Paris, 1906, p. 400-410, 433-440, 455-456; A. G. Mortimer, *Confession and absolution. Investigation of teaching of Bible and Prayer Book*, Londres, 1906.

G. Morel.

VIII. CONFESSION CHEZ LES PROTESTANTS. — I. Doctrine de Luther. II. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. III. Pratique de la confession chez les vieux luthériens. IV. Calvin et les Églises réformées.

I. Doctrine de Luther. — Un point qui paraît définitivement établi pour la critique depuis Pfisterer, *Luthers Lehre von der Beichte*, Stuttgart, 1857, p. v, c'est que « Luther, au sujet de la confession, a toujours, sur presque tous les points essentiels, enseigné la même doctrine ». Il s'en faut que cette affirmation soit fondée et ce n'est point une œuvre sans intérêt de suivre dans le détail l'évolution de la pensée luthérienne.

1° *Les précurseurs.* — Si Luther est novateur, c'est bien en pareille matière. Jusqu'à lui on ne voit pas que des attaques bien vives se soient élevées contre la confession : la pratique pouvait n'être point toujours d'accord avec les idées; mais qui avait songé encore à s'élever violemment contre cette institution, à l'abolir comme une œuvre malsaine? Les vaudois, que l'on cite souvent comme les adversaires de la doctrine traditionnelle du sacrement de pénitence, n'ont jamais rejeté directement ni le dogme ni la pratique de la confession. Leur erreur a été plutôt d'élargir la doctrine et de se confesser à tout venant, conformément à leurs idées du sacerdoce universel. Reynier, *Contra Waldenses*, c. ix, dans *Biblioth. Patrum*, Lyon, t. xxv, p. 273. Ils ne faisaient même aucune difficulté, tout en masquant leur hétérodoxie, de se confesser aux prêtres catholiques. *Ad ecclesiam ficte vadunt, offerunt et confitentur et communicant. Ibid.*, c. v, p. 272. Pierre de Pilichdorf les représente comme admettant toujours, avec les autres sacrements, le sacrement de pénitence. *Tractatus contra hæresim Waldensium*, c. xvii, *ibid.*, p. 282. Ils repoussaient seulement la confession générale. *Index errorum quibus Waldenses infecti sunt*, n. 27, *ibid.*, p. 308. On voit dans les articles condamnés en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, que le caractère obligatoire de la confession n'était point reconnu de tous, *Rescriptum contra varios in fide errores*, n. 6, *ibid.*, p. 335, et Thomas de Strasbourg cite également le fait d'un hérétique saisi par l'Inquisition et qui avançait que la contrition est suffisante, en dehors de toute confession, pour obtenir le pardon des péchés. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. ii, a. 1, Gênes, 1585. Pierre d'Auriol mentionne également la coutume de certains hérétiques manichéens, probablement les vaudois, qui recueillaient dans un vase ou un chapeau l'âme des mourants et la portaient à un prêtre pour qu'il lui remît ses fautes. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. i, a. 1, Rome, 1605, p. 145. Mais ces moyens bizarres de suppléer à l'aveu du pénitent, de même que l'usage de se confesser aux laïques, contenaient plutôt en eux-mêmes un témoignage favorable à la confession sacramentelle. Cf. Grancolas, *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence*, Paris, 1697, p. 72 sq.

2° *Premiers enseignements.* — Luther lui-même, au début, n'était point d'un sentiment fort différent de celui de son époque. Dans son *Sermon sur la pénitence*, en 1518, document d'une importance capitale, il explique encore le sacrement à la manière théologique ancienne, tout en laissant bien entendre que ses vues personnelles ne cadrent pas entièrement avec celles de la scolastique. Lui-même prend soin d'ailleurs de souligner les différences et il remarque, à propos de « la confession sacramentelle », qu'il ne faut point avoir la présomption d'accuser les péchés véniels, ni même tous les péchés mortels, attendu qu'il est impossible au pécheur de les connaître tous. Aussi est-il urgent de revenir à la pratique de l'Église primitive, où l'on se contentait d'accuser les péchés manifestes. L'examen de conscience et l'accusation d'après les sept dons de l'Esprit, les sept péchés capitaux, les huit béatitudes ou toute autre nomenclature, ne peuvent que tourmenter le pénitent, énerver le confesseur, et n'aboutissent qu'à de vaines formules, à une perte de temps pour soi comme pour les autres. *Ideo duplici sis modo instructus. Uno quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confitearis, quamquam difficile sit discerni mortalia a venialibus, nisi sint in opere manifesto aut evidenti consensu cordis... Alio quo Deo confitearis reliqua omnia. Sermo de pænitentia*, dans *Werke*, Weimar, 1883, t. i, p. 322. L'année suivante, il enseignait encore qu'il est obligatoire de confesser les péchés du cœur en même temps que les fautes extérieures et il regardait toujours comme un sacrement la confession faite au prêtre de Jésus-Christ. *Ein kurze Unterweisung, wie man beichten soll*, dans *Werke*, Weimar, t. ii, p. 59 sq. Cf. *Ein Sermo von dem Sacrament der Busse*, 1519, *ibid.*, p. 714-723.

En 1520, le moine réformateur commence à appliquer à la confession les premières conséquences de sa doctrine sur les œuvres et sur la justification par la foi. Mais ses idées sont encore flottantes. « Il ne convient pas de se fier aux œuvres, déclare-t-il dans sa *Méthode de confession;* c'est se mettre dans une fausse sécurité. La rémission des péchés vient de Dieu, et quand on se rend à confesse, ce n'est pas dans la confession même qu'il faut placer sa confiance, mais en Dieu, et par la foi. Le prêtre est le vicaire de Dieu : c'est donc à Dieu qu'il faut se confesser tout d'abord. » *Confitendi ratio*, dans *Werke*, Weimar, t. vi, p. 158 sq.

Jusqu'alors Luther avait maintenu l'obligation de soumettre au pouvoir des clefs tous les péchés mortels dont le pécheur a nettement conscience. Sous une forme encore dubitative ou voilée, commence désormais l'attaque contre l'intégrité de la confession. Jusqu'à quel point est-on tenu d'accuser les péchés de pensée ou de désir? Luther pose la question, en se déclarant incapable de la résoudre, si ce n'est peut-être par la négative. *An peccata cordis occulta, ac sic soli Deo et homini qui fecit ea cognita, pertineant ad confessionem sacramentalem, extra meum captum est. Libentissime negarem.* En toute hypothèse, il exclut les péchés qu'il nomme *simplices cogitationes de virgine aut muliere*, *ibid.*, p. 161, en même temps qu'il s'élève avec force contre l'audace des théologiens, race impie, « née pour bouleverser par de fausses terreurs l'univers entier, » qui oblige les fidèles à faire l'aveu de tous leurs péchés, comme si ce n'était là une obligation absolument impossible à remplir. Car comment parvenir à la connaissance de tous ses péchés, comment les énumérer à confesse, lorsque nos bonnes œuvres elles-mêmes sont condamnables, devant la justice de Dieu, et mortelles? *Tantum abest ut omnia mortalia possimus nosse, nedum confiteri, ut etiam bona opera nostra, si Deus per rigorem judicet ac non misericordia ignoscente agnoscat, sint damnabilia et mortalia. Ibid.*, n. 6, p. 162. En conséquence, il suffit d'accuser, comme on le pratiquait à l'origine, les *criminalia*, les fautes dont

on peut être légitimement accusé et convaincu soit par autrui soit par sa propre conscience, mais par une conscience droite, nullement tenaillée et enténébrée par les hommes d'église, théologiens ou canonistes. Un coup d'œil rapide sur les commandements de Dieu suffira comme préparation. *Ibid.*, n. 8, p. 164 sq.

Ces invectives et ces restrictions n'empêchent pas Luther de maintenir et de défendre l'institution de la confession, dont il reconnaît la salutaire influence, *sacramentum istud confessionis saluberrimæ. Ibid.*, p. 165. Mêmes déclarations, non moins explicites, dans la *Captivité de Babylone*, où il affirme la nécessité de la confession en vertu de son institution divine. *Non est dubium confessionem peccatorum esse necessariam et divinitus mandatam. De captivitate babylonica Ecclesiæ præludium*, 1520, dans *Werke*, Weimar, t. VI, p. 546.

3° *Diatribes et proscription.* — La censure prononcée par la faculté de théologie de Louvain et par celle de Cologne contre les premières erreurs de Luther touchant la confession, cf. *Facultatis theologicæ Lovaniensis doctrinalis condemnatio doctrinæ M. Lutheri, circa confessionem*, dans *Werke*, Weimar, t. VIII, p. 177; *Condemnatio facultatis theologicæ Coloniensis, ibid.*, p. 179, et surtout la condamnation des 41 erreurs par Léon X, le 16 mai 1520, Denzinger, n. 625-665, suscitèrent chez le bouillant réformateur une violente explosion de colère. Dans sa réplique sur la confession, il s'éleva contre le précepte de la confession en contestant au pape le pouvoir d'intervenir par voie d'autorité en cette matière, comme si le caractère obligatoire de la confession provenait de la loi ecclésiastique. Mais il ne conteste nullement la sainteté de cette institution. « Je vénère la confession, comme la virginité et la chasteté; c'est une chose grandement salutaire. Mais ce que l'on impose par la force ne saurait plaire à Dieu. » *Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gebieten*, 1521, dans *Werke*, Weimar, t. VIII, p. 152, 165.

Désormais la confession ne sera plus pour Luther qu'une des formes de la tyrannie papale, *ibid.*, p. 185, et, d'institution divine, il ne sera plus question. Le prêtre à qui Notre-Seigneur a envoyé le lépreux, n'appartenait point au collège apostolique : c'est l'Église tout entière, et non pas une partie de l'Église, qui détient le pouvoir de remettre les péchés. *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, 1521, dans *Werke*, Weimar, t. VIII, p. 394. C'était abolir en principe l'absolution : sous l'influence de Carlstadt elle fut supprimée, de fait, à Wittemberg, en 1521, après la fête de Noël. E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1903, p. 87. Cf. *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. IX, fasc. 4, p. 300. L'année suivante, Luther écrivait à Jacques Montanus que la confession générale suffisait pour obtenir le pardon et la paix. *Quod tu novissimis libris de confessione scripsisti, certissimum habeo, nempe licere in totum omittere indicem singulorum peccatorum satisque esse generali confessione peccatorum petere solatium evangelii et remissionem peccatorum* (22 juillet 1522). *Briefe*, édit. Enders, t. IV, p. 179. Dès lors la doctrine de Luther sur la confession n'est plus qu'une doctrine de haine; c'est à partir de ce moment que l'on peut dire de sa pensée qu'elle est restée en dehors du changement; quoi qu'il en soit, ces injurieuses négations n'ont plus d'intérêt pour l'historien. Cf. Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, t. XVIII, p. 161.

II. DOCTRINE DE MÉLANCHTHON ET DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — L'abolition de la confession sacramentelle suscitait au sein de la nouvelle Église de vives controverses et des protestations justifiées par le rapide changement des mœurs publiques. Mélanchthon, qui avait soutenu d'abord avec le radicalisme le plus absolu la justification par la foi seule, avait fini par se rallier à des idées moins exclusives et se rendre compte que les institutions chrétiennes ont, dans le cœur des hommes, des raisons d'être profondes. Cf. Moehler, *Symbolique*, Besançon, 1836, t. I, p. 315. Il finit par se prononcer nettement pour le maintien de la confession, cf. *Loci communes*, p. 131, et rédigea dans ce sens l'art. 11 de la Confession d'Augsbourg, avec une clause restrictive qui en atténuait toutefois la portée. « Au sujet de la confession, c'est un point de doctrine qu'il faut maintenir dans les églises l'absolution privée, bien qu'il ne soit pas nécessaire de formuler une accusation complète de tous les péchés. » Kolde, *Die Augsburgische Konfession*, Gotha, 1896, p. 36. La deuxième partie, *Articuli quibus recensentur abusus mutati*, contient une déclaration analogue et proteste que la confession n'est pas abolie dans les églises. *Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. Et docetur populus diligentissime de fide absolutionis.* Art. 25, *ibid.*, p. 72-74.

Les articles de Torgau reproduisent à peu près les mêmes vues. « La confession n'est pas abolie; elle est tenue toujours en grande considération. Que personne ne s'approche des sacrements sans s'être préalablement confessé et avoir demandé l'absolution. » *Die Torgauer Artikel*, art. 5, *ibid.*, p. 130. Mais les articles de Marbach, 3 octobre 1529, sont déjà moins affirmatifs et moins précis : la confession qu'ils recommandent ne mérite plus le nom qu'on lui donne encore. « La confession ou demande de conseil soit au curé soit au prochain, doit être libre. Mais elle est très utile à ceux qui éprouvent du chagrin, des tentations, une peine quelconque. » *Die Marburger Artikel, Von der Beicht*, art. 9, *ibid.*, p. 121. Les mêmes formules vagues, destinées à contenter tout le monde, se retrouvent dans les articles de Schwabach, art. 11, *ibid.*, p. 126. Cf. G. von Scheele, *Theologische Symbolik*, IIe partie, Gotha, 1881, p. 177-179.

Au début, les confessions de foi pouvaient servir grandement à l'affirmation d'un principe : elles étaient sans force pour combattre l'anarchie des esprits. Une expérience décisive a montré qu'il ne suffit pas de recommander, au nom d'intérêts purement humains, la pratique de la confession, quand on a enlevé, à une institution aussi grave, sa sanction divine; et l'étude détaillée des plus anciens catéchismes protestants fournirait sur ce point un curieux ensemble de documents indiscutables. Des théoriciens avaient rédigé les formules de foi; des hommes d'action interprétèrent ces formules dans le sens de la vie pratique. Devant l'indifférence ou le mépris populaires, il était bien inutile, sinon dangereux, de maintenir, même en les transformant, les anciens usages dépouillés de tout prestige : il n'en resta qu'une ombre insaisissable.

Le catéchisme d'Alsace, rédigé par Butzer, en 1534, ne mentionne plus la confession comme préparation indispensable à la cène. Pour se préparer à la communion, il suffit de se considérer comme un pauvre pécheur et de fortifier son esprit de la certitude que tous nos péchés ont été effacés par Jésus-Christ. *Elsässische Katechismen, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirchen Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, Gutersloh, 1904, t. I, p. 47. Brenz, dans le catéchisme du Wurtemberg, réduit le pouvoir des clefs à la simple prédication de l'Évangile. Q. *Quid sunt claves regni cælorum?* — R. *Ministerium seu prædicatio Evangelii de Jesu Christo. Würtembergische Katechismen, ibid.*, p. 322. L'exercice de ce pouvoir se réduit, d'après les enseignements du catéchisme de Heidelberg, à un avertissement fraternel donné à ceux qui mènent une vie scandaleuse, à les éconduire, à les priver de la cène, s'ils n'obtempèrent

pas aux avis formels qu'on leur avait adressés. *Heidelberger Katechismus*, 1563, *Vom heiligen Abendmahl Jesu Christi*, *ibid.*, p. [illegible]. Le catéchisme d'Alsace spécifiait aussi expressément que le pouvoir de lier et de délier ne s'exerçait dans l'Église que relativement à l'admission d'un adulte ou d'un enfant au sacrement de baptême. *Loc. cit.* Cf. *Nürnberger Katechismus*, 1533, *ibid.*, p. 555. *Die Visitationsartikel vom Jahre 1528*, dans *Corpus reformatorum*, t. XXVI, p. 72.

Au reste, les théologiens protestants eux-mêmes en discréditant de tout leur pouvoir « la confession des papistes », ne pouvaient que rendre odieuse l'idée même de confession et détourner les âmes d'une pratique qu'ils ne cessaient pourtant de recommander comme salutaire. Chemnitz, dont la doctrine a si longtemps servi de règle aux théologiens de l'orthodoxie, ne cesse de vouer à l'exécration publique « cette misérable torture des consciences » qu'était la confession universellement pratiquée dans l'Église catholique. Mais le simulacre de confession générale qu'il s'efforce de conserver dans l'Église protestante était loin d'avoir, comme la confession chez les catholiques, la puissance d'attirer les foules et de les consoler. Chemnitz s'efforce vainement d'en faire ressortir les « immenses avantages ». Le pasteur connaît mieux ses ouailles; il se rend compte de leur degré d'instruction et il peut le compléter; il voit si le repentir exigé pour une digne réception de la cène existe dans les cœurs et si le ferme propos est suffisant pour garantir l'avenir; enfin il lui est loisible ainsi de donner d'utiles conseils à ceux qui sont aux prises avec la tentation. *Quæ singulæ jam enumeratæ utilitates, cum maximi sint momenti, neque verbo ac mandato divino destituantur, constat igitur et patet ritum illum, quomodo scilicet in nostris ecclesiis observatur, suis iisque firmis et ex Scriptura petitis fundamentis. Ibid.*, p. 370.

L'optimisme du surintendant de Brunswick semble partagé par les théologiens de l'âge suivant et sa méthode de contraste artificiellement établi entre la pratique catholique et la pratique protestante ne disparut point avec lui. L'exemple le plus remarquable assurément qu'on en puisse relever nous est fourni par Bremz dans une thèse soutenue à Wittemberg, sous la présidence de Nicolas Rhostius, et qui constitue un résumé succinct des idées luthériennes sur ce sujet. Voici, touchant la confession en usage parmi les catholiques, les points principaux soumis à la discussion et développés, avec preuves à l'appui, comme autant de théorèmes particuliers. *Est præterea Innocentiana hæc peccatorum confessio onus non difficile solum, sed et impossibile, horribilis conscientiarum laniena et carnificina, ad desperationem via proxima, exitii ministra, pudori et honestati inimica, privatæ libidinis implendæ palæstra, scelerum et impuritatum schola, securitati, famæ, arcano consiliorum, cum principum, tum privatorum multis modis perniciosa, firma antichristianæ tyrannidis columna, avaritiæ et rapacitatis machina. De sigillo confessionis*, Wittemberg, 1669, p. 21-22. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est que la loi du secret de la confession soit traitée elle-même de monstrueuse. *Deum immortalem ! Quæ hæc sunt sententiarum monstra? Quæ portenta?* § 27, p. 36. Les confesseurs protestants sont loin d'être animés de scrupules aussi funestes, quand l'intérêt de l'État ou de l'Église le demande, et s'il faut en croire le trop zélé controversiste, même quand il ne le demande pas. Voir p. 49. C'est le triomphe du protestantisme d'avoir ramené la confession à ses éléments originels, d'avoir su la rendre à la fois générale et particulière, d'avoir pu en éliminer le caractère légal, tout en lui maintenant son caractère rituel, et de l'avoir orientée de la sorte vers des fins supérieures, *ad specialem promissionis evangelicæ consolationem, impiorum correctionem et debitam eorum qui ad sacram synaxim accedunt, præparationem peculiarem*, p. 11.

Ces vues préjudicielles, qui ont si longtemps dominé la dogmatique protestante, disparaissent en partie aujourd'hui avec le crédit de la théologie orthodoxe. Si la doctrine catholique touchant la confession est toujours soumise à des appréciations inexactes et injustes, l'école libérale juge avec plus d'impartialité le rite pénitentiel des vieux luthériens. Cf. *Kirchlich-soziale Blätter*, 1901, t. IV, fasc. 3, p. 19 sq.

III. Pratique de la confession chez les luthériens. — Les gravures allemandes du XVIe et du XVIIe siècle, où figure la scène de la confession, nous représentent le pasteur drapé dans un ample vêtement de cérémonie et assis dans la nef de l'église sur un siège élevé. Un enfant, agenouillé devant lui, incline légèrement la tête, tandis que le confesseur, la main posée sur le front du pénitent, prononce la formule d'absolution. Tout auprès, quelques pénitents, fort jeunes pour la plupart, attendent leur tour. Rien ne peut rendre plus fidèlement, dans ses traits expressifs, le caractère de la confession protestante. La pénitence n'est plus un sacrement, elle n'est qu'un simple rite. La confession dès lors a disparu, comme aussi la foule des pénitents; seule l'absolution garde un rôle indécis, mais qui ne s'affirme pas moins avec ostentation.

En s'inspirant de Mélanchthon et des articles de la Confession d'Augsbourg, Chemnitz avait mis d'ailleurs en pleine lumière cette idée fondamentale que le rite de la confession privée avait été surtout maintenu dans les églises protestantes en vue de l'absolution. *Ritus privatæ confessionis in ecclesiis nostris principaliter propter absolutionem retinetur et usurpatur. Enchiridion*, p. 370. Cf. *Die Augsburgische Konfession*, art. 25, dans Kolde, p. 72-74.

Aussi les formules d'absolution sont-elles nombreuses et fort longues; elles varient avec les fêtes. Cf. N. Rhostius, *Libellus absolutorius oder Bericht wie man zu jeder Zeit auf mancherley schwere fälle im Beichtstuel sich zu verhalten*, Erfurt, 1663. Sur le rite employé pour la confession, voir Absolution, t. I, col. 217 sq.

En général, le confesseur se bornait à quelques sommaires interrogations sur la doctrine; il demandait au pénitent s'il avait le repentir de ses fautes et lui donnait quelques conseils suivant le cas. Chemnitz, *ibid.*, p. 363. Les fautes publiques, naturellement, devaient être avouées. Mais le cas était prévu où le pénitent se présenterait pour la forme et s'obstinerait à ne rien dire, à ne montrer ni regret ni ferme propos : il ne convenait pas alors de lui donner l'absolution. S'il déclarait un péché et promettait de mieux se comporter à l'avenir, il était juste de l'absoudre. Rhostius, p. 11.

La confession protestante ne pouvait être, dans ces conditions, qu'une pure formalité, et c'est bien ainsi que le peuple l'entendait. Les pénitents, à l'heure dite, la veille de la cène ou le matin, se présentaient presque tous ensemble à confesse et c'est à peine si le confesseur avait le temps de prononcer sur chacun la longue formule d'absolution. Déjà en 1533 le conseil de ville de Nuremberg se plaint de ce que les curés ne sont pas en nombre suffisant pour entendre et absoudre chaque pénitent en particulier avant la communion. Sarcerius, dans son *Pastoral*, 1559, fait observer que les confesseurs en maint endroit entendaient de vingt à trente confessions à l'heure. Caspari, *Beichte*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. II, p. 538.

Aussi l'usage en vint bien vite à s'introduire, par la force des choses, de procéder à une sorte de confession et d'absolution générales. Dans le Wurtemberg, cette transformation s'opère sans difficulté aucune dès le XVIe siècle; dans la Saxe électorale, vers 1657. A Berlin, lorsque pour la première fois le pasteur J. Schade, en 1697, invita les communiants à se contenter d'une con-

fession formulée en commun, le scandale fut grand parmi les vieux luthériens. Mais le prince électeur prit ouvertement le parti de Schade contre les pasteurs mécontents. Un édit de 1698 proclama la liberté en matière de confession privée, en faisant valoir le fait que dans une foule de communautés luthériennes, notamment en Suède, en Danemark et dans la haute Allemagne, la confession générale était seule en honneur et que les églises sont dépourvues de confessionnaux. Cf. Ackermann, *Die Beichte,* Hambourg et Gotha, 1853, p. 147 sq.

Le peuple, dans l'ensemble, se montrait favorable à cette mesure, qui le dégageait, par surcroît, de l'obligation d'avoir à payer le denier de confession. Cette rétribution soulevait partout les plus vives protestations. En Poméranie, une ordonnance ecclésiastique de 1568 avait signalé vainement la nécessité qui incombait au vrai chrétien de s'acquitter de ce devoir. Le théologien J. Gerhard était intervenu dans le même sens, mais non sans quelques atténuations : *SIMPLICITER ET ABSOLUTE improbari nequit, accipere in audienda privata confessione ab auditoribus, præsertim ditioribus, aliquod honorarium.* Il ajoute toutefois : *Absit tamen omnis mali species, et si metuitur scandalum, moneantur auditores ut alio potius tempore suam erga ministerium beneficentiam declarent. Loci de ministerio eccles.*, col. 329.

Actuellement la confession dans les Églises luthériennes se réduit à la formule de confession générale qui se récite immédiatement avant la cène ou quelquefois la veille. Caspari, *ibid.*, p. 539. Quelques tentatives se sont manifestées isolément au siècle dernier dans l'Allemagne luthérienne pour rétablir la confession privée, dont les avantages étaient reconnus sans détour par des esprits justement frappés de la différence qui sépare sur ce point le protestantisme du catholicisme. Mais que peut être la confession, sans le sacrement? La rétablir ainsi, n'était-ce pas vouloir ranimer un cadavre? Ces efforts se sont heurtés à l'indifférence générale; pour qui connaît l'état d'esprit du protestantisme actuel, ils ne pouvaient aboutir. Cf. *Kirchlich-soziale Blätter,* mars 1901, p. 19 sq.

IV. CALVIN ET LES ÉGLISES RÉFORMÉES. — Il n'est pas étonnant que l'on retrouve dans Calvin les mêmes violences de langage contre « la confession des papistes ». Sur ce point, il n'est pas inférieur à Luther. « Par ceste gehenne ont été cruellement tourmentées les consciences de ceux qui estoyent touchez de quelque sens de Dieu... Ce n'est pas donc de merveilles, si nous rejettons ceste confession auriculaire, chose si pestilente et en tant de manières si pernicieuse à l'Église. Car on voit communément à l'œil que les hommes ne s'acquièrent si grande hardiesse, ne licence de malfaire d'autres choses, sinon quand ayant fait leur confession au prestre, ils estiment qu'ils peuvent torcher leur bouche et dire qu'ils n'ont rien fait. » *Institution de la religion chrestienne,* c. IX, n. 35, Genève, 1557, p. 319-321.

Toutefois Calvin tenait beaucoup à conserver cette pratique, mais sans lui imposer un caractère d'obligation. « De laquelle certes nous confessons que l'usage est très ancien. Mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement esté libre... Et y a évidens témoignages tant des historiens que des autres anciens escrivains, qui monstrent que c'a esté une discipline politique, instituée seulement par les esvesques, non par ordonnance mise de Christ et de ses apôtres ». *Ibid.*, p. 314. Aussi tout laïque pouvait-il recevoir la confession de son frère, bien qu'il fût préférable de s'adresser au ministre. En cela Calvin se montrait moins radical que Zwingle. Cf. C. H. Lea, *A history of auricular confession,* Londres, 1896, t. I, p. 519 sq.

Naturellement cette confession n'a rien de sacramentel. Cf. *Confession de la foi, laquelle tous bourgeois et habitans de Genève et subiects du pays doivent jurer de garder et tenir,* dans *Corpus reformatorum,* t. L, col. 86. La rémission des péchés n'est le fait que de la pénitence intérieure, « quand estans oppressez, affligez et confuz de la conscience de leurs pechez, ils sont abbatuz par le sentiment du jugement de Dieu, se desplaisent en eulx-mesmes et comme soubz un pesant faiz gemissent et travaillent et par ceste haine et confusion de péché, ils mortifient leur chair et tout ce qui est d'eux-mesmes .» *Instruction et confession de foi dont on use en l'Église de Genève,* 1537, *Corpus reform., ibid.*, col. 58. Le pouvoir des clefs se réduit au droit de punir les coupables et de les séparer de la communion de l'Église. L'obligation de la confession se réduit dès lors à l'aveu public, en certains cas, de péchés publics. Cf. *Institution puérile de la doctrine chrestienne, ibid.*, col. 105 sq.

L'Église réformée de France, tout en se prononçant contre le caractère sacramentel de la confession, conserva cependant ou du moins préconisa l'usage de s'adresser au pasteur de l'église ou à un laïque recommandable pour le soulagement des consciences oppressées. C'était pour recevoir du confident consolation et conseil, et nullement le pardon. « Mais que fait cela à propos pour la confession auriculaire des papistes? Car premièrement ont-ils pesché que ceste confession est indifféremment nécessaire à salut? D'où sont venues ces lois plus que tyranniques de conter aux prestres tous ses pechez, comme si le pardon d'iceux consistoit en cela ? » Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne,* Genève, 1563, p. 378.

Les autres Églises professent la même doctrine. Il suffit, avant la cène, de s'éprouver soi-même, sans recourir à un confesseur pour l'aveu et le pardon de ses fautes. « Par quoy nul ne se doit présenter qu'il ne se soit bien esprouvé soy-même... En quoy nous rejettons toutes les brouilleries et inventions damnables que les hommes ont adjoustées et meslées aux sacrements, comme profanations d'iceux, et disons qu'on se doit contenter de l'ordre que Christ et ses apostres nous en ont enseigné et parler comme ils en ont parlé. » *La confession de foy des Églises réformées des Pays-Bas,* Amsterdam, 1687, p. 36.

En dehors des ouvrages spéciaux cités au cours de l'article, voir pour la bibliographie ABSOLUTION, t. I, col. 221-222.

P. BERNARD.

IX. CONFESSION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Ministre. II. Matière. III. Intégrité. IV. Qualités. V. Réitération.

I. MINISTRE. — *1. OBLIGATIONS DU CONFESSEUR AU SAINT TRIBUNAL.* — Au confessionnal le prêtre doit être à la fois père, médecin, docteur et juge. De là, pour lui, une quadruple charge à remplir. Cf. *Catechism. roman., De pænitentia,* n. 56.

1° *Le confesseur considéré comme père.* — Le confesseur, tenant la place de Jésus-Christ, le père par excellence, est vraiment le père spirituel de ses pénitents. Aux pécheurs il donne la vie surnaturelle, et aux justes un accroissement de cette même vie. Ce n'est donc pas sans motif qu'on l'appelle père, et il doit en avoir l'indulgence, la patience et l'inépuisable charité. C'est la recommandation de Léon XII, dans sa bulle *Charitate Christi* pour le grand jubilé de 1825, § 5 : *Indutus viscera misericordiæ Christi Jesu, sciat studiose, patienter et mansuete cum peccatoribus agere. Charitas enim patiens est, omnia suffert, omnia sustinet.* II Cor., XV, 4.

Cette charité patiente du confesseur à l'égard de ses pénitents doit se montrer au commencement, au cours et à la fin de la confession.

1. Au commencement, par sa bonté à recevoir les pénitents, quels qu'ils soient, pauvres ou riches, instruits ou ignorants, justes ou pécheurs. La confession est assez pénible par elle-même, sans que le confesseur la rende

plus difficile encore par un accueil rebutant. Ce n'est pas sans répugnance que les pécheurs, les grands pécheurs surtout, se décident à avouer leurs fautes. S'ils sont mal reçus, l'amertume qu'ils en ressentent se traduit en aversion pour le sacrement lui-même. Désespérant de jamais trouver quelqu'un qui les console, les relève et les absolve, ils ne confessent plus leurs péchés, et leur salut éternel est de plus en plus compromis. Les bons confesseurs, loin de s'impatienter et de témoigner du dégoût, accueillent avec bienveillance tous les pénitents. Ils savent, en effet, que ce sacrement a été institué pour les pécheurs. Ils se rappellent les paroles du Sauveur : *Non enim veni vocare justos, sed peccatores,* Marc., II, 17; *Non egent qui sani sunt, medico, sed qui male habent.* Luc., V, 31. Plus le pécheur est chargé de crimes, plus ils doivent lui faciliter, par des paroles encourageantes, l'aveu de ses fautes, imitant Notre-Seigneur, en face de la femme adultère, de Marie-Madeleine et de Judas lui-même. Cf. S. Jean Chrysostome, *Orat.,* VIII, *adversus Judæos, P. G.,* t. XLVIII, col. 932; Lacroix, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, c. II, dub. VI, n. 1792, 1890, t. II, p. 285, 301; S. Alphonse, *Praxis confessar.,* c. I, n. 3-5; *Homo apostol.,* tr. XXI, n. 1 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* 2 in-8°, Lyon, 1888, part. III, tr. V, *De pænitentia,* diss. III, c. II, a. 3, § 1, t. II, p. 306 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pænitentiæ,* sect. III, c. III, a. 1, t. II, p. 314-318.

2. Au cours de la confession, cette charité paternelle du confesseur se manifestera encore davantage. Qu'il évite donc soigneusement toute marque d'impatience, tout signe d'ennui, d'étonnement ou de réprobation; tout acte, en un mot, qui serait de nature à effrayer ou à humilier le pénitent, et qui l'empêcherait, par peur ou par honte, de continuer ses aveux. Quelquefois, il est avantageux d'écouter en silence, sans interrompre le pénitent; d'autres fois, il est mieux de ne pas le laisser passer à l'accusation d'une autre faute, avant de l'avoir interrogé et instruit. Le confesseur, d'après les circonstances, se déterminera pour l'une ou l'autre de ces deux méthodes. Cf. De Lugo, *De sacram. pænitent.,* disp. XXII, sect. II, n. 15, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon, 1696, t. V, p. 516; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. V, tr. VI, *De sacrament. pænitent.,* c. XIII, n. 9, t. II, p. 290; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 607, t. VI, p. 100 sq. S'il s'apercevait cependant que le pénitent est endurci au point de faire le récit de fautes très graves, sans en manifester la moindre peine ou le moindre regret, le confesseur devrait alors, sans tarder davantage, l'en reprendre et l'exciter au repentir. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessar.,* c. I, n. 4, p. 8.

3. A la fin de la confession, le prêtre prendra tous les moyens pour détourner le pénitent du péché. Il lui dépeindra, sous les plus vives couleurs, l'état de son âme, la laideur du péché, la grandeur des châtiments mérités. Il lui parlera aussi de l'ineffable bonté de ce Dieu qu'il a offensé. Il excitera ainsi dans l'âme du coupable les sentiments de componction et de ferme propos, sans lesquels l'absolution ne pourrait lui être concédée. Cf. S. Alphonse, *op. cit.,* n. 5, p. 9 sq.

2° *Le confesseur considéré comme médecin.* — Le confesseur est vraiment le médecin des âmes, car à lui revient la charge de les guérir de la maladie spirituelle du péché : 1. en recherchant la cause; 2. en appliquant le remède; 3. en prévenant les rechutes.

1. Rechercher l'origine du mal est indispensable pour connaître parfaitement quels sont les remèdes à lui opposer. Ce n'est donc pas assez que le pénitent ait avoué le nombre et l'espèce de ses fautes; il importe parfois de connaître les circonstances de temps, de lieu, de personnes, d'habitudes et d'occasions qui l'ont amené à pécher. S. Alphonse, *Praxis confessar.,* c. I, n. 6, p. 11.

2. La cause et la nature de la maladie spirituelle étant connues, le confesseur s'attachera à la combattre. Si, comme père, il doit écouter charitablement le pénitent, comme médecin, il est tenu de l'avertir, de le corriger, de prendre quelquefois le fer et le feu pour avoir raison du mal. Cette obligation est d'autant plus rigoureuse que le pénitent est chargé de plus de fautes, ou ne se confesse que très rarement. Selon une remarque de Benoît XIV, bulle *Apostolica* pour le grand jubilé de 1749, § 22, *Opera omnia,* 18 in-4°, Prato, 1839-1846, t. XVII, p. 129, les avertissements du confesseur sont bien plus efficaces que les sermons prononcés du haut de la chaire. L'orateur ignore lès circonstances particulières que le confesseur connaît parfaitement, de sorte que les avis de celui-ci sont toujours plus opportuns, et répondent mieux aux besoins du pénitent. Au confessionnal, le pénitent sait et comprend que les paroles du confesseur s'adressent à lui et à lui seul.

Le confesseur est obligé en conscience d'accorder à chaque pénitent tout le temps nécessaire pour la guérison de son âme. Qu'il ne s'inquiète pas si d'autres pénitents attendent, s'ils s'impatientent, ou même, s'ils s'en vont sans s'être confessés. D'après la recommandation de saint François-Xavier, que Benoît XIV, en la rapportant, appelle *sententia aurea, op. cit.,* t. XVII, p. 129, col. 2, il vaut mieux entendre peu de confessions bien faites que beaucoup achevées avec précipitation et sans fruit. Ils sont donc répréhensibles les confesseurs qui, s'impatientant, renvoient aussitôt un pénitent mal disposé sous prétexte qu'ils perdent du temps avec lui. Ils sont obligés de le disposer à recevoir dignement l'absolution. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect. II, n. 1-4, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXII, p. 675 sq.; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. V, tr. VI, *De sacramento pænitentiæ,* c. XIII, n. 10, t. II, p. 293; Benoît XIV, bulle *Apostolica,* du 26 juin 1749, § 19, 22, *Opera omnia,* t. XVII, p. 127, 129; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, *De pænitentia,* c. II, dub. V, n. 608, t. VI, p. 102; *Praxis confessar.,* c. I, n. 7-10, p. 12-14; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. III, tr. V, n. 1811 sq., t. II, p. 325 sq.; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam,* 7 in-8°, Prato, 1894, tr. X, *De sacramentis,* sect. V, *De sacram. pænitent.,* c. I, dub. II, n. 313-323, t. V, p. 163-168, 444.

3. Pour prévenir les rechutes, le confesseur proposera les remèdes préventifs. Il y en a de généraux et de spéciaux. Pour ceux-ci, voir AVARICE, t. I, col. 2626 sq.; COLÈRE, col. 360 sq.; ORGUEIL, JALOUSIE, LUXURE, GOURMANDISE, PARESSE, etc. Les remèdes généraux sont : la prière, l'invocation fréquente de la sainte Vierge, de l'ange gardien et du saint patron; la considération des vérités éternelles, surtout la mort, le jugement et l'enfer, suivant le conseil de l'Esprit-Saint lui-même : *Memorare novissima tua et in æternum non peccabis,* Eccli., VII, 40; les pieuses lectures; l'exercice de la présence de Dieu, les examens de conscience, la fuite des occasions de péché, la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, la mortification. Cf. De Lugo, *Responsa moralia,* l. I, dub. XXVIII, n. 5, *Opera omnia,* 7 in-fol., Lyon, 1696, t. VII, p. 28; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. II, c. II, dub. VI, n. 1825-1836, t. II, p. 288-291; Segneri, *Instruct. confessar.,* in-12, Venise, 1717; in-8°, Naples, 1854, c. XII; S. Alphonse, *Homo apostolicus,* tr. II, n. 5-6; *Praxis confessar.,* c. I, n. 10-15, p. 14-21; Berardi, *Examen confessarii et parochi,* 1885, n. 157; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pænitent.,* sect. III, c. III, a. 2, § 2, n. 447-455, t. II, p. 324-328.

3° *Le confesseur considéré comme docteur.* — Pour remplir dignement sa charge de docteur au saint tri-

bunal, le confesseur doit : 1. avoir la science compétente; 2. instruire ses pénitents.

1. La science compétente est obligatoire *sub gravi*. S'asseoir au saint tribunal sans posséder cette science, c'est se constituer en état de damnation, comme l'affirme saint Alphonse de Liguori en divers endroits. *Homo apostolic.*, tr. XVI, n. 100; *Praxis confessar.*, c. I, n. 17-19, p. 21-25. Cela est vrai, même lorsque le confesseur a reçu l'approbation de l'évêque, car celle-ci ne donne pas la science, ni ne la supplée, mais simplement la suppose. Entendrait-on les confessions par charité, ou par obéissance même, on n'est pas dispensé de la science, car on n'en serait pas moins exposé à perdre les âmes, suivant les paroles du Sauveur : *Cæcus, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*, Matth., xv, 14; *Væ vobis, duces cæci*. Matth., XXIII, 16. Les saints Pères sont unanimes sur ce point. Cf. Benoît XIV, bulle *Apostolica*, du 26 juin 1749, § 21, *Opera omnia*, t. XVII, p. 128; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. XIII, n. 1, t. II, p. 290; Bonacina, *Theolog. moralis*, 2 in-fol., Venise, 1710, disp. V, q. VII, p. II, § 2, t. I, p. 189; De Lugo, *De sacram. pænitent.*, disp. XVI, sect. IV, n. 184 sq., t. V, p. 338.

Le seul cas, où un prêtre, dépourvu de la science suffisante, pourrait, sans péché, entendre les confessions, serait le cas de nécessité. Alors, l'intégrité matérielle de la confession n'étant pas indispensable, la science du confesseur dont le but est d'assurer cette intégrité, n'est pas non plus absolument exigée, ainsi que le font remarquer Suarez, *De pænitentia*, disp. XXVIII, sect. II, n. 6, t. XXII, p. 580 sq.; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XXI, n. 73-74, t. V, p. 513; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, n. 626-628, t. VI, p. 127-131. Voir col. 613-614.

Cette science compétente consiste dans la connaissance de ce qui est requis pour que le confesseur puisse résoudre, promptement et par lui-même, les cas qui d'ordinaire se présentent à lui. Pour les cas plus difficiles ou plus rares, cette connaissance, si elle ne l'éclaire complètement, lui fera du moins concevoir des doutes qui l'amèneront à suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'il ait étudié plus profondément le cas, ou demandé conseil à de plus habiles que lui. La science compétente ou suffisante n'est donc pas une science parfaite et sans limites, que personne ne possède. Il n'est pas nécessaire, non plus, que le confesseur soit en état de distinguer si chaque péché accusé est mortel ou véniel. C'est parfois impossible. C'est assez qu'il en juge d'après les principes généraux, et d'après l'ensemble des circonstances exposées par le pénitent, de manière à pouvoir indiquer à celui-ci les remèdes propres à assurer sa conversion et sa persévérance. Tous les confesseurs n'ont pas également besoin de science. Il en faut moins pour entendre la confession des enfants, des ignorants ou des habitants des campagnes, que pour entendre celles des habitants des villes : commerçants, magistrats, ou personnes élevées en dignité. Cf. Suarez, *De pænitentiæ sacram.*, disp. XXVIII, sect. II, n. 1-18, *Opera omnia*, t. XXII, p. 577-584 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. VI, *De pænitentia*, c. XII, n. 4-12, t. I, p. 308 sq.; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XXI, sect. IV, n. 70-74, t. V, p. 512 sq.; Bonacina, disp. V, q. VII, p. II, § 2, n. 4. t. I, p. 189; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. VI, n. 627, t. VI, p. 128.

Pour avoir la science compétente, le confesseur doit connaître : *a*) Tout ce qui a trait à l'essence, à l'intégrité et à l'effet du sacrement de pénitence, ainsi qu'à la validité et à la licéité de son administration, soit de la part du confesseur, soit de la part du pénitent. — *b*) Les obligations communes et propres à chaque état; les diverses espèces de péchés; les circonstances qui changent l'espèce; les moyens de distinguer un péché mortel d'une faute vénielle contre chacun des commandements de Dieu et de l'Église, du moins d'après les principes généraux et le sentiment commun des théologiens. — *c*) Les cas réservés et les censures en vigueur; les empêchements de mariage; les conditions de validité des contrats; les causes de restitution et les raisons qui en dispensent; la source et les occasions de péché; les remèdes aux vices; les satisfactions convenables à imposer. Cf. Lacroix, l. VI, part. II, dist. VI, n. 1789 sq., t. II, p. 284.

De même que pèchent gravement les supérieurs ecclésiastiques donnant l'approbation aux confesseurs dépourvus de la science suffisante, de même pécheraient gravement les pénitents qui, de propos délibéré, s'adresseraient à ces confesseurs qu'ils sauraient ne pas avoir cette science, à moins qu'il leur fût impossible d'en trouver de plus instruits. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 9, t. XXII, p. 58; De Lugo, disp. XXI, n. 72, t. V, p. 513; Layman, l. V, c. XIII, t. II, p. 290; Bonacina, *loc. cit.*, t. I, p. 189.

L'expérience ne supplée pas à la science, mais seulement la complète, quand elle existe. Si la science fait défaut, l'expérience devient, très souvent, une nouvelle source d'erreurs qui s'aggravent, en se multipliant avec les années.

Le confesseur a donc l'obligation stricte d'approfondir la théologie morale, et de continuer cette étude pendant toute sa vie. S'il l'interrompt pendant un temps assez notable, bien des connaissances qu'il avait possédées précédemment s'effaceront de sa mémoire, sans qu'il s'en aperçoive. Les questions sont parfois si complexes; les cas sont si variés, et plusieurs se présentent si rarement; il y a tant de lois positives et de décrets de tout genre, anciens et nouveaux, qu'on peut si facilement oublier, quand on n'en fait pas un usage quotidien. « Aussi, dit saint Alphonse, l. VI, n. 628, t. VI, p. 129 sq., ce serait une grave erreur de s'imaginer que la théologie morale est une science facile à apprendre, et qu'elle mérite à peine quelques instants d'attention, comme si elle pouvait être remplacée par le bon sens naturel, et par la simple connaissance de quelques principes généraux. » Cf. S. Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 100; *Praxis confessar.*, c. I, § 3, n. 17, p. 21 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. V, c. II, dub. IV, n. 866-899, t. V, p. 471-485; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, a. 1, § 2, n. 438-442, t. II, p. 318-320.

2. L'obligation d'instruire les pénitents n'est pas moins rigoureuse. Ce n'est pas assez pour le confesseur d'avoir la science compétente, il doit s'en servir pour éclairer, dans la mesure où cela est nécessaire, les âmes qui viennent à lui, et les préparer ainsi à recevoir validement et licitement le sacrement de pénitence. Il devrait, par exemple, leur apprendre, si elles les ignoraient, les vérités dont la connaissance est indispensable au salut. Cf. Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. IV, c. XIII, n. 10, t. II, p. 290; De Lugo, *De sacram. pænitentiæ*, disp. XXII, n. 24, t. V, p. 517; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, n. 607 sq., t. VI, p. 100-102; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 105; Palmieri, *Opus theologic.*, *loc. cit.*, n. 815, t. V, p. 445; Gassner, *Pastoral.*, c. XVI, in-8°, Salzbourg, 1881, p. 740, 770; Berardi, *Praxis confessar.*, n. 226-229; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, 2, § 1, n. 442-447, p. 320-324.

Mais le confesseur doit-il toujours instruire le pénitent d'une obligation qu'il ignore? Il doit l'instruire, si l'ignorance étant vincible, le pénitent ne peut être supposé dans la bonne foi. Voir IGNORANCE. Si l'ignorance, étant invincible, excuse le pénitent, on doit l'instruire encore, si l'on espère qu'il tiendra compte de l'avertissement. Dans le cas contraire, on peut, du moins en général, se dispenser de le faire. D'une part,

en effet, cette monition serait inutile; d'autre part, on n'aboutirait qu'à tirer le pénitent de sa bonne foi et à changer son péché matériel en péché formel. Cf. Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXII, sect. iv, n. 1-5, t. xxii, p. 679-681; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. VI, c. xii, n. 33-35, t. i, p. 312; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1758, t. ii, p. 280; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. ii, dub. v, n. 610-617, t. vi, p. 102-115; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 116. Mais il faut nécessairement faire cette monition : *a*) si le pénitent lui-même interroge, car, puisqu'il doute, il n'est plus dans la bonne foi; *b*) si le silence du confesseur peut être considéré comme un encouragement au mal; *c*) si le doute porte sur les premiers principes de droit naturel ou sur leurs conséquences immédiates : une ignorance de ce genre, en la supposant possible, ne saurait longtemps rester invincible, et, par suite, ne pourrait longtemps excuser; *d*) si le manque d'avertissement laisse le pénitent dans l'occasion prochaine du péché. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 37-40, t. i, p. 313; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XXII, n. 26-29, 30, 37, t. v, p. 518-520; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1758, t. ii, p. 280; Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, 3 in-fol., Venise, 1672, l. II, disp. XXXVIII, n. 8-14; Tamburini, *Methodi expeditæ confessionis*, l. III, c. iv, n. 3, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, t. ii, p. 400; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 615, t. vi, p. 113; Palmieri, *Opus theologic. morale*, *loc. cit.*, n. 816-831, t. v, p. 446-455. Quand on doute de l'utilité de la monition, il vaut mieux, le plus souvent, s'en abstenir, à moins qu'il ne s'agisse du bien commun, qui doit l'emporter sur le bien particulier. Cf. De Lugo, *De sacram. pænitent.*, disp. XXII, n. 30, t. v, p. 518; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. VI, c. xii, n. 39, t. i, p. 313; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 615, t. vi, p. 113.

4° *Le confesseur considéré comme juge.* — En cette qualité, le confesseur a deux obligations : 1. instruire la cause, c'est-à-dire faire les interrogations convenables; 2. porter la sentence, c'est-à-dire donner, différer ou refuser l'absolution.

1. Le confesseur a l'obligation d'interroger le pénitent toutes les fois que l'accusation de celui-ci ne lui semble pas suffisante pour assurer l'intégrité de la confession. Dans ce cas, comme ministre du sacrement, et comme juge, il doit interroger sur l'espèce et le nombre des péchés; sur les circonstances qui changent l'espèce; sur les causes, les habitudes et les occasions prochaines. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XIX, q. ii, a. 3; Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 4, 7, t. xxii, p. 677 sq.; Salmanticenses, *Cursus*, tr. VI, c. xii, punct. ii, n. 14, t. i, p. 310; Layman, l. V, c. xiii, q. v, n. 9, t. ii, p. 292; Lacroix, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1745, t. ii, p. 279; De Lugo, *De sacram. pænit.*, disp. XXII, sect. III, n. 61, t. v, p. 524; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. IV, c. ii, dub. v, n. 617, 629, t. vi, p. 116 sq., 131 sq.; *Praxis confessar.*, c. i, § 4, n. 19, t. viii, p. 25.

Il n'est pas nécessaire cependant d'interroger les pénitents instruits qui savent s'accuser, ou les personnes pieuses qui se confessent souvent, et ne commettent que rarement des péchés mortels. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 3, t. xxii, p. 677; Salmanticenses, c. xii, n. 15, t. i, p. 310; S. Alphonse, c. ii, n. 607, t. vi, p. 100; *Praxis confessar.*, n. 20, 174-186, p. 25, 100 sq. On peut également se dispenser d'interroger ceux qui, quoique ignorants de bien des choses, paraissent assez instruits, vu leur condition, et accusent leurs péchés selon leur degré d'instruction et la capacité de leur intelligence. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 23, t. i, p. 311.

Quant aux autres pénitents, il faut les interroger, mais sans néanmoins les mettre à la torture, comme font certains confesseurs trop scrupuleux ou trop rigides, qui rendent ainsi la confession odieuse aux fidèles, et parfois les en détournent pour longtemps. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 5, t. xxii, p. 678; Salmanticenses, c. xii, n. 21-26, t. i, p. 310 sq.; De Lugo, *De sacram. pænitent.*, disp. XVI, n. 589-594; disp. XXII, n. 20, t. v, p. 409 sq., 517; Layman, l. V, c. xiii, n. 90, t. ii, p. 296; Lacroix, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1762, t. ii, p. 281; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 607, t. vi, p. 100; *Praxis confessar.*, n. 20-21, t. viii, p. 26 sq.

Ces interrogations doivent être faites avec discrétion et prudence. On doit y éviter tout ce qui serait inutile, ou de nature à scandaliser le pénitent, en lui apprenant le mal qu'il ignore. Cette recommandation s'applique surtout aux interrogations concernant le 6e et le 9e commandement de Dieu, principalement pour les enfants ou les jeunes personnes. En ces matières délicates, il est important de ne jamais oublier l'axiome admis par tous les bons auteurs : *In materia luxuriæ, multo melius est in pluribus deficere, ratione integritatis confessionis, quam in uno superabundare.* Dans le doute sur la nécessité ou l'opportunité d'une interrogation, il vaut mieux pencher pour la négative. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVI, q. iii; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. VI, c. xii, n. 22, t. i, p. 310; De Lugo, *De sacram. pænitent.*, disp. XVI, n. 595, t. v, p. 410; Layman, l. V, c. xiii, q. v, n. 7, t. ii, p. 295; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. ii, n. 632, t. vi, p. 134.

C'est un tort de la part des confesseurs de prétendre toujours porter un jugement certain sur chaque péché qu'on leur accuse, et de vouloir se rendre compte exactement s'il est mortel ou véniel. Dans ce but, ils tourmentent, de leurs interrogations minutieuses, les pénitents, auxquels ils demandent de diverses façons jusqu'à quel point ils ont consenti. Ceux-ci le plus souvent ne le savent pas eux-mêmes, et, fatigués, ils répondent sur le même sujet, tantôt oui, tantôt non. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessar.*, c. i, § 4, n. 20, t. viii, p. 26.

Quand on doute de la sincérité du pénitent, la règle commune est qu'il faut lui prêter foi au sacré tribunal, suivant l'axiome universellement reçu : *Credendum est pænitenti, tam pro se, quam contra se dicenti.* Cf. S. Thomas, *Quodlibet*, I, a. 1, 12. La raison est que le pénitent est à la fois l'accusé et le témoin. On doit, à moins de preuve contraire, le supposer sincère, puisqu'il vient volontairement se confesser. Aussi, après les interrogations convenables, il peut, selon le sentiment commun, être absous, malgré le doute qui subsisterait encore à cet égard dans l'esprit du confesseur, vu les connaissances qu'il pourrait avoir par une autre voie, ou même par la confession d'un autre, complice ou non. L'absolution devrait cependant être refusée, si, au lieu du doute, le confesseur avait la certitude que le pénitent cache volontairement un péché mortel. Cf. Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXII, sect. iii, n. 9, t. xxii, p. 679; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 28, t. i, p. 311; De Lugo, disp. XXII, n. 21-22, t. v, p. 517; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 631 sq., t. vi, p. 132-134; *Vindiciæ alphonsianæ*, 2 in-8°, Tournai, 1874, t. ii, p. 209 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. v, c. ii, dub. vi, n. 884-899, t. v, p. 477-485; Lehmkuhl, *Theolog. moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. iii, c. ii, § 1, n. 418-423, 428, t. ii, p. 305-306, 311 sq.

Les détails des interrogations à faire sur chaque précepte du décalogue, et suivant les circonstances d'âge, d'état, de conditions, d'habitudes et d'occasions de péché, sont longuement exposés par saint Alphonse, *Praxis confessar.*, c. ii-iii, n. 21-63, t. viii, p. 27-63.

2. Le confesseur, en sa qualité de juge, doit enfin porter la sentence, c'est-à-dire concéder, différer ou refuser l'absolution.

En principe, c'est une obligation grave de justice pour le confesseur, d'accorder l'absolution à tout pénitent qui, s'étant confessé à lui, a, par ailleurs, les dispositions requises de contrition et de ferme propos. La confession, en effet, est assimilable à un quasi-contrat, en vertu duquel le pénitent, en retour de son accusation volontaire, acquiert un droit à l'absolution sacramentelle. C'est uniquement afin de la recevoir qu'il a ouvert sa conscience, et en a dévoilé les replis les plus cachés. Ce serait lui imposer une charge intolérable que de le forcer ensuite, sans motif, à recommencer auprès d'un autre confesseur cet aveu si pénible. N'aurait-il pas à craindre, en outre, que ce second confesseur le renvoyât à un troisième, et ainsi de suite indéfiniment? D'autre part, dans quel but le sacrement de pénitence a-t-il été institué par Notre-Seigneur, si ce n'est pour procurer le pardon aux coupables? Le prêtre qui écouterait le récit des secrets de conscience, avec l'intention de ne pas accorder l'absolution aux pénitents bien disposés, abuserait certainement de la puissance des clefs spirituelles confiées à ses mains. Il rendrait le sacrement de pénitence odieux aux fidèles, et plusieurs, par sa faute, s'en éloigneraient pour toujours.

Cependant, pour des raisons plausibles, il est permis de différer quelquefois l'absolution aux pénitents bien disposés, pourvu que ce soit pour un temps très court, et que cela arrive rarement. C'est quelquefois le moyen de tirer une âme tiède d'une longue torpeur; de mettre fin à une négligence coupable; de corriger des défauts invétérés; d'assurer les progrès de l'avenir. Différer l'absolution, ce n'est pas la refuser. Le pénitent bien disposé a droit à l'absolution, c'est vrai; mais, à moins d'un grave inconvénient pour lui, il n'a pas le droit strict de la recevoir, *hic et nunc,* sans le moindre retard. Le confesseur n'est pas seulement juge, il est aussi médecin. Si, comme tel, il prévoit qu'un délai sera utile à cette âme, il est bien autorisé à agir en conséquence, pour le plus grand bien du malade. On aurait tort de trouver dans cette pratique, une apparence, ou une suite du jansénisme. Les meilleurs auteurs l'ont approuvée. Cf. S. Antonin, *Summa theologica,* part. II, tit. II, c. VIII, § 3; part. III, tit. XIV, c. XIX, § 19, 4 in-4°, Venise, 1582, t. II, p. 129; t. III, p. 257; Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect. II, n. 4, t. XXII, p. 676; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect. X, n. 166-168, t. V, p. 258; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis,* tr. VI, c. V, n. 67-68, t. I, p. 239; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1764, 1824, t. II, p. 281, 283; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 462-464, t. V, p. 393-399; *Praxis confessar.,* c. V, n. 76, t. VIII, p. 76 sq.; *Vindiciæ alphonsianæ,* t. II, p. 768-778. Voir t. I, col. 240.

Cette coutume n'est donc pas répréhensible. Seulement on doit soigneusement examiner, en pratique, s'il est vraiment utile et opportun de recourir à ce remède délicat, dont l'emploi n'est pas toujours sans inconvénient. On ne pourrait à ce sujet poser des règles générales. C'est d'après les circonstances particulières, si différentes les unes des autres, et parfois si complexes, que le confesseur prudent et expérimenté se déterminera, Cf. Salmanticenses, *De pænitent.,* c. V, n. 68, t. I, p. 239. Assurément il est bien dur, pour un pénitent, de rester, après sa confession, plusieurs jours et même un seul, en état de péché mortel, par le retard apporté au pardon de ses fautes. Cela est à considérer. Cf. De Lugo, *De pænitent.,* disp. XVI, n. 416, t. V, p. 377; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 490, t. V, p. 437. Un délai de ce genre ne doit être imposé au pénitent que s'il l'accepte sans trop de peine. Ce serait une imprudence de le soumettre à une trop rude épreuve. Les inconvénients dépasseraient les avantages, car le découragement pourrait s'emparer de lui, et le pousser à des chutes multipliées ou plus profondes. Il faut veiller aussi à ce que ce délai ne prenne pas l'apparence d'une diffamation. En pratique, les auteurs s'accordent à dire que l'absolution doit être rarement différée, et, alors même, pour très peu de temps. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect. V, c. I, n. 323-346; c. II, dub. V, n. 795, t. V, p. 169-179, 433.

Pour concéder l'absolution à un pénitent, faut-il être certain de ses dispositions? Il n'est pas besoin évidemment d'une certitude physique, absolue, impossible à obtenir dans cette matière. Il suffit d'une certitude morale, prise au sens large, c'est-à-dire d'une probabilité sérieuse que les conditions requises sont réalisées. Cette probabilité n'enlève pas complètement la crainte du manque de dispositions; mais on doit s'en contenter. Si l'on exigeait davantage, *vix ullus,* remarque saint Alphonse, *posset absolvi, dum quæcumque signa pænitentium non præstant nisi probabilitatem dispositionis.* L. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 461, t. V, q. 393.

Le catéchisme romain va même plus loin, quand il dit, *De pænitentia,* n. 66 : *Si audita confessione, sacerdos judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pænitenti* OMNINO DEFUISSE, *absolvi poterit.* Ce texte semblerait indiquer, comme le fait ressortir saint Alphonse, *loc. cit.,* que le confesseur peut absoudre, dès qu'il n'a pas la preuve positive du manque de disposition chez le pénitent. Cette doctrine s'appuie, d'ailleurs, sur un passage du *Corpus juris canonici,* ainsi conçu : *Judicium Dei veritati quæ non fallit neque fallitur, semper innititur; judicium autem Ecclesiæ nonnunquam opinionem sequitur quam et fallere sæpe contingit et falli, propter quod contingit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus.* L. V Decretal., tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis,* c. 28, *A nobis.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XCI, a. 3, ad 3um; IIª IIæ, q. XLVII, a. 9, ad 2um; Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect. II, n. 1-2, t. XXII, p. 675; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. V, n. 66, t. I, p. 239; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1734, t. II, p. 277; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect. V, c. II, dub. V, n. 807-810, t. V, p. 440 sq.; S. Alphonse, *loc. cit.;* Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. II, § 2-3, n. 423-432, t. II, p. 306-314. Voir t. I, col. 241.

L'absolution, enfin, doit être refusée à ceux qui ne montrent pas de repentir de leurs fautes, ou ne promettent pas sérieusement de les éviter à l'avenir; à ceux qui ne consentent pas à faire une restitution à laquelle ils sont tenus, et que nulle raison n'autorise à remettre à plus tard; à ceux qui ne peuvent se résoudre à fuir l'occasion prochaine du péché, etc., en un mot, à tous ceux qui, ayant un devoir grave à remplir, refusent de le faire. C'est le sentiment unanime des auteurs, et d'ailleurs la chose est assez évidente par elle-même, pour qu'il ne soit pas besoin de la prouver longuement.

Pour plus de détails, voir HABITUDINAIRES; OCCASION DE PÉCHÉ; RÉCIDIVISTES; SCRUPULE.

II. OBLIGATION DU CONFESSEUR EN DEHORS DU SAINT TRIBUNAL, APRÈS LA CONFESSION. — Si, en administrant le sacrement de pénitence, le confesseur a commis des erreurs, il est obligé de les réparer, autant qu'il le peut. La loi inviolable du secret sacramentel rend parfois cette réparation impossible, ou du moins très difficile. La gravité de l'obligation du confesseur en ces matières, dépend, à la fois, et de la gravité du dommage causé par lui au pénitent ou à tout autre, et de la gravité de la faute commise en le causant. Ces mêmes considérations montrent jusqu'à quel point l'obligation cesse pour le confesseur, en présence d'un grand inconvénient qui en résulterait pour lui-même. Si l'obligation est grave, il n'en est pas exempté, quoique l'inconvénient pour lui soit grave aussi. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XXII, sect. III, n. 63, t. V, p. 525.

Les erreurs commises au cours de la confession se divisent en trois classes : 1° celles qui affectent l'essence et la validité même du sacrement, par exemple, si le confesseur n'avait pas la juridiction, s'il n'a pas prononcé les paroles de la forme sacramentelle, ou si le pénitent n'apporte pas les dispositions voulues ; 2° celles qui, sans atteindre l'essence de la confession, nuisent à son intégrité, par exemple, si le confesseur, quand c'est nécessaire, n'interroge pas le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés ; 3° celles qui, sans toucher à l'essence ou à l'intégrité de la confession, sont une violation de la justice par rapport au pénitent, ou par rapport à un tiers ; par exemple si le confesseur impose l'obligation de restituer à un pénitent qui n'y est pas tenu, ou réciproquement s'il ne l'impose pas quand elle est nécessaire. Cf. De Lugo, disp. XXII, sect. III, n. 50-58, t. V, p. 523.

1° *Erreurs affectant l'essence et la validité du sacrement.* — Le confesseur doit évidemment, et en justice, les réparer, quel que soit l'inconvénient qui en résulte pour lui, quand il a péché gravement en les commettant, et qu'il a causé un grave dommage au pénitent. Ce grave dommage existe pour le pénitent qui serait moribond, et serait ainsi exposé à perdre son âme pour l'éternité ; ou encore pour celui qui, devant entreprendre un long voyage, par terre ou par mer, serait obligé de rester longtemps sans se confesser. S'il n'y a pas grave dommage pour le pénitent, l'obligation pour le confesseur est moins rigoureuse. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect. VI, n. 1-7, t. XXII, p. 681-684 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. XII, n. 53-55, t. I, p. 316 ; De Lugo, disp. XXII, n. 55-58 ; disp. XXIII, n. 140, t. V, p. 524 sq. ; Tamburini, *Methodus confess. expedit.,* l. III, c. VIII, n. 5, *Opera omnia,* t. II, p. 404 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1773, 1785, t. II, p. 283, 284 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 618-619, t. VI, p. 116-118 ; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect. V, c. II, n. 835-848, t. V, p. 457-462. Il est bon de noter à ce sujet que le défaut d'absolution d'une censure peut être suppléé, même en dehors du saint tribunal, et quand le pénitent est absent. Voir CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 2135. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect. VI, n. 3, t. XXII, p. 682.

2° *Erreurs affectant l'intégrité de la confession.* — Si, *par simple négligence,* le confesseur n'a pas interrogé le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés, il n'est tenu à rien, en dehors de la confession, car l'obligation d'accuser intégralement les péchés regarde plutôt le pénitent que le confesseur. Quoique celui-ci soit tenu d'interroger, au cours de la confession, quand il le juge nécessaire, pour l'instruction de la cause, si la cause est finie par le prononcé de la sentence, l'obligation cesse pour lui.

Mais si c'est *par malice* qu'il ne l'a pas interrogé, ou s'il l'a trompé volontairement en lui faisant croire que cette obligation n'existait pas, le cas change. Après avoir demandé et obtenu du pénitent la permission de lui parler de sa confession, le prêtre est tenu de l'avertir de cette erreur, parce qu'il est cause que le pénitent a violé le précepte rigoureux de confesser intégralement ses péchés. Il n'y serait pas tenu cependant avec un grave dommage pour lui-même, car, si le pénitent, pour un motif de ce genre, est dispensé de l'intégrité de la confession, *a fortiori* le confesseur l'est-il pour le même motif. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXXII, sect. VI, n. 8, t. XXII, p. 685 ; De Lugo, disp. XXII, n. 62, 73-75, t. V, p. 525, 527 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. X, n. 1779, t. II, p. 283 ; Tamburini, *Method. confess.,* l. III, c. VIII, n. 3, *Opera,* t. II, p. 404 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 620, t. VI, p. 119 ; Palmieri, *Opus theologic. morale,* tr. X, sect. V, c. II, n. 848-854, t. V, p. 462-465.

3° *Erreurs violant la justice au préjudice d'un tiers, ou du pénitent lui-même.* — Si par malice, grave négligence, ou erreur coupable, le confesseur a dispensé injustement un pénitent de l'obligation de restituer, il doit l'avertir de l'obligation qui pèse sur lui, et, à cette fin, lui demander la permission de lui parler de sa confession. Si cette permission lui est refusée de sorte qu'il ne puisse avertir le pénitent ; ou, si, celui-ci étant dûment averti, ne peut plus alors faire cette restitution, qu'il aurait pu accomplir au temps de sa précédente confession, le confesseur a le devoir de restituer à sa place, car il a été la cause efficace, volontaire et coupable d'un injuste dommage porté à un tiers.

Cette obligation subsiste également pour le confesseur si le pénitent refuse de restituer à ce moment, tandis qu'il l'aurait fait quand il s'est confessé, si le confesseur ne l'avait pas alors trompé. Quelques auteurs disent bien que le confesseur ayant averti le pénitent, n'est plus tenu à rien, car ce n'est plus sa faute, mais celle du pénitent, si un tiers subit un dommage. D'autres auteurs, beaucoup plus nombreux, et avec plus de raison, soutiennent, au contraire, que le confesseur n'est pas, dans ces circonstances, dispensé de restituer. Celui qui, après avoir donné un mauvais conseil, le retire, n'en est pas moins, en effet, obligé de réparer le dommage qui en résulte, si ce dommage s'est produit avant la rétractation. Or, c'est bien le cas ici. Le mauvais conseil donné par le confesseur a produit le dommage, puisque le pénitent était alors disposé à restituer. C'est la faute du confesseur, s'il ne l'a pas fait alors. Le confesseur a beau l'avertir maintenant : la faute que commet présentement le pénitent en ne pas remplissant son obligation, ne dispense pas le confesseur d'accomplir la sienne. Celui-ci est tenu, à défaut de celui-ci. Cf. De Lugo, disp. XXII, n. 64, t. V, p. 525 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 620, t. VI, p. 119.

Réciproquement, le confesseur devrait de même restituer au pénitent, s'il lui avait imposé, volontairement et par malice, une restitution à laquelle le pénitent n'était pas tenu.

Si l'erreur commise ainsi par le confesseur et faisant tort au prochain ne constitue pas une faute grave, mais vénielle, le confesseur est également obligé de la réparer, comme dans le cas exposé plus haut et avec les mêmes distinctions. Seulement il y est tenu avec moins de rigueur. Le dommage qu'il en éprouverait lui-même pourrait plus facilement l'excuser, car d'une faute vénielle ne saurait naître, en général, une obligation grave.

Les solutions précédentes sont pour les cas où le confesseur s'est *positivement* opposé à la restitution par une erreur volontaire et coupable. S'il n'y a de sa part qu'une négligence légère, une omission involontaire, un oubli d'avertir le pénitent, il n'est pas tenu en justice de réparer le dommage qu'il n'a pas volontairement causé. Il doit donc par charité avertir le pénitent, s'il le peut commodément ; mais s'il ne le peut pas, il en est dispensé. Selon beaucoup d'auteurs, il ne serait pas tenu à restituer, même si, volontairement dans ce cas, il omettait cette dernière monition, car, en somme, la mission du confesseur est directement de procurer le bien spirituel de ses pénitents, et non de rechercher le bien matériel d'autres personnes dont il n'est pas chargé. S'il a à s'occuper de celles-ci, c'est uniquement par charité. Donc, dès qu'il ne leur cause pas volontairement un injuste dommage, en supposant qu'il manque à la charité envers elles, il n'est pas tenu à restituer. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXII, sect. VI, n. 9, t. XXII, p. 685 ; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.,* tr. VI, c. XII, n. 50-52, t. I, p. 315 sq. ; De Lugo, disp. XXII, n. 61, 65, 67, t. V, p. 524, 526 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1781, t. II, p. 283 ; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 621, t. VI, p. 121 ; Palmieri, *Opus theologic. morale,* tr. X, sect. V,

c. II, n. 854-861, t. v, p. 465-467; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, § 2, n. 470-476, t. II, p. 337-341.

Une autre obligation, d'une gravité extrême pour le confesseur, est de garder le secret le plus absolu sur tout ce qui lui a été dit en confession. Voir CONFESSION (*Science acquise en*).

II. MATIÈRE. — *I. MATIÈRE NÉCESSAIRE.* — La matière nécessaire de la confession comprend, de droit divin, tous les péchés mortels commis après le baptême et non encore directement remis, quant au nombre et quant à l'espèce. Joa., XX, 22; concile de Trente, sess. XIV, c. v, can. 7. Voir col. 918, 919. Il nous faut donc parler de l'accusation numérique et de l'accusation spécifique des péchés.

1° *Accusation numérique.* — Le pénitent doit confesser tous les péchés mortels qu'il a conscience d'avoir commis. S'il n'en sait pas le nombre exact, il doit exprimer le nombre approximatif, en ajoutant le mot « environ »; par exemple : J'ai péché contre ce précepte environ dix, quinze, vingt fois, etc. Si, plus tard, il arrivait à connaître exactement ce nombre, il ne serait pas tenu de recommencer l'accusation, à moins qu'une différence notable n'existât entre le nombre approximatif d'abord énoncé, et le nombre vrai découvert dans la suite. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVI, sect. II, § 5, t. v, p. 322 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moral.,* l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 466, t. v, p. 399.

Reste à préciser ce qu'il faut entendre par différence notable, nécessitant une nouvelle accusation. Invoquant les commentaires des anciens juristes, en particulier d'Ulpien, sur divers passages du vieux droit romain, l. L, Digest. ,tit. XVI, *De verborum significatione,* leg. 192, *Hæc adjectio,* la plupart des théologiens s'accordent à dire que le mot *circiter,* « environ, » n'indique qu'une petite partie du tout. Ainsi les expressions : « environ cinq, dix, trente, quarante, » signifient respectivement de 4 à 6, de 8 à 12, de 25 à 35, de 35 à 45, etc. Si l'on disait : « environ cent, » cela signifierait de 90 à 110. La différence entre l'approximation et la réalité croît avec le nombre fondamental, mais non pourtant dans la même proportion. Quand le chiffre dépasse la centaine, il est plus sûr de demander combien de fois le péché a été commis par jour, par semaine, ou par mois, et combien de temps cet état coupable a duré. Cette méthode s'applique surtout aux péchés internes, susceptibles d'être renouvelés plus fréquemment. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVI, n. 79, 94-97, t. v, p. 319, 322.

Si au péché interne s'ajoute l'acte extérieur, il faut l'accuser, car c'est un acte moralement distinct de l'acte interne. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXXII, a. 7; De Lugo, disp. XVI, n. 447-460, t. v, p. 382-385. L'effet du péché n'étant pas une nouvelle faute, on n'est pas tenu de l'accuser, à moins qu'il n'entraîne une censure ou l'obligation de restituer. Cf. De Lugo, *De pænitent.,* disp. XVI, n. 440-447, t. v, p. 382 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 465-470, t. v, p. 399-409; Palmieri, *Opus theologic. morale,* tr. X, sect. v, c. I, a. 1, n. 346-354, 388, t. v, p. 181-184, 199.

2° *Accusation spécifique.* — L'accusation des diverses espèces de péchés est, en général, plus facile que celle de leur nombre. A ce sujet, d'ailleurs, revient la remarque faite plus haut à propos des interrogations qu'il convient de poser au pénitent. Si un confesseur peu instruit est exposé, en cette matière, à commettre des lacunes, un confesseur trop savant est exposé au contraire à demander trop de détails. Il ne faut pas oublier, dit De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVI, n. 578, t. v, p. 407, que les espèces de péchés ne doivent être accusées par le pénitent que d'après son concept personnel et sa propre capacité, *pro captu pænitentis ejusque conscientia : malitia enim ignorata non contrahitur.* Souvent il n'a de leur gravité et de leur malice diverse qu'une connaissance vague et confuse. Il lui suffit de les accuser comme il les connaît.

Si, plus tard, il acquiert une connaissance plus claire de ces distinctions, il n'est pas tenu de recommencer sa confession avec plus de détails, car, d'après l'exposé relativement confus qu'il en avait fait auparavant, le confesseur avait suffisamment compris son état d'âme. Ce serait, en effet, pour le pénitent une charge intolérable, s'il devait recommencer sa première confession toutes les fois que ses connaissances deviendraient plus précises. Certaines personnes en seraient toujours à se confesser, et, après l'avoir fait cent fois, n'en demeureraient pas plus tranquilles. Elles se mettraient l'esprit à la torture pour chercher, dans les ténèbres du passé et dans les plus profonds replis de leur cœur, quelque minutie oubliée, qui nécessiterait, d'après elles, une nouvelle accusation. C'est le tourment des âmes scrupuleuses. Ce souci exagéré de l'intégrité dans l'accusation, loin de leur être profitable, nuit considérablement à leur progrès spirituel. Il absorbe leurs énergies et les empêche de produire des actes de vertus qui seraient de beaucoup plus méritoires, étant plus parfaits. Une nouvelle accusation ne deviendrait nécessaire que si, comme nous l'avons fait remarquer à propos de l'accusation numérique, le pénitent en arrivait à découvrir, dans sa conscience, une telle multitude de péchés spécifiquement distincts, qu'elle dépasserait notablement ceux qu'il avait implicitement déclarés dans son accusation précédente. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVII, sect. I, n. 14 sq., t. v, p. 425.

De ce qui précède, il suit que l'on n'est pas obligé de confesser les circonstances simplement aggravantes qui ne changent pas l'espèce du péché. Il est plus parfait de les accuser, comme les fautes vénielles, pour en recevoir plus facilement le pardon; mais ce n'est pas indispensable pour la validité du sacrement. Tel n'est pas l'avis de Suarez, *De pænitentia,* disp. XXII, sect. III, n. 5-13, t. XXII, p. 472-475; ni de Lacroix, l. VI, part. II, c. I, dub. III, n. 977, t. II, p. 208, et de quelques autres, qui cependant reconnaissent comme probable l'opinion opposée défendue par la plupart des théologiens. Cf. S. Thomas, IV *Sent.,* dist. XVI, q. III, a. 2, 9; *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CLIV, a. 9; S. Bonaventure, *IV Sent.,* dist. XVII, punct. III, a. 2, q. II; S. Antonin, part. III, tit. XIV, n. 19, § 7; tit. XVII, c. XVII, § 5, t. III, p. 254 sq., 313; Suarez, *loc. cit.,* n. 3-5, t. XXII, p. 472; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. VIII, n. 14, 16, 27, t. I, p. 253 sq., 255; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 90-128, t. VII, p. 200-204; De Lugo, disp. XVI, sect. III, n. 115, 120, 134, 213 sq., 308, 359 sq., t. v, p. 326 sq., 329, 343 sq., 359, 367 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 467-471, t. v, p. 401-411; Palmieri, *Opus theologic. morale,* tr. X, sect. v, c. I, n. 354-364, t. v, p. 184-189. Voir t. I, col. 574-575, et plus haut, col. 913-915.

Les péchés graves, involontairement oubliés, quoique remis indirectement par l'absolution, doivent cependant être accusés pour être soumis aux clefs de l'Église. Ce précepte de soumettre tous les péchés mortels à la puissance des clefs étant grave et de droit divin, l'oubli n'en dispense pas d'une façon définitive. Pourtant, il n'est pas besoin de les accuser aussitôt, ni même avant de communier. Il suffit qu'on le fasse à la prochaine confession. Les péchés effacés par l'acte de contrition parfaite sont aussi matière nécessaire du sacrement de pénitence, puisqu'on est tenu de les accuser, la contrition ne les remettant que *cum voto confessionis.* Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXII, sect. I, n. 1, t. XXII, p. 465; Bonacina, *Theologia moralis,* disp. V, q. v, sect. II, p. II, 4ª diffic., t. I, p. 146; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. V, sect. II, § 4, n. 323-327, t. II, p. 238-240.

La même solution ne s'applique pas aux péchés douteux. A leur sujet les théologiens établissent une foule de distinctions. Ils examinent si le doute porte sur l'existence de l'acte, sur sa gravité, sur l'advertance ou sur le plein consentement. Suivant les cas, ils modifient leur sentiment. Mais l'opinion la plus commune et la plus probable, c'est qu'il n'est pas nécessaire d'accuser les péchés douteux. Il est pourtant recommandé de le faire, pour retrouver la tranquillité de la conscience que le doute jette dans l'inquiétude, et pour recevoir les conseils opportuns. Cf. Suarez, disp. XXII, sect. IX, n. 6, 7, t. XXII, p. 504 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. VIII, n. 34, t. I, p. 256; De Lugo, disp. XVI, n. 58 sq., 63, 78, 92, t. V, p. 316 sq., 319, 322; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 609, 611, t. II, p. 165; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 473, 476-478, t. V, p. 413-422; *Vindiciæ alphonsianæ*, t. II, p. 472-479; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. V, c. I, n. 374-388, t. V, p. 193-199; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, § 1, n. 301-327, t. II, p. 226-240.

II. MATIÈRE SUFFISANTE. — Elle comprend tous les péchés qu'il n'est pas nécessaire d'accuser, mais sur lesquels cependant l'absolution peut être donnée avec fruit. Ce sont : 1° les péchés véniels, concile de Trente, sess. XIV, c. V, et can. 7; 2° les péchés mortels ou véniels déjà directement remis par une absolution précédente. Cf. Instit. *Inter cunctas* de Benoît XI, insérée dans le *Corpus juris canonici*, l. V, Extravag. comm., tit. VII, *De privilegiis*, c. 1. Voir col. 915-916.

1° *Péchés véniels.* — On peut les accuser les uns sans les autres, ou les accuser tous d'une façon générale, puisque leur accusation numérique ou spécifique n'est pas imposée. En pratique, il vaut mieux les accuser en détail, comme c'est la coutume des âmes pieuses, afin d'en concevoir plus de repentir, et d'en recevoir plus complètement le pardon. Cf. Suarez, *De pænitentia*, disp. XVIII, sect. I, n. 5, t. XXII, p. 383; Layman, *De pænitentia*, l. V, tr. VI, c. V, n. 15, t. II, p. 274; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. I, n. 614, 620-626, t. II, p. 166-167; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. I, n. 427, t. V, p. 318.

2° *Péchés déjà remis.* — Puisque leur accusation n'est pas nécessaire, il est évident que, comme celle des péchés véniels, on peut la faire seulement en général. C'est la coutume suivie par les âmes pieuses qui, après chacune de leurs confessions, afin de mieux assurer le fruit du sacrement de pénitence, en y apportant une matière certaine, disent en terminant l'accusation de leurs fautes légères et de leurs imperfections : « Je m'accuse, en outre, de tous les péchés de ma vie passée. » D'autres précisent davantage en ajoutant : «... et en particulier de ceux que j'ai commis contre telle ou telle vertu ; contre tel ou tel commandement de Dieu ou de l'Église. » Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3; Suarez, *De pænit.*, disp. XVIII, sect. I, n. 6; disp. XXII, sect. VI, n. 2, t. XXII, p. 384, 495; De Lugo, *De pænit.*, disp. XIII, sect. III, n. 73; disp. XVI, n. 46 sq., 56 sq., t. V, p. 205, 314 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. IV, n. 22, t. I, p. 228; Bonacina, disp. V, q. V, sect. II, punct. II, t. I, p. 146; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Pænitentiæ sacramentum*, a. 1, n. 16-20, t. VII, p. 183; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 589, t. II, p. 162 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. I, n. 425, 427, t. V, p. 315-318; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, c. III, § 2, n. 259-268, t. II, p. 193-199.

Les péchés douteux ne sont pas matière suffisante de la confession sacramentelle, car la matière ne peut être qu'un péché réellement commis. Avec la seule accusation d'un péché douteux le sacrement serait exposé au danger de nullité. En effet, les imperfections qui consistent à omettre de faire le bien qu'on aurait pu accomplir, et qui, ne violant pas les préceptes, sont simplement opposées aux conseils évangéliques, ne constituent pas une matière suffisante, à moins qu'elles ne soient accompagnées de quelque faute vénielle, comme il arrive souvent. Cf. De Lugo, *De pænitentia*, disp. III, sect. I, n. 9-20; disp. XVI, n. 103, t. V, p. 21-23, 324; S. Alphonse, *Praxis confessar.*, c. IV, n. 71; c. X, § 1, n. 188, t. X, p. 71, 164; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. V, c. I, dub. I, n. 1-26, t. V, p. 1-16.

III. INTÉGRITÉ. — Elle est matérielle ou formelle.

1° *Intégrité matérielle.* — Elle consiste dans l'accusation complète, quant au nombre et à l'espèce, de tous les péchés mortels, non encore confessés, et qui, après un sérieux examen de conscience, se présentent à la mémoire. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. V, n. 465, t. V, p. 400.

Le moyen d'assurer cette intégrité requise est un sérieux examen de conscience, sans lequel le défaut d'intégrité serait coupable. On doit apporter à cet examen l'attention ordinaire qu'un homme prudent apporte à une affaire importante, mais rien de plus n'est obligatoire. Un confesseur aurait tort d'exiger de ses pénitents, sous ce rapport, des efforts extraordinaires, sous prétexte qu'en cherchant mieux, dans les replis secrets de leur conscience, ils trouveraient davantage encore. Ce serait tomber dans le scrupule et rendre la confession onéreuse. Cet examen doit être suivant la capacité du pénitent, que le confesseur n'a jamais le droit de mettre à la torture. Cf. De Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI, n. 590-594, t. V, p. 409 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. VI, punct. II, n. 3-8, t. I, p. 241; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. VIII, n. 5, t. II, p. 276; Bonacina, disp. V, q. V, sect. II, punct. I, § 2, t. II, p. 135-138; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, n. 471, t. V, p. 411; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. V, c. I, dub. III, n. 346-350, 365-373, t. V, p. 181 sq., 189-193.

2° *Intégrité formelle.* — Elle consiste dans l'accusation de tous les péchés mortels qui peut être faite, vu les circonstances de temps, de personnes et de lieu dans lesquelles on se trouve. En pratique, en effet, l'intégrité matérielle, telle qu'elle a été exposée plus haut, n'est pas toujours possible. Or, Dieu ne demande pas l'impossible. Il y a donc des circonstances qui en dispensent, en partie du moins. Mais elles laissent subsister l'obligation de suppléer à ce qui a été omis, dès que la cause de dispense n'existe plus. Voir col. 916-918.

Les pénitents sont dispensés de l'intégrité matérielle, et il leur suffit d'accuser un péché particulier, ou de faire de tous une simple accusation générale : 1. Au moment d'un naufrage, ou sur un champ de bataille. Le temps matériel fait alors défaut, tant au confesseur qu'aux pénitents eux-mêmes. — 2. S'il y a danger de mort immédiate, soit pour un blessé, victime d'un accident imprévu, soit pour un malade auprès duquel le prêtre a été appelé trop tard. — 3. Durant les épidémies, le prêtre n'est pas obligé de mettre sa vie en danger pour assurer l'intégrité de la confession. Il est autorisé à se contenter d'une accusation sommaire. Cependant, s'il voulait s'exposer davantage à la contagion, les pénitents ne seraient pas dispensés d'achever l'accusation de leurs fautes. — 4. Si les pénitents sont scrupuleux. Il en est que des confessions multipliées, ou prolongées outre mesure, ne tranquillisent jamais. Non seulement on peut alors les dispenser de l'intégrité matérielle ; mais il convient de leur défendre même d'accuser plus de trois ou quatre péchés. — 5. S'ils parlent une langue étrangère que le confesseur ne comprend pas. Ils ne sont pas obligés alors de se servir d'un interprète laïque, qui probablement ne garderait pas le secret. — 6. S'ils sont sourds au point

de ne pouvoir tout expliquer, sans se faire entendre par d'autres que le confesseur. — 7. Si, étant muets, ils ne savent écrire; ou, si, le sachant, ils ne le peuvent, sans s'exposer au danger de révéler leurs fautes. Ce danger peut toujours être supposé probable, car il arrive très souvent que des écrits s'égarent. — 8. Si, enfin, pour quelque motif, il y a péril pour eux d'être diffamés, auprès de tout autre que le confesseur. Ce dernier cas est cependant plus rare. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXIII, sect. II-IV, t. XXII, p. 509-512; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. VIII, n. 114-155, t. I, p. 268-275; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVII, sect. I-II, t. V, p. 422 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1140-1164, t. II, p. 218-221; Layman, l. V, tr. VI, c. VIII, n. 10-14, t. II, p. 278; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 80-90, t. VII, p. 196-200; Bonacina, disp. V, q. V, sect. II, punct. V, t. I, p. 155 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. IV, dub. III, n. 479-491, t. V, p. 422-440; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, a. 2, n. 327-341, t. II, p. 240-249; Palmieri, *Opus theologic. morale,* tr. X, sect. V, c. I, dub. III, n. 389-450, t. V, p. 200-225.

IV. QUALITÉS. — Nombreuses sont les qualités que doit présenter une confession pour être bien faite. Les principales d'entre elles ont été exprimées par les deux vers suivants :

> Integra sit, simplex, humilis, discreta, fidelis,
> Vocalis, mœrens, pura et parere parata.

Ou encore par ceux-ci :

> Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
> Atque frequens, nuda, et discreta, libens, verecunda,
> Integra, secreta, et lacrymabilis, accelerata,
> Fortis, et accusans, et sit parere parata.

La plupart de ces conditions ne concernent pas la validité de la confession elle-même, sinon celles qui se ramènent à l'intégrité et à la contrition. Elles ne sont donc pas essentielles, mais secondaires. Il a déjà été question de l'intégrité. Il suffira de dire des autres quelques mots seulement :

1° *Simplex.* — Que la confession ne soit pas accompagnée de phrases superflues, n'ayant aucun rapport avec l'accusation des péchés; mais qu'elle soit brève et claire.

2° *Humilis, verecunda et accusans.* — Qu'elle apparaisse, en outre, un acte de véritable humilité, soit dans l'attitude, soit dans les expressions, soit dans le ton de la voix. Le pénitent se tiendra donc à genoux, à moins qu'il ne soit infirme ou malade; il aura la tête découverte; il racontera ses fautes avec componction, et non d'un air dégagé, insouciant, comme si c'était un récit quelconque. Il ne cherchera nullement à s'excuser, mais sera son propre accusateur.

3° *Discreta.* — Il se servira de termes convenables et modestes, n'ayant rien de trivial, surtout dans les accusations touchant le VIe et le IXe précepte. Il se gardera aussi de révéler sans nécessité les défauts du prochain.

4° *Fidelis et fortis.* — Sincère dans son exposé, non seulement le pénitent évitera de mentir positivement dans sa confession, mais il ne cherchera point, par des formules équivoques, à atténuer la gravité de ses fautes. Il ne les exagérera pas non plus, mais les accusera telles qu'il les connaît; les douteuses comme douteuses et les certaines comme certaines. C'est en cela qu'il a besoin de force, pour que le respect humain ne mette aucun obstacle à sa sincérité.

5° *Vocalis.* — La confession doit se faire de vive voix et non par écrit, ou par signe; excepté le cas de nécessité, si quelqu'un ne pouvait parler; ou pour un motif grave; par exemple, à cause de la honte trop grande qu'on éprouverait à accuser certaines choses de vive voix; ou encore, pour plus de facilité, comme le font divers scrupuleux qui craignent toujours d'avoir oublié la plus grande partie de leurs péchés, s'ils ne les ont écrits. La confession par écrit est, d'ailleurs, valide, quoique l'absolution par écrit ne le soit pas. Voir col. 920.

6° *Mœrens et lacrymabilis.* — Avec le repentir nécessaire. Voir CONTRITION.

7° *Pura et libens.* — Spontanée, dans des vues pures, c'est-à-dire pour obtenir le pardon de ses péchés et les grâces attachées à la réception du sacrement; mais non, comme le font des personnes intéressées, pour exciter la commisération du confesseur, solliciter ses aumônes, capter sa bienveillance et attirer son estime.

8° *Parere parata.* — Le pénitent doit être disposé à se conformer aux avis du confesseur, soit pour fuir les occasions du péché, soit pour employer les remèdes indiqués par lui : faire une restitution, accepter la pénitence satisfactoire, etc.

9° *Frequens.* — C'est là simplement un conseil. La confession fréquente est utile à tous : aux pécheurs qu'elle tire du péché; aux justes qu'elle aide puissamment à marcher dans le chemin de la perfection.

10° *Accelerata.* — La confession doit suivre aussitôt que possible le péché commis, afin que l'âme ne reste pas longtemps dans un état toujours dangereux pour elle.

11° *Secreta.* — Cela ne signifie pas que la confession auriculaire est seule valide ou licite; mais que la confession publique n'est nullement obligatoire, dans aucun cas. Cf. S. Thomas, *IV Sent.,* dist. XVII, q. III, a. 4; *Sum. theol.,* IIIæ Suppl., q. IX, a. 4; Suarez, *De pænitentia,* disp. XXI, sect. I-IV, t. XXII, p. 455-465; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, c. VI, punct. I, n. 1-3, t. I, p. 240 sq.; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XV, sect. VIII-IX, n. 184-192, t. V, p. 292 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1165-1201, t. II, p. 221-226; Ferraris, v° *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 54-80, t. VII, p. 195 sq.; Layman, l. V, tr. VI, c. VI, t. II, p. 240 sq.; S. Alphonse. *Theolog. moralis,* l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 492-496, t. V, p. 440-444; Palmieri, *Opus theolog. morale,* tr. X, sect. V, c. I, a. 3, n. 450-460, t. V, p. 225-229; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, c. II, t. II, p. 225.

V. RÉITÉRATION. — Toute confession de péchés mortels, invalide par défaut d'accusation ou de contrition, doit être nécessairement recommencée. Le pénitent doit la renouveler en entier s'il s'adresse à un autre confesseur, car celui-ci, sans un aveu complet, ne pourrait remplir auprès de lui sa mission de médecin et de juge. Si le pénitent revient au même confesseur qui garde un souvenir de la confession précédente, il lui suffit d'accuser, en général, les péchés déjà déclarés, et d'y joindre l'accusation de ceux qui auraient été précédemment cachés. Si le confesseur, vu le temps écoulé, avait totalement oublié la confession précédente, il faudrait probablement la renouveler en entier. On n'est d'ailleurs strictement obligé de réitérer une confession que si l'on est moralement certain de son invalidité. En ces matières également s'applique l'axiome universellement reçu : *In dubio standum est pro valore actus.* Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XXII, sect. VI, t. XXII, p. 495-498; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* l. VI, c. IX, t. I, p. 275-280; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XVI, sect. XV, XVI; disp. XXII, n. 77, t. V, p. 410-422, 527; Tamburini, *Method. confess.,* l. II, c. I, § 2, t. II, p. 376; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænitentiæ sacramentum,* a. 2, n. 139-155, t. VII, p. 205-207; Bonacina, disp. V, q. V, sect. II, punct. III, t. I, p. 149-156; Layman, l. V, tr. VI, c. IX, t. II, p. 279 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1216-1228, t. II, p. 227 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 498-500, t. V, p. 444-453; Palmieri, *Opus theolog. morale,* tr. X, sect. V, c. I, dub. III, a. 4, n. 460-478, t. V, p. 229-239; Lehmkuhl, part. II, l. I,

tr. V, sect. II, c. II, a. 3, § 2, n. 345 sq., t. II, p. 251 sq.

Une suite plus ou moins longue de confessions invalides et sacrilèges rend parfois nécessaire une confession générale, soit de toute la vie, soit d'une période d'années. C'est alors le seul moyen de remettre une âme dans la bonne voie.

Quand on n'est pas certain de l'invalidité des confessions précédentes, une confession générale n'est pas indispensable; il convient cependant, si le doute est fondé, de la recommander, afin de délivrer le pénitent de ses anxiétés de conscience, de lui rendre la paix intérieure, et de lui procurer, de cette façon, plus de forces surnaturelles pour la pratique des vertus.

Quelquefois même, sans qu'il y ait doute sur la validité des confessions précédentes, on peut la conseiller aux âmes pieuses, quand on prévoit qu'elles en retireront du profit spirituel. Une plus claire connaissance de leurs misères est de nature à leur inspirer un plus profond mépris d'elles-mêmes. De là, chez elles, une plus vive haine du péché, des efforts plus énergiques pour éviter les moindres fautes, un recours plus fréquent à Dieu. Leur pureté y gagne, et leurs progrès dans la perfection sont plus accentués.

Quant aux personnes scrupuleuses, quoiqu'elles la demandent avec instance, il faut leur refuser la permission de faire une confession générale. Elle leur serait inutile ou même nuisible. Loin de leur rendre la paix intérieure, elle n'aboutirait qu'à augmenter leurs anxiétés. Il est évident que, dans ce cas, outre la perte de temps, les inconvénients dépassent de beaucoup les avantages.

En somme, une confession générale est utile et peut être conseillée aux grandes époques de la vie, qui précèdent des actes plus solennels et plus importants : par exemple, avant la première communion, avant le sous-diaconat ou le sacerdoce pour les clercs, avant la profession religieuse, avant la réception du sacrement de mariage, avant le choix d'un état de vie; en un mot, toutes les fois qu'on se propose de donner à son existence une orientation nouvelle, ou qu'on est résolu à s'engager définitivement dans le chemin de la perfection.

Lorsqu'une personne a fait, durant le cours de sa vie, une ou deux confessions générales, il faut se montrer très difficile pour lui en permettre d'autres, à moins qu'il ne conste de l'invalidité des précédentes. Il en va tout différemment pour les confessions générales, dites partielles, ne s'étendant guère qu'à une année. Les confessions de ce genre sont en usage dans la plupart des congrégations religieuses, dont les membres, à chaque retraite annuelle, font la revue de toutes les fautes commises depuis la retraite précédente, afin d'en concevoir un plus grand repentir. En se rendant ainsi compte du progrès accompli, ou des infidélités à la grâce, ils sont amenés à prendre les résolutions en rapport avec leurs besoins spirituels. Cf. De Lugo, disp. XVI, sect. II, n. 56 sq., t. V, p. 315; Tamburini, *Method. confess. expedit.*, l. II, c. I-X, t. II, p. 383-394; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 980-1140, t. II, p. 209-219; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, c. II, a. 3, § 2, n. 346-352, t. II, p. 252-257. Voir col. 911-913.

Parmi les nombreux auteurs ayant traité les matières qui font l'objet de cet article, nous citerons ici les principaux seulement : Suarez, *De pænitentia*, disp. XXI-XXIV, XXXII, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXII, p. 455-519, 673-686; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI-XVIII, XXII, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1696, t. V, p. 304-439, 513-528; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, *De sacram. pænitentiæ*, c. VIII-X, XII, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 251-280, 308-316; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. V, *De pænitentiæ sacramento*, q. V, sect. II, *De confessione*, 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, p. 134-156; Layman, *Theologia moralis*, l. V, *De sacramentis*, tr. VI, *De sacram. pænitent.*, c. V-X, XIII, 2 in-fol., Venise, 1719, t. II, p. 271-280, 290-294; Tamburini, l. V, *De pænitent.*, c. II, VI; *Method. expedit. confess.*, l. II, c. I-X; l. III, c. IV-IX, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, t. II, p. 24 sq., 39 sq., 56, 88; Lacroix, *Theologia moralis*, tr. IV, *De sacram. pænitent.*, c. I, dub. I-III; c. II, dub. V, VI, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 161-170, 202-229, 272-287; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Pænitentiæ sacramentum*, a. 1, 2, t. VII, p. 181-2[illegible]; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. I, a. 1-[illegible], c. II, dub. V, VI, t. V, p. [illegible]; t. VI, p. [illegible]; *Praxis confessarii*, c. I-XI, t. VIII, p. 1-82; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, tr. V, diss. II, c. II, diss. III, c. I-IV, 2 in-8°, Lyon, 1888, t. II, p. 2[illegible]; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, part. II, c. II, part. III, c. II, 2 in-8°, Rome, 1893, t. II, p. [illegible]; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. V, *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. II, c. II, dub. [illegible]-VI, 7 in-8°, Prato, 1894, t. V, p. 1[illegible]; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pænitentiæ*, sect. II, c. II, sect. III, c. II-III, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 226-257, 3[illegible]-528.

T. ORTOLAN.

X. CONFESSION (SCIENCE ACQUISE EN). — I. Sceau sacramentel. II. Objet. III. Personnes astreintes. IV. Violation et sanction.

I. SCEAU SACRAMENTEL. — Sous le nom de *sigillum confessionis*, sceau sacramentel, on désigne le secret inviolable, absolu, imposé pour tout ce qui a été entendu en confession.

1° Il a été strictement recommandé par les Pères à partir de saint Augustin, voir col. 890-891, cf. col. 85[illegible], et depuis le XIIIe siècle, les théologiens sont unanimes à déclarer que ce secret est indispensable dans toutes les hypothèses imaginables, d'après le droit naturel, le droit divin et le droit ecclésiastique. Voir col. 920-924.

En effet, de droit naturel, le pénitent n'ouvre sa conscience, qu'avec la certitude complète de la discrétion rigoureuse du confesseur. Sans cette assurance, il ne ferait pas la confidence de ses fautes les plus secrètes. Par ailleurs, révéler ce qui a été dit en confession, serait diffamer le prochain parfois en matière grave; et le droit naturel interdit de lui enlever l'honneur auquel il a droit.

Sans doute, l'essence du sacrement n'exige pas ce rigoureux silence, et la confession sacramentelle peut être publique. Du consentement formel du pénitent, le confesseur pourrait parler du secret confié. Néanmoins, la confession doit rester secrète, parce qu'elle est confidentielle. D'autre part, le secret qu'elle impose ne résulte pas exclusivement d'une obligation consentie entre les intéressés. Il ressort strictement de l'institution divine de la confession. *Eodem jure prohibetur revelatio confessionis, quo jure præcipitur ipsa confessio quæ est de jure divino.* Synode de Soissons, 1524.

Puisque la confession secrète est d'institution divine, tout ce qui porte obstacle à son exercice est prohibé de droit divin. Or, la révélation directe ou indirecte du secret de la confession éloigne les pécheurs de la pratique du sacrement.

L'obligation du secret sacramentel ne comporte aucune des exceptions qui permettent de violer un secret naturel. Sauf autorisation formelle et spontanée du pénitent, le confesseur ne saurait rien dire de ce qu'il a appris au tribunal de la pénitence, s'agirait-il pour lui d'un danger de mort; serait-il question des dangers publics les plus sérieux, de très graves péchés à faire éviter. Qu'on ne dise pas que parfois le bien particulier doit céder devant l'intérêt public que sauvegarderait la révélation d'une confidence sacramentelle. L'inviolabilité du secret sacramentel représente l'intérêt plus général, le bien des consciences et le bien de l'Église.

Le droit ecclésiastique interdit aussi toute violation du secret sacramentel. *Sacerdos ante omnia caveat, ne de his, quæ ei confitentur, peccata alicujus revelet, neque (quod absit) pro aliquo scandalo vitando.* C. *Sacerdos, De pænit.*, dist. VI. Innocent III déclarait

plus catégoriquement encore : *Caveat autem (sacerdos) omnino, in verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem.* C. *Omnis utriusque sexus, De pænit. et remis.* Voir col. 893.

L'Église n'impose pas de sa seule autorité le précepte de respecter inviolablement le sceau sacramentel. Elle ne fait que constater et préciser l'ordre divin. Elle n'a donc pas le droit d'établir des exceptions ou d'apporter des modifications. Voir la lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec, du 1er juin 1880.

Les théologiens discutent s'il peut y avoir légèreté de matière dans la violation de ce secret. Les uns le nient parce que, quelque minime que soit la révélation, l'honneur et la pratique du sacrement seraient compromis. D'autres admettent qu'une révélation d'importance secondaire n'aurait pas ces conséquences et ne serait pas gravement coupable. D'autres enfin distinguent avec De Lugo, *De pænitentia,* disp. LXX. Si la connaissance du fait révélé, si minime soit-il, peut aisément être regardée comme acquise en confession, ou si le confesseur déclare l'avoir obtenue par cette voie, sa faute est toujours grave, parce qu'elle nuit à l'honneur du sacrement. Si ce danger est écarté par suite du défaut d'advertance, en raison de l'éloignement du lieu de la confession, ou pour toute autre cause, la faute peut être légère en raison du peu de gravité de la révélation.

Ces principes s'appliquent à toute révélation directe ou indirecte du secret sacramentel.

La violation est *directe,* quand le confesseur désigne expressément les fautes confessées ou les personnes coupables ; elle est *indirecte,* lorsqu'il dévoile le péché implicitement, par exemple, par un signe, par des renseignements qui découlent de la confidence reçue, par des paroles imprudentes, comme si, en racontant un trait historique, il exposait les pénitents à être reconnus.

Le 18 novembre 1682, la S. C. de l'Inquisition examina le sentiment d'après lequel on pouvait user de la science acquise par la confession, sans rien révéler, sans occasionner aucun désagrément au pénitent ; lorsque le non-usage de cette connaissance entraînerait un mal plus considérable, tel qu'en comparaison l'inconvénient subi par le pénitent pourrait être négligé. Elle condamna cette proposition : *Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine pænitentis, nisi aliud multo majus ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur. Addita deinde explicatione sive limitatione, quod sit intelligenda de usu scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pænitentis, seclusa quacumque revelatione, atque in casu quo multo majus gravamen ejusdem pænitentis ex non usu sequeretur.* Resp. *Dictam propositionem quatenus admittit usum dictæ scientiæ cum gravamine pænitentis, omnino prohibendam esse, etiam cum dicta explicatione vel limitatione..., mandantes etiam universis sacramenti pænitentiæ ministris, ut ab ea in praxim abstineant.* Denzinger, n. 1087.

II. Objet. — 1° L'obligation du secret sacramentel est la conséquence nécessaire de la confession sacramentelle et d'elle seule. Pour que le prêtre y soit tenu, il faut que le pénitent ait l'intention de soumettre ses péchés aux clefs de l'Église. Seule, la violation d'une confession ainsi reçue constituerait un outrage au sacrement. Toute autre confidence extra-sacramentelle ne peut obliger le prêtre au secret sacramentel. Mais la confession, fût-elle nulle, par défaut de contrition surnaturelle ou de ferme propos, aussi bien que la confession valide, mais informe, et partant improductive de la grâce, oblige le confesseur au silence sacramentel. Une confession commencée, non suivie d'absolution, impose la même obligation. Si le pénitent n'a pas l'intention de faire une confession sacramentelle, le confesseur n'est pas tenu par le *sigillum.* La prudence lui fait un devoir de garder le silence sur les confidences reçues ; mais si un grand bien l'exigeait, si l'intérêt public le commandait, le prêtre pourrait révéler ce qui lui a été confié. Toutefois, comme il pourrait y avoir doute sur les intentions du pénitent, le confesseur doit s'assurer que ce dernier n'est pas venu pour recevoir le sacrement ; si le doute persistait, saint Alphonse, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, de Lugo et d'autres théologiens, conclut à l'obligation de garder le secret sacramentel. Autrement la confession deviendrait odieuse ; des fautes réellement confessées en vue de l'absolution risqueraient d'être dévoilées. Cependant, pour constituer l'obligation du *sigillum,* il ne suffirait pas que la personne dise : *Je vous confie ce fait, sous le sceau de la confession.* Le secret sacramentel ne peut être imposé qu'en raison du sacrement seul. Aussi Lugo, disp. XXII, n. 46, réprouve la façon d'agir des pénitents qui, pour astreindre le prêtre au *sigillum,* déclarent vouloir se confesser ; puis, ayant ou demandé conseil ou achevé leur narration, ils renvoient à plus tard la réception de l'absolution. Dans ces circonstances, le prêtre est seulement tenu par le secret naturel. Dominique Soto, *In IV Sent.,* dist. XVIII, q. IV, a. 5, raconte qu'un cardinal, voulant attirer un autre membre du Sacré-Collège dans une conspiration contre le souverain pontife, alla le solliciter sous prétexte de confession. Le complot découvert, le cardinal confident fut puni pour n'avoir pas dénoncé ce complot organisé contre la sûreté du gouvernement pontifical.

Si un prêtre refusait d'entendre la confession d'un pénitent serait-il tenu au secret sacramentel ? Il est facile de concilier les deux réponses contradictoires données à cette question. Si le pénitent avoue un ou deux péchés et si le confesseur les entend, nonobstant le refus manifesté d'écouter sa confession, l'obligation de garder le secret sacramentel existe certainement. Il en serait autrement si, avant les aveux du pénitent, le prêtre a protesté et déclaré qu'il ne veut rien entendre comme confesseur. L'obligation du secret n'existe pas davantage si le pénitent n'a pas l'intention de faire un aveu sacramentel, ou s'il a le dessein de tromper le confesseur, de l'injurier ou de lui tendre un piège. La prudence seule fait au confesseur une loi de garder le silence le plus discret.

2° Tous les péchés, mortels ou véniels, passés ou actuels, tombent sous le sceau sacré, dès qu'ils sont avoués en confession. Toutefois les fautes mortelles sont spécialement l'objet du *sigillum ;* aussi le confesseur ne peut-il en parler ni d'une façon spéciale ni même d'une façon générale. Le confesseur pourrait parler d'une façon générale des fautes vénielles, en disant, par exemple : J'ai entendu en confession les menus péchés de tel. Car dès lors qu'il y a eu confession, il y a eu déclaration, au moins de fautes vénielles. S'il spécifiait le nombre, l'espèce, les circonstances des péchés véniels, il violerait le secret sacramentel. Ledesma a soutenu que le confesseur qui dévoilerait ainsi spécifiquement un péché véniel, ne manque pas à son devoir, pourvu qu'on ne soupçonne pas qu'il parle d'une science acquise au tribunal sacré.

En général, on ne viole pas le secret sacramentel en disant : Titius s'est confessé à moi. Parfois cependant cette déclaration pourrait devenir une violation du secret sacramentel ; par exemple, si le pénitent tient absolument à tenir secret son recours à la confession, parce que ses parents ou son confesseur y verraient l'indice qu'il avait commis une faute grave, ou encouru un cas réservé.

3° Non seulement les fautes actuelles, mais les péchés *futurs* tombent sous le sceau sacramentel. Un pénitent déclare vouloir commettre un vol, un assassinat, etc.,

dès lors que ce criminel projet n'est connu que par la confession, il est couvert par l'inviolable secret. Quelques théologiens prétendaient que seul le projet de l'acte futur tombait sous le *sigillum*, et non le fait criminel à venir. On leur répond qu'*initiative*, l'acte coupable étant matière de l'aveu sacramentel doit être tenu secret en raison de la confession. C'est l'enseignement commun. Si, en pareil cas, en raison de l'indisposition du pénitent, le confesseur ne pouvait l'absoudre, il en résulterait une conséquence intolérable, c'est qu'il serait en droit de dévoiler les coupables, le crime une fois commis. Voir col. 921.

4° Les péchés publics sont eux aussi l'objet du *sigillum*, si le prêtre ne les connaît que par la confession. La révélation du confesseur confirmerait l'existence de ces fautes connues; il lui est donc défendu d'en parler. Cependant si les péchés étaient tellement notoires, que l'indiscrétion du prêtre n'ajouterait rien à la connaissance que le public en a, il n'y aurait pas possibilité de violation du secret sacramentel. Mais même dans ces circonstances, le prêtre doit absolument s'abstenir de dire : J'ai entendu en confession Titius s'accuser de vols, de meurtres, etc., avec une grande componction. Quelques théologiens ont bien prétendu que, loin de déshonorer le pénitent, une telle manière de parler le réhabiliterait. Le sentiment général interdit avec raison ce procédé qui froisse les fidèles plutôt qu'il ne les édifie. Le prêtre ne doit jamais dire qu'il connaît un péché par la confession.

Quelle réponse le confesseur doit-il faire à ceux qui lui demanderaient s'il a donné l'absolution à un pécheur public? Si la question est posée par simple curiosité, le confesseur ne doit pas y répondre. Si elle est provoquée par un intérêt sérieux : *a*) il ne peut pas déclarer qu'il n'a pas absous le pénitent, car il manifesterait ainsi les mauvaises dispositions de ce dernier; *b*) il ne peut pas prudemment dire non plus que l'absolution n'a pas été donnée faute de matière suffisante; on ne le croirait pas; *c*) pour une raison analogue, le prêtre ne peut dire : « Je ne l'ai pas absous pour divergence d'opinions; » l'absolution ne peut être refusée pour différence d'opinions; *d*) quelques théologiens pensent que le confesseur peut, sans donner aucun motif, répondre : « Je n'ai pas absous. » Communément on écarte cette solution. Comme d'autre part le confesseur ne peut pas dire non plus : « J'ai absous, » puisqu'il manquerait à la vérité, il ne lui reste qu'à faire une réponse évasive, disant par exemple : « Caius s'est confessé et a rempli son devoir; je n'ai pas manqué au mien. »

5° Que penser des révélations, faites par un imprudent confesseur, des péchés commis dans une ville, un bourg, une communauté religieuse? La prudence la plus élémentaire oblige les confesseurs à éviter des appréciations de ce genre, qui sont toujours préjudiciables à la religion et à l'édification publique. Mais enfin ces révélations violent-elles le secret sacramentel? Si la ville est considérable, ou la bourgade très populeuse, la congrégation religieuse très nombreuse et dispersée en divers lieux, il est probable que le secret sacramentel n'est pas violé; personne n'est par là diffamé, personne n'est de la sorte éloigné du tribunal sacré. Si la ville est petite, la bourgade restreinte, le couvent unique, la violation du secret est à peu près certaine, des soupçons pourront porter sur des personnes déterminées et les inconvénients de la violation du *sigillum* se produiront aisément.

6° Mais, en outre de ses fautes, le pénitent peut manifester au tribunal sacré ses défauts naturels, moraux, civils, l'illégitimité de sa naissance, des vices de conformation, des scrupules, etc. Ces déclarations sont-elles l'objet du secret sacramentel? Lorsqu'elles sont nécessaires, ou simplement utiles, ne fût-ce qu'au seul jugement du pénitent, pour la manifestation complète de sa conscience, elles font partie du secret obligatoire. Il n'en est pas de même, si elles ne se rattachent que de loin, accidentellement, à la confession. Ainsi, lorsqu'un fils de famille déclare qu'il a pris son père en aversion à raison de son intempérance, qu'il n'a pas corrigé son frère surpris en flagrant délit de vol, etc., les fautes du père et du frère sont comprises dans l'objet du *sigillum*. Mais si le pénitent déclare s'être réjoui d'un meurtre qui a été commis sur une voie publique, le confesseur ne violera pas le secret en parlant de cet assassinat. Si le pénitent est généralement connu comme simple d'esprit, bègue, sourd, grossier, scrupuleux, le confesseur ne saurait être lié par le secret de la confession, lors même que l'intéressé en ferait l'objet d'une déclaration sacramentelle. La charité et la prudence chrétiennes font cependant un devoir au prêtre de ne pas insister sur ces défauts remarqués en confession. Saint Alphonse dit que les impatiences, les vivacités, les invectives même du pénitent à l'égard du confesseur, dans l'acte sacramentel, ne tombent pas sous le *sigillum*, puisqu'il ne les confesse pas, toutefois en en parlant il y a danger de violation indirecte du secret sacramentel. On en pourrait conclure, en effet, que le pénitent proteste contre un refus d'absolution ou contre des réprimandes du confesseur.

Certaines circonstances peuvent également tomber indirectement sous le *sigillum*. Ainsi, le confesseur ne pourrait dire : « Caius était à dix heures du soir sur telle place publique, » si par là on pouvait découvrir qu'il est l'auteur d'un meurtre commis à cette heure, en ce lieu. De même, le prêtre ne devrait pas dévoiler le nom de l'armurier qui a vendu l'instrument du crime, si le pénitent le lui a signalé.

7° Le prêtre peut-il, sans violer la loi du silence sacré, parler des vertus, des révélations, des extases, des inspirations et, en général, des communications surnaturelles de ses pénitents, lorsqu'il ne les connaît que par la confession? Si le pénitent fait connaître ces dons surnaturels, afin de manifester l'état de son âme, recevoir des conseils en vue de progresser dans les voies de Dieu et de remercier le Seigneur de ses bienfaits, le confesseur est tenu, non par le *sigillum*, mais par la loi de discrétion qu'impose toute confidence intime et religieuse. Ces communications concernent beaucoup plus la direction que la confession. Mais si ces faits sont avoués au prêtre, en tant qu'il est nécessaire ou utile de faire connaître les manques de correspondance à la grâce de Dieu, la froideur, l'ingratitude du pénitent, l'inconstance dans les résolutions, dans les initiatives abandonnées, ils sont indirectement l'objet du *sigillum*. Ils font corps avec l'accusation sacramentelle des péchés.

On a objecté que cette conclusion est contraire au sens commun. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, p. 518. En effet, a-t-on dit, après la mort des saints personnages, on publie partout les grâces extraordinaires dont ils ont été favorisés, sans que personne conclue de là qu'il est permis de révéler ce qui tombe sous le sceau sacrementel. Selon Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. VII, ce sont les vertus et les dons ayant déjà notoriété et non ceux qui étaient nécessaires à la connaissance des péchés qui sont ainsi publiés. *Confessarius prohibetur revelare quæ in confessione audivit... Virtutes vero, revelationes et similes gratiæ sub sigillo sacramentale juxta veriorem sententiam non comprehenduntur NISI AD MELIUS DECLARANDUM PECCATUM EXPONANTUR, ideoque passim post pænitentium obitum patefiunt.*

8° Saint Alphonse, n. 644, admet comme probable, qu'un confesseur ne viole pas la loi du *sigillum*, s'il fuit un pénitent excessivement prolixe, parce que chacun voit qu'il se dérobe pour éviter un insupportable flux de paroles.

La pénitence qui est le complément de la confession est comprise aussi sous le *sigillum*. Si elle est grave (et l'on considère comme telle la récitation d'un chapelet, surtout pour les personnes qui n'ont pas l'habitude de la prière), en en parlant on peut indirectement révéler la confession de fautes graves.

9° Les péchés des complices sont également placés sous la sauvegarde du secret sacramentel. Le confesseur ne peut en parler si la révélation a été faite par le pénitent avec préméditation ou imprudemment. Certains pénitents pensent ne pouvoir faire une confession complète, sans découvrir le nom d'un complice. Les théologiens soutiennent à peu près unanimement, contre un très petit nombre de moralistes, que le nom du complice ne peut être révélé par le confesseur.

Même en raison d'un mal moral ou physique considérable, menaçant la société, manifesté au prêtre par la confession du complice, le confesseur ne peut dénoncer le complice. Il peut seulement obliger le pénitent à faire lui-même, ou par un autre, la dénonciation qu'exige l'intérêt public. Un dommage quelconque, un inconvénient ordinaire ne suffisent pas pour exonérer le pénitent de ce devoir. Si, en dernier ressort, le fidèle ne pouvait agir ni par lui-même, ni par un autre que le confesseur, il devrait ou bien autoriser celui-ci à parler, ou bien lui faire sa déclaration en dehors de la confession sacramentelle.

10° Afin d'éviter toute révélation indirecte, le prêtre doit s'abstenir, lorsqu'il a reçu des confidences sacramentelles, d'adresser ensuite des reproches que le pénitent peut attribuer aux aveux de la confession; il ne doit pas se montrer moins accueillant, prendre une attitude plus sévère, faire, en un mot, quoi que ce soit qui puisse froisser le pénitent ou provoquer chez les autres une suspicion fondée.

Il doit également, en dehors du saint tribunal, éviter de parler avec le pénitent des péchés avoués par celui-ci, sans une autorisation formelle de ce dernier, ni faire aucune manifestation extérieure qui lui rappellerait ses fautes. Si le pénitent lui-même commence à en parler, le confesseur peut continuer. Si le confesseur le croit utile, il peut, dans une confession ultérieure, revenir sur le passé.

Afin de garantir la liberté d'action du pénitent, les théologiens ont précisé les conditions dans lesquelles il devait octroyer la permission de l'entretenir, en dehors du sacrement, des fautes accusées en confession. *a*) Cette autorisation doit être formelle, c'est-à-dire expresse et explicite. Celle qui serait tacite, présumée, interprétative, virtuelle, prétendue favorable au pénitent, ratifiée, ne suffirait pas. Le pénitent a droit au secret; il n'est pas permis de violer ce droit, même sous prétexte qu'il en abuse. — *b*) Elle doit être accordée librement; autrement, on méconnaîtrait un droit imprescriptible, on rendrait odieuse la pratique du sacrement de pénitence. Aussi, insister auprès des pénitents pour obtenir cette permission, serait exercer une pression intolérable. Le confesseur peut bien exposer au pénitent la convenance, l'utilité de ce procédé; il ne doit pas l'imposer, ni adresser la correction aux complices. — *c*) Elle ne doit pas être révoquée. Le pénitent a toujours le droit de retirer une première autorisation. — *d*) Il n'est pas nécessaire qu'elle ait été donnée par écrit. Il suffit même que le pénitent commence spontanément à parler de ses fautes pour que le confesseur soit autorisé à répondre.

Quand le prêtre use d'une permisssion de cette sorte, on ne peut guère douter qu'il l'ait obtenue. Il faut s'en rapporter à sa parole. Ainsi lorsqu'il déclare à des héritiers, de la part d'un défunt, qu'ils sont obligés à une restitution, la présomption est pour lui. Il doit s'abstenir de faire connaître le motif pour lequel la restitution est obligatoire, afin d'éviter le scandale. Il doit agir avec la plus grande discrétion et ne dire que le strict nécessaire.

11° Comment devrait agir le confesseur qui a une omission grave à réparer à l'égard du pénitent, lorsque celui-ci refuse l'autorisation de parler de ses péchés, hors du tribunal sacré? Plusieurs théologiens pensent que le confesseur peut ne pas tenir compte du refus du pénitent, d'abord, parce que ce refus n'est pas raisonnable, ensuite, parce que la confession peut être considérée comme inachevée, un point grave restant à régler. Mais la grande majorité est de l'avis contraire. Il est interdit au confesseur d'entretenir le pénitent de ses fautes, en dehors de la confession, sans son consentement exprès. Agir autrement, serait transgresser la loi du secret sacramentel. En outre, on ouvrirait ainsi la porte aux abus les plus graves. Bien des confesseurs s'autoriseraient des obligations à rappeler à leurs pénitents ou de la nécessité de compléter ou de rectifier les solutions données pour parler sans permission des confessions passées. Si des conséquences fâcheuses résultent de ce silence, la responsabilité en retombera sur le pénitent qui refuse l'autorisation, et non sur le prêtre qui garde le silence. Cependant, le confesseur peut se servir de la connaissance acquise en confession pour prier pour son pénitent, agir lui-même avec plus de circonspection, corriger ses mœurs et éviter des dangers qu'il pourrait courir.

12° Un prêtre qui connaîtrait par la confession seulement qu'un pénitent est excommunié notoirement, ne devrait pas l'éviter publiquement. Toutefois, pourrait-il l'éviter, lorsqu'ils se trouvent seuls? La plupart des théologiens répondent négativement. Le confesseur ne peut user de la science acquise au saint tribunal pour faire quoi que ce soit qui puisse préjudicier au pénitent ou ébranler la sécurité des fidèles dans le silence irréfragable du confesseur. De même, un prêtre qui ne connaîtrait l'indignité d'une personne, que par la confession, ne devrait lui refuser la communion ni en public ni en secret. Il ne pourrait se refuser à procéder au mariage d'époux entre lesquels existerait un empêchement dirimant, connu seulement par voie sacramentelle. L'évêque ne saurait refuser les ordres à un sujet qu'il sait être irrégulier, seulement par les aveux de la confession. Il en serait autrement, si ces faits étaient connus à la fois par la voie du sacrement et par notoriété publique. Cette dernière source d'information rendrait au confesseur sa liberté d'action. De même encore, le prêtre qui a refusé l'absolution à un pénitent mal disposé, s'il est accusé lui-même du crime commis par son pénitent, ne peut se défendre en trahissant le secret de la confession, même au péril de sa vie. Toutefois, si le pénitent à qui l'absolution a été refusée menaçait de mort son confesseur, ce dernier pourrait prendre la fuite. Le secret sacramentel n'existe pas dans ce cas; et le secret naturel qui lie le prêtre n'empêche pas celui-ci de prendre les mesures nécessaires à la conservation de sa vie.

13° Le prêtre qui apprend par la confession que le vin de la messe contient du poison, que des assassins l'attendent sur la voie qu'il va suivre, peut-il ne pas célébrer ou prendre un autre chemin? S'il agit avec assez de prudence pour écarter toute suspicion de la violation du *sigillum*, il peut s'abstenir de la célébration du saint sacrifice et prendre une direction différente. Le secret sacramentel n'est nullement compromis par sa façon d'agir. La liberté du prêtre serait plus grande encore, si le pénitent n'avait pas eu l'intention de se confesser, mais n'avait voulu que lier le confesseur par le *sigillum* et l'empêcher d'agir, car alors, le péché n'a pas été confessé mais connu en confession. Cependant, si, en s'abstenant de la célébration de la sainte messe ou en prenant un chemin différent, le prêtre faisait soupçonner raisonnablement qu'il profite

de la science acquise au saint tribunal, ou bien causait un préjudice au pénitent, il ne pourrait agir ainsi, même au péril de sa vie, parce qu'il transgresserait l'obligation du secret sacramentel.

Un prêtre peut-il célébrer dans une église qu'il sait être polluée seulement par la confession ? Non, pense-t-on généralement, pourvu qu'au moyen d'une raison plausible, il puisse s'en abstenir, sans préjudice pour le pénitent et le secret sacramentel.

Un confesseur peut refuser d'entendre la confession d'une personne qui serait pour lui une occasion de scandale. Si le danger vient de sa propre fragilité, il ne viole aucun secret. Si le danger résulte des sollicitations faites par le pénitent dans les précédentes confessions, ces confessions n'avaient pas de caractère sacramentel et dès lors le *sigillum* n'existait pas.

Lorsqu'un confesseur a entendu les péchés d'un pénitent, il ne peut, selon le sentiment commun, refuser de livrer un billet de confession, lors même qu'il n'aurait pas accordé l'absolution. En agissant autrement, il compromettrait indirectement le secret sacramentel en éveillant les soupçons. D'ailleurs, en délivrant ce billet, il notifie simplement que le pénitent s'est présenté au saint tribunal. Quelques théologiens affirment qu'il peut, dans ce cas, refuser ce certificat, au moins si le pénitent voulait en abuser pour se faire passer comme catholique, tandis qu'il est hérétique, comme personne de bonnes mœurs, lorsque sa vie est scandaleuse, etc. Ces sentiments divergents peuvent aisément se concilier. Il n'est pas permis de refuser le billet de confession si ce refus viole, même indirectement, le secret sacramentel. Si ce refus n'expose à aucune violation du secret, on peut, et même parfois on doit le faire, afin d'éviter des scandales, des inconvénients d'ordre majeur.

La question se complique, si le pénitent soumet à la signature du confesseur un de ces textes imprimés où il est question, non seulement de la confession entendue, mais de l'absolution octroyée. Si la démarche est publique, dit saint Alphonse, n. 639, le confesseur peut signer; son acte est purement matériel. Dès lors qu'on accorde cette pièce indistinctement à tous ceux qui la réclament, elle n'a pas de signification spéciale.

14° Les théologiens ne sont pas d'accord pour savoir si le confesseur, connaissant une faute grave d'une future mariée, par la confession du futur, peut user de cette connaissance pour interroger plus strictement la fiancée. La situation du confesseur est critique. D'une part, il ne peut compromettre le secret sacramentel. Insister d'une façon anormale, serait provoquer la suspicion au détriment du *sigillum* et rendre la confession odieuse. D'autre part, il doit s'ingénier à rendre le sacrement utile et valide. En pratique, le confesseur peut et doit poser des interrogations aussi précises que possible, afin de faciliter l'aveu ; au besoin, il peut et il doit donner des encouragements discrets à décharger sa conscience, à la veille d'entrer dans un nouvel état de vie ; mais il ne peut aller plus loin. Il se pourrait que la pénitente ait déclaré ses fautes à un autre prêtre. Si le confesseur a la certitude morale qu'elle ne l'a pas fait, il peut employer l'un des procédés suivants : quelques théologiens lui conseillent de donner une simple bénédiction, afin d'éviter un sacrilège; mais en évitant que la pénitente s'en aperçoive, car, autrement, il risquerait de violer le secret sacramentel. L'opinion générale des théologiens n'est pas favorable à cette façon d'agir. Indépendamment du soupçon que la pénitente peut concevoir en n'entendant pas les paroles ordinaires de l'absolution, on simulerait un sacrement, ce qui est absolument interdit. Après avoir fait tout son possible pour provoquer l'aveu, tout en respectant le secret, le confesseur peut et doit conférer simplement l'absolution. La pénitente reste seule responsable de sa confession sacrilège.

15° Mais quel usage peut-on faire de la science acquise au confessionnal, pour le gouvernement extérieur, soit des diocèses, soit des communautés religieuses ? Un supérieur ecclésiastique qui connaît seulement par la confession l'indignité d'un sujet, peut-il user de cette connaissance pour le priver de son emploi ?

Si le sujet indigne était le pénitent du supérieur, il est hors de conteste que ce dernier pourrait et devrait, au besoin, sous peine de refus d'absolution, essayer de lui faire résigner ses fonctions. Si cette tentative échouait, ou si le pénitent ne s'adressait pas en confession au supérieur, il faut distinguer si la charge est inamovible ou amovible *ad nutum*, comme la fonction de procureur, de sacristain, de sommelier, etc. Dans le premier cas, le supérieur ne peut, en raison des renseignements obtenus en confession, dépouiller de sa charge le sujet prévaricateur. Celui-ci est juridiquement investi de fonctions qui ne peuvent lui être enlevées que pour cause juridique. Or, le supérieur, mis au courant de ses prévarications seulement par la voie sacramentelle, violerait un secret rigoureusement obligatoire en le traduisant devant une juridiction externe. Dans le second cas, quelques anciens auteurs, surtout avant le décret de Clément VIII, *De casibus reservatis*, 16 mai 1594, ont soutenu que le supérieur pouvait révoquer le pénitent indigne, même sans motif plausible. A leur sens, par suite des aveux reçus sacramentalement, le supérieur ne perdait pas son autorité administrative ; il pouvait, après comme avant la confession, déplacer son subordonné. Voir col. 923. Mais on fait ainsi une pétition de principe. Le supérieur pouvait certainement enlever à son inférieur sa charge avant d'avoir entendu sa confession comme après, mais pour des motifs étrangers à la confession. Mais peut-il prendre une mesure semblable, pour des motifs connus par la confession? La grande majorité des théologiens le niait sans hésitation, même avant le décret de Clément VIII. Le sacrement de pénitence ne doit pas devenir odieux; or il ne manquerait pas de le devenir si les supérieurs pouvaient en user pour leur administration extérieure. Si, en dehors de la confession, il est interdit au confesseur de manifester au pénitent, de quelque manière que ce soit, qu'il connaît ses fautes, *a fortiori* lui est-il interdit d'user de cette science spéciale pour lui retirer un emploi. Enfin, le décret de Clément VIII ne permet plus de soutenir ce sentiment : *Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui postea ad superioratus gradum fuerunt promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem utantur... Ita per quoscumque regularium superiores observari mandamus.*

Il résulte encore de là qu'un supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, ne peut refuser son suffrage pour un bénéfice, un office, une prébende, une profession religieuse, lorsqu'il n'a connaissance de l'indignité ou de l'incapacité du candidat que par le tribunal sacré. Il ne pourrait non plus, en raison de la science acquise en confession, enfermer dans sa chambre quelqu'un disposé à sortir pour voler, tuer, commettre le mal, congédier un domestique voleur, lui enlever les clefs, fermer les portes par où il passait, les armoires qu'il fouillait. Clément VIII et Innocent XI défendent formellement d'user de la confession pour l'administration extérieure, lors même qu'on éviterait de violer le *sigillum*. Comme les confesseurs ordinaires, les supérieurs des maisons religieuses peuvent utiliser les révélations de la confession pour agir avec plus de circonspection, plus de vigilance dans l'accomplissement de leurs devoirs, prier avec plus de ferveur pour la communauté, pour consulter les ouvrages utiles à les éclairer, et se montrer bienveillants, prévenants envers certaines âmes ayant besoin d'encouragements, etc.

III. Personnes astreintes. — En principe, sont

liées par la loi du secret sacramentel toutes les personnes qui, d'une façon quelconque, ont eu connaissance des déclarations faites au tribunal de la confession.

1° La première est le prêtre qui a reçu la confidence des fautes. Son silence doit être tel qu'il peut opposer la négation la plus formelle, la négation même avec serment, à toute question qu'on lui poserait aux fins de lui faire révéler l'objet de la confession. Il ignore, en dehors de la confession, tout ce qui lui a été confié au tribunal de la pénitence. Selon la parole de saint Thomas, le confesseur ne connaît les péchés que comme représentant de Dieu, et non comme particulier. On ne peut donc l'interroger sur les confidences reçues. Si on l'osait, il peut commencer par demander qu'on lui fasse grâce de ces questions déplacées. Si l'on insistait, il peut ajouter qu'il a fait son devoir. Interrogé pendant qu'il célèbre la messe par un servant qui lui demande s'il faut préparer une hostie pour la communion d'une personne qui s'est confessée mais n'a pas reçu l'absolution, il peut faire demander à la personne elle-même si elle veut communier.

Si le confesseur ne pouvait accuser ses fautes personnelles ou l'erreur commise dans l'administration des sacrements, sans compromettre le *sigillum*, il pourrait omettre l'aveu de sa faute, plutôt que de s'exposer à rompre le secret sacramentel.

2° Le supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, auquel on a recours pour obtenir le pouvoir d'absoudre des cas réservés, est lié par la loi du secret, lors même que la démarche se fait hors de la confession. Cette démarche est considérée comme une partie de la confession. La demande est adressée au supérieur qui possède le pouvoir des clefs; il est donc soumis aux obligations qu'impose l'usage de ce pouvoir. Cette démarche est faite par le confesseur ou par le pénitent en vue de la confession sacramentelle, et les fidèles qui sont tenus de recourir au supérieur seraient scandalisés si ce dernier abusait de leurs confidences. Quelques théologiens ont prétendu cependant que le pénitent dégage ce supérieur du secret sacramentel en recourant à son pouvoir hors de la confession. Mais cette circonstance n'exempte pas le supérieur de la loi du secret, pas plus que l'entretien du pénitent sur ses péchés, en dehors de la confession, n'exempte le confesseur du secret. La confidence porte sur une matière de la confession et est faite en vue de la confession. Le secret qui s'impose dans ce cas au supérieur est donc sacramentel, et non pas seulement *naturel*, comme l'ont prétendu certains théologiens.

3° La personne qui a servi d'interprète entre le pénitent et le confesseur, est tenue au secret sacramentel. Si, d'après l'opinion admise comme la plus *probable*, nul pénitent n'est tenu de recourir à un interprète, même à l'article de la mort, quand le fait a eu lieu, l'interprète employé est tenu au secret. En effet, le *sigillum* est l'obligation de taire absolument les fautes connues par la confession; or, c'est ainsi que l'interprète en a pris connaissance. Le pénitent s'accuse pour soumettre ses fautes au pouvoir des clefs; par conséquent, l'interprète les reçoit pour les transmettre avec ce même caractère. Il participe donc à l'obligation du secret qui en découle. Enfin, le droit d'un pénitent à recourir aux bons offices d'un interprète serait compromis, si le sceau sacramentel ne fermait pas les lèvres de l'intermédiaire employé. Quelques théologiens, tout en imposant le silence à l'interprète, ne lui en font pas une obligation rigoureusement sacramentelle. Ils reconnaissent toutefois que si l'obligation du secret est directe pour le prêtre seul, elle atteint indirectement l'interprète.

4° Toute personne qui, volontairement ou involontairement, par malice ou par hasard, vient à surprendre un secret de confession, est obligée de le garder inviolablement. Le sacrement imprime à tout ce qui en est l'objet un caractère particulier qui le suit en toute circonstance, avec toutes ses obligations. Aussi, est-il nécessaire d'expliquer aux fidèles que la révélation de fautes ainsi connues constituerait un véritable sacrilège.

Mais, si quelqu'un, par esprit de pénitence et d'humilité, faisait une confession publique de ses fautes, ceux qui l'entendraient ne seraient pas tenus au secret sacramentel. Saint Alphonse de Liguori veut cependant que les témoins d'une confession publique, faite à l'occasion d'un incendie, d'un naufrage, etc., par des personnes exposées à périr, soient tenus au secret sacramentel. Les personnes ainsi placées en danger sont, tout au plus, obligées à exprimer leurs fautes d'une manière générale. Mais si, en fait, elles spécifient cependant des péchés, des crimes, qui pèsent sur leur conscience, les auditeurs doivent les tenir secrètes.

Quiconque aurait connaissance des péchés d'un pénitent, soit par la criminelle révélation d'un ecclésiastique, soit pour avoir rédigé la liste des péchés d'un pénitent qui ne sait pas écrire, est tenu au secret. Celui qui a trouvé une confession écrite par le pénitent lui-même ou par une autre personne est généralement astreint à la même obligation. Cependant de graves théologiens établissent à ce sujet une distinction. Si celui qui trouve cet écrit sait qu'il a servi à la confession, parce que, par exemple, le pénitent connu écrit ordinairement ses confessions ou parce que ce document a été trouvé dans un confessionnal, il est tenu par le *sigillum*. Mais s'il ignore l'usage qui en a été fait, s'il considère cette liste de péchés comme un simple aide-mémoire, destiné à servir plus tard de base à la confession, il n'est tenu qu'au secret naturel.

De même, la personne qui trouverait une lettre écrite à un supérieur afin d'obtenir la permission d'absoudre d'un cas réservé, serait soumise au *sigillum*. Cette lettre, en effet, a toujours une relation directe avec la confession; c'est par elle que la faute réservée est connue.

5° Le laïque, ou même le prêtre interdit, qui s'introduirait dans le tribunal de la pénitence et entendrait les confessions, se trouverait certainement astreint au secret sacramentel. Car, dans l'intention du pénitent, la déclaration de ses péchés a pour objet de les soumettre au pouvoir des clefs; elle exige donc le secret sacramentel.

La même obligation du secret serait imposée au laïque qui entendrait la confession d'un moribond, faussement persuadé que, *in extremis*, le sacrement de pénitence pourrait être, comme le baptême, administré par tout le monde. L'opinion contraire ne repose sur aucun motif sérieux, puisque le pénitent a l'intention de faire un acte sacramentel, d'où résulte l'obligation du secret.

6° Le prêtre ou le laïque consulté par un confesseur, afin de l'aider à résoudre une difficulté et à former son jugement, est-il tenu, lui aussi, au secret sacramentel? Oui, assurément, si le confesseur croit devoir consulter, sans prendre l'avis du pénitent, afin de se faire une opinion exacte des fautes révélées. Le *sigillum* oblige le conseiller, parce que la matière, traitée entre consulteur et conseiller, appartient essentiellement à la confession, n'étant connue que par cette voie. Mais si le confesseur est autorisé par le pénitent à recourir aux lumières d'un confrère, les avis sont partagés. Si tous imposent le secret naturel, tous n'obligent pas au secret sacramentel.

1re opinion. — Les théologiens qui nient l'obligation du *sigillum* pour celui qui est consulté *in materia confessionis* avec l'assentiment du pénitent, se fondent sur les raisons suivantes. Le confesseur, autorisé à consulter, représente le pénitent lui-même. Or, ce dernier en

s'adressant au conseiller hors de la confession, ne saurait le lier par le secret sacramentel. Donc, il ne pourra l'être non plus par la consultation du confesseur. La connaissance qu'acquiert le conseiller est extra-sacramentelle. Par conséquent, le *sigillum*, qui résulte de la confession, n'est pas imposé dans ce cas. Enfin, en autorisant son confesseur à consulter une autre personne, le pénitent délie du secret obligatoire.

On répond au premier argument. Le pénitent, qui consulte lui-même, et en dehors du sacrement, ne peut certainement exiger le *sigillum*, puisque, même *inchoative*, il n'y a pas confession. Mais la situation du confesseur, même autorisé à consulter, est différente, il ne consulte que sur un acte qui lui a été soumis au tribunal sacré. La consultation est donc le prolongement de la confession. D'autre part, de nombreux théologiens n'admettent pas que le conseiller, interrogé directement par le pénitent, ne soit pas soumis au secret sacramentel, parce que, disent-ils, la consultation a lieu, sinon pour la confession, du moins expressément en vue de la confession. Cette considération réfute aussi le second argument. Le troisième est sans valeur. Loin de délier du secret sacramentel, les pénitents qui autorisent leur confesseur à consulter, entendent plutôt obliger les deux confidents à la même obligation et ils regarderaient comme un abus intolérable, que le conseiller se crût autorisé à violer la confidence reçue. En effet, ils n'autorisent que la consultation d'un tiers; et leur permission ne va pas au delà.

2e opinion. — D'autres n'admettent pas non plus l'existence du secret sacramentel, mais pour une autre raison : parce que, disent-ils, la communication du péché n'a pas été faite au conseiller, en vue de la confession, mais en vue d'instruire le confesseur. Le fondement de ce sentiment a été précédemment réfuté.

3e opinion. — Avec saint Thomas, la majorité des théologiens admet que, nonobstant l'autorisation donnée par le pénitent, le conseiller est lié par le *sigillum*. Leurs raisons sont très sérieuses. *a*) C'est à cause de la gravité des fautes soumises au pouvoir des clefs, que le conseiller est interrogé; le sacrement y est donc directement intéressé. — *b*) La consultation a pour effet de faire mieux connaître que par le simple aveu du pénitent les péchés déclarés. Le confesseur n'en est pas moins tenu au secret sacramentel. Le conseiller a la même obligation. — *c*) Si le secret était violé, le pénitent n'en rendrait pas responsable seulement le conseiller indiscret; il étendrait la responsabilité de cette violation au confesseur lui-même, et à la confession, qui aurait provoqué cette violation. S'il a autorisé son confesseur à consulter, c'est dans la pensée que le conseiller gardera un secret inviolable.

7° Le pénitent qui autoriserait deux confesseurs différents auxquels il s'est adressé, à consulter un même conseiller, autoriserait par là même le conseiller à réunir, en attendant la solution, les observations des deux confesseurs et à les leur communiquer : le pénitent est censé dans ces conditions réclamer un avis complet.

8° Pour les mêmes raisons, quelques théologiens affirment que le prêtre, consulté directement par le pénitent, est tenu au secret sacramentel. Quoique interrogé en dehors de la confession, il l'est en vue du sacrement. Saint Alphonse, n. 649, considère l'opinion contraire comme plus probable et plus conforme au principe suivant lequel le *sigillum* n'est imposé qu'en raison de la confession sacramentelle. Le fidèle qui consulte un ecclésiastique peut s'adresser à un autre pour sa confession. Toutefois, si la personne consulte un ecclésiastique, ou bien fait l'ouverture de conscience à un prêtre à qui elle se confessera plus tard, celui-ci est tenu par la loi sacrée du silence. Car, nonobstant l'avis contraire de quelques docteurs, la confession est commencée, au point que le pénitent pourrait dire au confesseur : « Veuillez m'absoudre de tout ce que je vous ai précédemment exposé ».

9° Quelques moralistes ont voulu astreindre le pénitent lui-même au sceau sacramentel, pour ce qui lui aura été dit en confession. Mais l'enseignement général de l'école ne lui impose que le secret naturel. En effet, le secret sacramentel est établi seulement en faveur du pénitent, afin de ne pas rendre onéreux et impossible l'usage du sacrement de pénitence et l'aveu sincère des fautes commises. Aussi, pour motif raisonnable, le pénitent peut-il abandonner son droit, et autoriser son confesseur à parler de ses fautes. A plus forte raison, peut-il en parler de lui-même. Toutefois, s'il y avait inconvénient pour le confesseur à ce que ses paroles, ses conseils ou ses prescriptions soient divulgués, la loi naturelle fait un devoir au pénitent de ne pas les dévoiler. Les pénitents semblent même être tenus à la discrétion d'une manière plus stricte que les autres personnes. Ordinairement les personnes que l'on consulte peuvent refuser de répondre; le confesseur doit remplir cette mission par devoir d'état. Le bien des âmes l'oblige à mettre à leur service ses lumières, son zèle et sa pieuse industrie. Les pénitents qui y recourent sont tenus à avoir pour lui et son ministère des égards spéciaux. Les pénitents commettent donc une très grave imprudence, lorsqu'ils provoquent les récriminations des complices de la faute qu'ils ont confessée, en nommant les confesseurs qui leur auraient refusé l'absolution à cause de leurs mauvaises dispositions. Le confesseur, tenu par le secret sacramentel, ne peut se défendre ni justifier sa conduite.

Si le pénitent dévoile la pénitence qui lui a été imposée, au préjudice du confesseur ou d'un tiers, il viole le secret naturel, mais pas le *sigillum;* il en serait de même s'il se plaignait du manque de complaisance, de la rigueur des prescriptions du confesseur. Il n'y aurait aucune violation du secret naturel, si trouvant la pénitence exorbitante, il s'adressait à un autre confesseur pour faire diminuer cette satisfaction. Mais il violerait gravement ce secret, s'il dévoilait une parole ou un fait imprudent du confesseur, à l'exception toutefois des cas de sollicitation ou autres prévus par le droit ecclésiastique, dans lesquels le bien particulier du pénitent, ou le bien général, exige une dénonciation judiciaire ou évangélique, selon les occurrences.

IV. Gravité morale et sanction. — 1° De tout ce qui précède, se déduit d'une façon générale la très grave culpabilité des confesseurs qui enfreindraient le silence absolu qui doit couvrir les aveux sacramentels. Mais les théologiens ont recherché quelles vertus étaient blessées par une révélation de cette nature. De leur avis commun, cette faute présente une double malice : 1. C'est un sacrilège ou un outrage au sacrement dont Jésus-Christ a rendu la dispensation secrète pour l'avantage spirituel des pécheurs. 2. C'est une injustice, qui rompt le quasi-contrat, conclu entre le pénitent et le confesseur, d'observer un secret inviolable. Saint Alphonse de Liguori, avec quelques auteurs, y ajoute une troisième malice, celle de la détraction, puisqu'on révèle ainsi des fautes non connues du public.

Quelques théologiens ont étendu plus loin encore la malice de ce crime qui blesse à la fois, selon eux, l'obéissance, la religion, la justice, la fidélité, la charité, le droit divin et le droit ecclésiastique. Mais ce sentiment n'est généralement pas adopté dans toute sa rigueur. On reconnaît avec saint Alphonse que presque toujours, indépendamment du sacrilège, la transgression du secret sacramentel viole le droit naturel du pénitent à sa bonne renommée. Mais on s'en tient là. En effet, lorsque plusieurs préceptes, intimés par divers supérieurs, sont fondés sur un motif identique, leur violation ne multiplie pas les péchés commis par une seule transgression.

Secundum diversa præcepta legis, non diversificantur peccata secundum speciem. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXVI, a. 5, ad 3um.

2° Personne ne conteste la gravité du péché commis par la violation du secret de confession au regard du sacrement. Le motif de religion, ou le respect du sacrement, est le motif premier du *sigillum.* Le sacrilège est, par suite, la malice principale de la violation du secret sacramentel. Mais au point de vue de la diffamation, la culpabilité peut, selon les circonstances, être grave ou peu considérable; elle peut même, à cet égard, descendre au *minimum;* par exemple, lorsqu'il s'agit d'un pécheur public, qui a perdu tout droit à la réputation; le défaut de délibération ou l'absence d'intention peuvent atténuer aussi la responsabilité d'une révélation et dispenser de la réparation du droit lésé.

Quelques théologiens déclarent qu'en fait d'indiscrétion sacramentelle, il n'y a point de péché, ou que le péché est mortel. A leur avis, la révélation délibérée découvre le péché, ou ne le dévoile pas. Dans cette dernière hypothèse, le *sigillum* n'étant pas rompu, il n'y a pas matière à péché. S'il y a révélation formelle, même de fautes légères, le précepte est violé, le sacrilège complet. Il ne saurait y avoir, sur ce point, légèreté de matière. Seule, l'absence de délibération peut rendre la faute vénielle.

3° L'importance du secret sacramentel est telle que les théologiens se sont demandé si, à son sujet, on pouvait user d'opinions probables en fait ou en droit. Il y aurait probabilité *de fait,* s'il était seulement probable que la confession, dont on veut parler, ait été sacramentelle, de sorte que le péril d'enfreindre la loi du *sigillum* existerait toujours. Il y aurait probabilité *de droit,* s'il était difficile d'établir l'obligation stricte du *sigillum,* dans un cas particulier, soit à cause de la divergence des auteurs, soit à cause du conflit des raisons citées pour et contre, de manière qu'il serait très difficile de se former sur ce point la conscience.

Quelques-uns ont conclu qu'il convenait d'adopter toujours les conclusions favorables au *sigillum,* et de suivre les opinions qui le garantissent le mieux. D'autres, auxquels se rallie saint Alphonse, affirment qu'on ne peut user de la science acquise au saint tribunal, si on n'a pas la certitude morale d'éviter toute révélation de la confession et tout désagrément pour le pénitent. D'abord, c'est seulement ainsi qu'on sauvegarde le respect dû au sacrement, quoique la simple prudence et la discrétion puissent y suffire. Ensuite, en adoptant toujours le parti le plus sûr, on évite certainement de rendre l'usage de la confession odieuse, suspecte, et le pénitent conserve plus de sécurité. Il a droit à ne subir aucun préjudice, à l'occasion de la confession; par conséquent, user d'opinions probables, lorsque son droit est certain, c'est manquer aux règles de la justice. Diana, théologien renommé pour ses opinions larges, dit à ce sujet : *Miraberis fortasse, amice lector, me in sequenti tractatu strictiores semper opiniones amplecti, qui tamen in aliis ad exonerandas conscientias, benignioribus libenter adhæsi. Sed ita merito faciendum esse duxi. Laxæ enim opiniones circa præsentem materiam odiosum ac onerosum efficiunt sacramentum pænitentiæ, quod facile ac leve a nobis reddendum esse omnis recta ratio expostulat. Igitur in his materiis quando duæ adsunt opiniones, semper illa debet selegi, quæ favet sacramento ad cujus sacrosanctum tribunal alliciendi potius quam retrahendi sunt pænitentes. Adde quod, licet speculative loquendo, multæ ex infra scriptis opinionibus contra sacrum sigillum sint probabiles, tamen, prout concedunt ipsi doctores contrarii, ut in praxim sine peccato deducantur, cum tantis circumspectionibus agendum est, ut difficile sine aliquo scandalo fieri existiment. Recte igitur, in hac materia, semper a confessariis in favorem sacri sigilli tenendum puto. De sigillo sacramentali,* part. V, tr. XI, prooemium.

4° Théologiens et canonistes sont d'accord pour reconnaître que la transgression du secret sacramentel n'entraîne *ipso facto,* ni censure, ni irrégularité, ni peine d'aucune sorte. La constitution *Apostolicæ sedis* ne contient aucune censure contre les fautes de ce genre.

L'ancien droit commun spécifiait les peines qui devaient être infligées au confesseur violateur du secret de confession. *Si hoc fecerit, deponetur et omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus peregrinando pergat.* C. *Sacerdos, De pænitentia,* dist. VI. Plus tard, à cette peine de l'expatriation et du pèlerinage perpétuel qui attirait la déconsidération sur l'ordre sacerdotal, on substitua la peine de la réclusion. *Qui peccatum in pænitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum ad agendam perpetuam pænitentiam etiam in arctum monasterium detrudendum.* C. *Omnis utriusque sexus, De pænitentia et remissione,* § *Caveat.* Enfin ce châtiment à subir dans un monastère d'étroite observance a été remplacé à son tour par la prison perpétuelle.

Ces sanctions qu'appliquaient les tribunaux ecclésiastiques visaient les prêtres séculiers, soit qu'ils eussent dévoilé les péchés à des tiers, ou au pénitent lui-même sans sa permission. Les religieux qui vivaient dans les monastères, étaient soumis à d'autres sévérités. La violation du *sigillum* entraînait pour eux des jeûnes, des mortifications et d'autres peines analogues au choix du supérieur. En général, on leur imposait l'abstinence rigoureuse, au pain et à l'eau, trois fois la semaine; ils prenaient cette nourriture à genoux au milieu du réfectoire; à la fin du repas, ils se prosternaient sur le seuil de la porte et les frères leur passaient sur le corps.

Quant aux interprètes ou aux autres personnes qui dévoilaient les secrets surpris en confession, les sanctions dues à leur faute étaient laissées à la discrétion du juge, qui appréciait la gravité du délit.

5° Le juge compétent, dans ces questions du ressort ecclésiastique, est l'évêque lui-même. On cite bien la sentence de Jacques Ier, roi d'Aragon, qui fit arracher la langue à un prélat coupable de révélation; et celle du parlement de Toulouse, qui condamna au supplice de la fourche, puis au feu, un ecclésiastique convaincu de violation du sceau sacramentel. Mais ces magistrats laïques n'agissaient ainsi qu'en vertu de délégations spéciales, ou après que le juge ecclésiastique avait livré le coupable au bras séculier.

Toutefois, la cause de la révélation sacrilège est réservée au Saint-Office, lorsqu'en terme juridique elle est qualifiée *suspecte d'hérésie.* Elle a cette qualification, lorsque l'indiscrétion se produit, non par suite d'une impulsion passagère, mauvaise, mais par suite d'une erreur doctrinale du coupable; par exemple, si le prêtre nie que la pénitence soit un sacrement, que l'obligation du sceau lui soit annexée; s'il croit que l'observation du secret sacramentel est un précepte qu'on peut dédaigner; s'il s'est rendu coupable de ce crime plusieurs fois, etc. Cette procédure a été confirmée encore, dans la cause de Véroli, 24 mai 1854, par la réponse de la S. C. des Évêques et Réguliers, adressée à l'évêque de cette ville.

Dujardin, *De officio sacerdotis, qua judicis et medici in sacramento pænitentiæ,* sect. VIII; Bonacina, *Opera omnia,* 1597, *De sacramento pænitentiæ,* disp. V, q. VI, sect. V; Ballerini, *Opus theologicum morale,* édit. Palmieri, t. V, *De sacramento pænitentiæ,* tr. X, sect. V, c. III; *Analecta juris pontificii,* 5e série, col. 7; Layman, *De sancto pænitentiæ sacramento, De sigillo,* c. XIV; Suarez, *De sacramento pænitentiæ,* disp. XXXIII, sect. I, XXXIV; Urbain, *Le secret de la confession sous l'ancien régime,* dans la *Revue du clergé français,* 1905, t. XLI, p. 449-479.

B. DOLHAGARAY.

CONFIRMATION. On étudiera successivement ce sacrement de l'Église : 1° dans l'Écriture sainte, 2° d'après les Pères grecs et latins, 3° du VIIe au XIIe siècle, 4° chez les scolastiques, 5° dans l'Église arménienne, 6° chez les coptes, 7° chez les Syriens, 8° chez les anglicans, 9° chez les protestants; 10° d'après le concile de Trente, 11° on traitera enfin les questions morales et pratiques qui s'y rapportent.

I. CONFIRMATION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Trouve-t-on dans le Nouveau Testament, du moins sous une forme équivalente ou en germe, le sacrement de confirmation? C'est surtout dans le livre des Actes qu'on a cru le découvrir. La première question à poser est donc celle-ci : Dans les communautés, telles que les décrit saint Luc, accomplit-on un rite qui soit la confirmation ou qui l'annonce? Il sera nécessaire de relever ensuite les mentions qu'accorderaient, les allusions que feraient à cette cérémonie les ouvrages contemporains du livre des Actes ou postérieurs à cet écrit. Ce problème résolu, ce point de départ posé, il restera à rechercher l'origine du rite découvert : était-il en usage dans les communautés plus anciennes? Remonte-t-il à Jésus?

I. À L'ÉPOQUE OÙ ÉCRIT SAINT LUC ET DANS LA SUITE. — Actes et troisième Évangile rendent un seul et même témoignage, le principal, qu'il importe d'étudier isolément.

1° *L'imposition des mains qui, d'après Luc, donne le Saint-Esprit, peut-elle être rapprochée du sacrement de confirmation?* — Pour résoudre cette question, il ne suffit pas de considérer les c. VIII et XIX des Actes où ce rite est décrit. Puisque, comme on l'a dit souvent, le troisième Évangile et l'ouvrage qui le continue sont une histoire ininterrompue de l'action de l'Esprit-Saint dans la vie du Christ et l'œuvre des apôtres, il faut expliquer Luc par Luc, comparer la communication faite aux néophytes de Samarie, Act., VIII, 4-24, et aux disciples d'Éphèse, Act., XIX, 1-20, avec les dons qui pourraient lui ressembler et les promesses qui pourraient la présager. Citons d'abord les textes, pour en dégager ensuite le contenu.

L'Esprit-Saint est donné à Élisabeth, à Zacharie, à Jean leur fils et à Siméon, pour que, sous son impulsion, ils s'acquittent de leur mission prophétique et rendent témoignage au Messie. Ainsi, Élisabeth est « remplie du Saint-Esprit », quand elle s'écrie d'une voix forte que l'enfant de Marie, « son Seigneur, » est « béni ». Luc., I, 41-43. Zacharie est lui aussi « rempli du Saint-Esprit », quand il « prophétise » et chante le « Sauveur » du peuple de Dieu. Luc., I, 67. L'Esprit-Saint est encore sur Siméon, lui révèle qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, le « pousse au temple » le jour où Jésus y est présenté et où le vieillard le proclame « lumière des nations, gloire d'Israël ». Luc., II, 25-32. Le principal prophète du Nouveau Testament, Jean, est annoncé comme celui qui, « rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, » ramènera à Dieu beaucoup des enfants d'Israël. Luc., I, 15, 16. De fait, « dès le sein de sa mère, » celui qui devait être le précurseur, rend témoignage par son tressaillement, I, 41, 44; devenu grand, il annonce l'approche du Seigneur, le salut de Dieu, III, 3-6, 16, 17, et mérite d'être appelé un prophète, le plus grand de tous, VII, 26-28.

Dans la vie de Jésus, nous saisissons la promesse, le don, l'action de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire ce que nous retrouverons dans l'œuvre des apôtres et l'existence des premiers chrétiens. Gabriel annonce à Marie que cet Esprit « viendra sur elle »; « vertu du Très-Haut, il la couvrira de son ombre, » et ainsi il assurera à l'être saint né d'elle la qualité de Fils de Dieu. Luc., I, 35. Promis à la mère, l'Esprit est accordé à l'enfant. Jésus vient d'être baptisé. Il prie et alors le ciel s'ouvre, l'Esprit-Saint descend sur lui sous forme corporelle, comme une colombe, et une voix se fait entendre du ciel : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi, je me suis complu. » Luc., III, 21, 22. Ainsi l'ablution dans le Jourdain est suivie d'une onction qui sacre Messie Jésus de Nazareth ; il est oint du Saint-Esprit et de force. Act., X, 38. Cf. IV, 26, 27. Jésus lui-même l'a reconnu : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a oint. » Luc., IV, 16-18. Et ce don marque une date, le commencement d'une vie nouvelle, l'inauguration officielle du ministère messianique. Dès ce moment, Jésus est au pouvoir de l'Esprit et, sous cette impulsion, accomplit sa tâche. S'il s'enfonce dans le désert pour y affirmer, en face de la tentation, sa qualité de Messie spirituel, c'est « rempli de l'Esprit, conduit par l'Esprit ». Luc., IV, 1. Si, lorsqu'il en revient, sa renommée se répand en Galilée, s'il va de lieu en lieu faire le bien, guérir ceux qui sont sous l'empire du diable, c'est qu'il a été sacré par l'Esprit-Saint et qu'il marche dans la puissance de cet Esprit. Act., X, 38; Luc., IV, 14. S'il se présente comme le prédicateur de la bonne nouvelle, le héraut de l'année de grâce, le secours des captifs, des aveugles, des opprimés et de ceux qui ont le cœur brisé, c'est que l'Esprit du Seigneur est sur lui, l'a oint et envoyé. Luc., IV, 18, 19. Si, tressaillant de joie, il rend témoignage au Père et au Fils, c'est sous l'action de cet Esprit. Luc., X, 21.

Mêmes étapes dans la vie des apôtres : l'Esprit leur est annoncé, il leur est donné, il les meut dans l'accomplissement de leur tâche de témoins. C'est la fonction que Jésus leur confie, mais en ajoutant : « J'enverrai sur vous ce que mon Père a promis, vous serez revêtus de la puissance d'en haut. » Luc., XXIV, 48, 49. Et ainsi, il donne aux douze l'ordre d'annoncer l'Évangile par l'Esprit-Saint, Act., I, 2 (selon la leçon qui paraît la meilleure); il leur dit : « Jean a baptisé d'eau ; vous serez baptisés du Saint-Esprit dans peu de jours, vous recevrez sa puissance, il viendra sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » Act., I, 5, 8. Déjà, Jésus avait indiqué à ses disciples un des effets de ce don : « Quand on vous traduira devant les synagogues, les magistrats et les autorités, le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire. » Luc., XII, 12. La parole fut tenue. Le jour de la Pentecôte, les apôtres étaient dans la chambre haute (sans doute avec tous les disciples de la première heure, les cent vingt). Un bruit vint du ciel pareil à celui d'un vent impétueux, des langues apparurent semblables à des langues de feu et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit. Act., II, 1-4; cf. I, 14, 15. C'était Jésus qui, élevé par la droite de Dieu et ayant reçu le Saint-Esprit, l'avait répandu. Act., II, 33. Les effets de ce don se firent aussitôt sentir. Tous ceux qui l'avaient obtenu se mirent à parler en d'autres langues, Act., II, 4; ils émerveillèrent ceux qui les entendirent, Act., II, 5-13; en eux s'accomplissait l'oracle de Joel, ils étaient devenus des prophètes, Act., II, 16 sq., et devaient rendre témoignage avec force plus d'une fois. Act., IV, 33, etc. Pierre le fait, rempli du Saint-Esprit, Act., IV, 8, avec cette assurance qu'avait prédite Jésus, assurance extraordinaire chez des hommes du peuple et sans lettres. Act., IV, 13. L'Esprit parle à Pierre. Act., X, 19; XI, 12. Il est le conseiller des douze si bien qu'ils en ont pleine conscience et qu'ils osent dire : « Nous sommes témoins [de la gloire de Jésus], ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu à ceux qui lui obéissent. » Act., V, 32.

Et tous les disciples sont traités comme les douze et comme le Maître. Cette fois encore, on constate promesse, don, action de l'Esprit-Saint. Jean avait dit à ses auditeurs : « Celui (qui vient) vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. » Luc., III, 16. Jésus avait assuré que le

Père donnerait le Saint-Esprit à ceux qui le lui demanderaient. Luc., XI, 13. La prophétie de Joël allait s'accomplir; or, elle annonçait que Dieu répandrait de son Esprit sur toute chair, sur les fils et les filles, les jeunes gens et les vieillards, sur ses serviteurs et ses servantes. Act., II, 17, 18. Pierre nous le dit et il applique à tous la parole : « Jean a baptisé d'eau, vous serez baptisés du Saint-Esprit. » Act., XI, 16. Il invite les Juifs à se faire baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés et à recevoir le don du Saint-Esprit. Act., II, 38. Et nous constatons que la promesse est tenue : l'Esprit est donné, comme il l'a été aux apôtres et pour le même motif : afin que les fidèles rendent témoignage. Ou bien il est communiqué par une action miraculeuse et extraordinaire de Dieu; ou bien il l'est par l'imposition des mains.

La communauté prie quand vient d'éclater la première persécution; le lieu où les disciples sont réunis tremble, ils sont tous remplis du Saint-Esprit et annoncent la parole de Dieu avec assurance. Act., IV, 31. Les sept diacres sont des hommes remplis du Saint-Esprit, Act., X, 3, 5; on ne nous dit pas quand ils l'ont reçu, mais on nous signale les effets de cette présence. Étienne, l'un d'eux, fait des prodiges et des miracles, parle par l'Esprit, et ainsi rend témoignage à Jésus, confond triomphalement les Juifs, Act., VI, 8-10, voit dans le ciel la gloire de Dieu. Act., VII, 55.

Le diacre Philippe opère des miracles, prêche le Christ, Act., VIII, 5-7, 13, est guidé, enlevé par l'Esprit pour l'œuvre d'évangélisation. Act., VIII, 29, 39, 40. A Samarie, il groupe autour de lui des foules, tout entières attentives à ce qu'il disait après avoir vu ses miracles. Hommes et femmes se font baptiser. Le magicien Simon, lui-même, suit le mouvement. A la nouvelle de ces faits, les apôtres demeurés à Jérusalem envoient Pierre et Jean. Ceux-ci arrivent, prient pour les Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit-Saint. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux, ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Pierre et Jean leur imposent les mains et les Samaritains reçoivent l'Esprit-Saint. Simon constate que ce don est accordé par l'imposition des mains; il offre, mais en vain, de l'argent aux apôtres pour obtenir le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par le même procédé. Act., VIII, 4-25.

C'est ensuite le tour de Paul. Mais son cas n'est pas ordinaire. Il a été converti et aveuglé miraculeusement : un disciple de Damas, Ananie, lui est député par le Seigneur; il lui impose les mains, en déclarant qu'il est envoyé pour lui rendre la vue et le remplir du Saint-Esprit. Paul voit, se lève, est baptisé, lavé de ses péchés. Act., IX, 10, 17, 18; XXII, 13-16. Aussitôt il prêche Jésus fils de Dieu, Act., IX, 20, et l'action de l'Esprit sera sensible dans toute sa vie; il reste rempli, il est retenu, guidé, averti par l'Esprit. Act., XIII, 9; XVI, 6, 7.

C'est encore un cas extraordinaire que celui de Corneille et de sa maison. Il était pieux et craignait Dieu, lui et les siens, Act., X, 1-48; Pierre les entretient de Jésus; pendant qu'il parle, le Saint-Esprit descend sur eux « comme », au jour de la Pentecôte, « il était venu » sur les douze et les premiers disciples; « les païens reçoivent le même don. » Ils parlent en langues et glorifient Dieu. Pierre ordonne alors qu'ils soient baptisés au nom du Seigneur. Act., X, 44, 48; XI, 15-17. Plus tard, il se plaît à rappeler ce fait, peut-être même le généralise-t-il : « Aux païens qui, par ma bouche, ont entendu l'Évangile, Dieu a rendu témoignage en leur donnant l'Esprit-Saint comme à nous, et il n'a fait aucune différence entre nous et eux, ayant purifié leur cœur par la foi. » Act., XV, 7-9.

Le récit des Actes signale ensuite deux personnages remplis de l'Esprit, mais sans dire quand ni comment ils l'ont reçu. C'est d'abord Barnabé. Même avant d'être, par l'imposition des mains, investi de sa charge de missionnaire, Act., XIII, 2, il est déjà présenté comme un homme bon, rempli de l'Esprit-Saint et de foi : aussi se réjouit-il de la conversion des Grecs d'Antioche, les exhorte-t-il à la persévérance et enseigne-t-il avec succès l'Évangile. Act., XI, 24, 26. Un autre chrétien, le prophète Agabus, annonce par l'Esprit une famine prochaine, Act., XI, 28, et ose dire : « Voici ce que déclare l'Esprit-Saint. » Act., XXI, 11.

Les néophytes convertis par Paul ne sont pas moins bien traités. Quand l'apôtre et Barnabé sortent d'Antioche de Pisidie, ils laissent les disciples de cette ville remplis de joie et de l'Esprit-Saint. Act., XIII, 52. Et Paul confère ce don de la même manière que Pierre et Jean, par l'imposition des mains. Arrivé à Éphèse, il y rencontre quelques disciples. Il les interroge : « Avez-« vous reçu l'Esprit-Saint, une fois que vous avez cru ? » Ils répondent : « Nous n'avons même pas entendu dire « qu'il y ait un Saint-Esprit. — De quel baptême avez-« vous donc été baptisés? leur demande Paul. — Du « baptême de Jean. » Alors l'apôtre les instruit : « Jean a « baptisé du baptême de pénitence, disant au peuple de « croire en Jésus. » Sur ces paroles ils sont baptisés au nom du Seigneur Jésus. Et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, ils parlent en langues et prophétisent. » Act., XIX, 1-6.

De ces textes, il reste à dégager les conclusions. Il faut d'abord se demander si, à Samarie et à Éphèse, les apôtres interviennent pour communiquer le Saint-Esprit; puis, dans l'affirmative, rechercher quel est ce don : après avoir constaté qu'il ressemble à la grâce du même nom communiquée aux autres chrétiens, aux apôtres, à Jésus et à ses précurseurs, nous déterminerons en quoi elle consiste : est-elle distincte des effets du baptême, et dans ce cas, se confond-elle avec les charismes? Si elle diffère des dons miraculeux, qu'est-ce qui la caractérise? Connaissant le fruit spécial de l'Esprit-Saint, nous noterons comment, par qui et à qui il est donné. Cette enquête terminée, il sera facile de comparer confirmation et imposition des mains.

1. *Pierre et Jean à Samarie, Paul à Éphèse interviennent pour donner le Saint-Esprit.* — Les textes sont formels. Lorsque les Samaritains ont entendu Philippe, vu ses miracles, lorsque les démons ont été chassés et que la ville est en joie, quand hommes et femmes ont accueilli la parole du Seigneur, ont cru, se sont fait baptiser au nom du Christ Jésus, « l'Esprit-Saint n'est encore descendu sur aucun d'eux. » Act., VIII, 5, 6, 8, 12, 14, 16. Mais après que Pierre et Jean ont prié pour que les néophytes le reçoivent, après qu'ils ont imposé les mains, l'Esprit-Saint est communiqué. Simon constate que ce don a été fait par l'acte des apôtres. Il demande le pouvoir d'accorder l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Et Pierre ne lui dit pas que cette communication n'a pas eu lieu, il n'affirme pas qu'elle est indépendante de l'acte extérieur, il répond seulement que le pouvoir sollicité ne s'achète pas. Act., VIII, 15, 17, 20.

L'histoire des douze Éphésiens n'est pas moins suggestive. Ils ont reçu le baptême de Jean; bien plus, ils sont « disciples », « croyants, » membres de la communauté en quelque façon et pourtant, ils n'ont pas obtenu l'Esprit-Saint. Ils reçoivent de Paul un complément d'instruction, ils sont baptisés par son ordre au nom du Seigneur Jésus et l'Esprit-Saint ne descend pas encore. Mais il vient quand l'apôtre leur impose les mains. Act., XIX, 2-6.

Donc, à n'en pas douter, d'après l'auteur des Actes, Pierre et Jean, puis Paul ont donné l'Esprit-Saint : chaque phrase des deux récits l'atteste. Et pourtant, dès le XVI[e] siècle, beaucoup de luthériens ou de réformés l'ont nié et ont voulu assigner un autre but à la démarche des apôtres. Certains ont dit que Pierre,

Jean et Paul voulaient seulement offrir, vouer à Dieu les baptisés. Mais Philippe n'aurait-il pas pu le faire, tout aussi bien? On conçoit que la collation d'un don surnaturel soit le privilège de quelques individus ; en est-il ainsi d'une simple présentation? Si jamais cette oblation a existé, était-elle un acte plus grave, plus important que l'ablution donnée par Philippe ou par les auxiliaires de Paul, c'est-à-dire que la rémission des péchés, l'introduction dans la communauté et le royaume? Bien plus, la consécration des néophytes n'est-elle pas le baptême lui-même, ce rite qui s'opère *au nom* du Seigneur Jésus, qui incorpore au peuple de Dieu, qui oblige à vivre et à mourir pour le Maître? Enfin il y a un argument plus décisif encore : le silence des Actes et de tout le Nouveau Testament sur cette oblation, l'affirmation répétée qu'il s'agit ici du don de l'Esprit-Saint.

Impossible aussi de découvrir dans l'imposition des mains le type primitif de la cérémonie par laquelle beaucoup de protestants ont remplacé le rite catholique de la confirmation. Voir CONFIRMATION CHEZ LES PROTESTANTS. On chercherait en vain l'examen des baptisés, leur profession de foi, leur rénovation du baptême. Lorsque des catéchumènes sont interrogés, ou des infidèles invités à faire connaître leur acquiescement à la prédication, c'est toujours, d'après le livre des Actes, antérieurement à l'initiation. Il est question de la foi des Samaritains avant qu'il soit parlé de leur baptême. Et si Paul interroge les Éphésiens à son arrivée, ce n'est pas sur leurs croyances ; il leur demande s'ils ont reçu l'Esprit-Saint. Act., XIX, 2. C'est seulement après leur réponse inattendue que l'apôtre complète leur instruction. De plus, à Samarie comme à Éphèse, entre le baptême et l'imposition des mains, nous ne saisissons aucune profession de foi, aucune rénovation des engagements antérieurs. Sans doute, Simon n'obtient pas ce qu'il sollicite, mais ce n'est pas à la suite d'une enquête de Pierre, c'est en raison de la grossière demande que le magicien adresse spontanément, c'est parce que son cœur n'est pas droit. Act., VIII, 20, 21.

Si ces vieilles hypothèses sont à peu près oubliées, d'autres qui s'en rapprochent beaucoup sont encore proposées. Pierre et Jean viendraient à Samarie constater l'orthodoxie des nouveaux convertis, s'en assurer de leurs propres yeux et oreilles. Pourquoi donc l'auteur des Actes ignore-t-il cette intention? Il ne connaît qu'un seul motif de l'imposition des mains : les apôtres veulent donner le Saint-Esprit. Et il ne permet pas de croire que Pierre et Jean se défient de Philippe. L'apôtre des Samaritains vient en droite ligne de Jérusalem, c'est un des sept, c'est-à-dire un homme de bon renom, plein du Saint-Esprit et de sagesse, Act., VI, 3, l'élu de la communauté et des douze, le collègue du savant Étienne, 5, 6. C'est un évangéliste très zélé, Act., VIII, 4 sq., poussé, soutenu, averti par l'Esprit, 6, 7, 29, 39, capable d'interpréter les prophéties, 35. Ce qu'il prêche, c'est « le Christ », 5, 35, « la parole de Dieu, » 14, « ce qui concerne le royaume et le nom de Jésus, » 12. Et si les apôtres se défient de lui, s'ils veulent savoir quelle est la foi des Samaritains, c'est avant le baptême qu'ils doivent l'examiner. Eût-on démontré que Pierre et Jean sont venus seulement pour enquêter sur l'orthodoxie, resterait le second récit. Cette fois, c'est Paul lui-même qui a instruit, et pourtant, il impose les mains après le baptême, comme l'ont fait les apôtres à Samarie.

Si ce n'est pas pour contrôler, ne serait-ce pas pour sanctionner l'œuvre de Philippe que Pierre et Jean seraient venus? Ils auraient voulu prendre contact avec les nouveaux fidèles, rattacher ces ennemis héréditaires du nom juif à la communauté palestinienne, approuver ou voir si Dieu approuverait la transmission de la bonne nouvelle à des demi-païens, disciples d'un helléniste. Pierre ne fut-il pas appelé à constater par la descente de l'Esprit sur Corneille que les gentils pouvaient avoir part à l'Évangile et au royaume? De même, pour sanctionner la conversion des Samaritains, il fallait la venue du don messianique et la présence des apôtres. L'hypothèse peut paraître séduisante, et pourtant, si l'on compare le cas de Corneille et celui des Samaritains, quelle différence! L'auteur des Actes nous apprend à trois reprises que, par la communication du Saint-Esprit à un pieux païen, Dieu a attesté sa volonté d'appeler au salut les gentils, Act., X, 44-48; XI, 15-17; XV, 8, 9; au contraire, le même écrivain ne paraît pas se douter, il ne dit pas, ne laisse pas entendre que le don fait aux Samaritains est la ratification divine et nécessaire de leur conversion. Sur le centurion l'Esprit-Saint descend d'une manière soudaine, inattendue, les faits parlent ; c'est bien le langage de Dieu attestant ses intentions. Act., X, 44-48, XI, 15-17. A Samarie, l'imposition des mains a lieu, l'Esprit-Saint est reçu. Act., VIII, 17. En d'autres termes, le don divin est communiqué d'une manière simple et commune : un rite d'usage constant produit son effet normal. Et pourtant, là aussi, Dieu parle par des miracles; mais c'est à l'arrivée de Philippe, avant la venue des apôtres que se place la sanction de l'Esprit : c'est le missionnaire, ce n'est pas Pierre qui accomplit les prodiges. Act., VIII, 5-8, 13. Et c'est conforme à ce que révèle l'histoire de Corneille. Le centurion n'est baptisé qu'après l'intervention de Dieu, après deux visions, Act., X, 1-18; XI, 4-10; un avertissement, Act., X, 19; XI, 12; la communication du Saint-Esprit et de la glossolalie. Act., X, 44-48; XI, 15-17. C'est donc aussi avant d'admettre les Samaritains à l'initiation qu'il faut savoir si la providence les appelle au salut. Encouragé par les miracles, Philippe ne paraît pas avoir hésité à le croire. Et si la sanction de l'Esprit ne manque pas, celle des douze ou de leurs délégués fait-elle défaut? L'évangéliste n'est-il pas leur homme, leur représentant? Ne communique-t-il pas aux frères de Jérusalem la nouvelle de la conversion des Samaritains; ne rattache-t-il pas par cette démarche, par sa foi et sa présence la communauté naissante à l'Église primitive? Que les douze, que Pierre et Jean aient désiré prendre un contact plus intime et plus direct avec le vieil ennemi d'Israël, soit, rien de mieux, encore que le texte ne le dise pas. Mais ce qu'il affirme, ce qui est sûr pour l'auteur des Actes, c'est que, si les apôtres ont lié conversation avec les nouveaux disciples, c'est en venant leur donner le Saint-Esprit. Ainsi, aujourd'hui encore, le chef d'un diocèse en pays de mission profite de la même tournée pour visiter de nouveaux chrétiens et pour les confirmer. Ainsi, Paul à Éphèse, au cours d'une même rencontre, fait connaissance avec des néophytes, les instruit et leur donne l'Esprit. Ici, aucun doute n'est possible. L'apôtre n'a pas besoin d'imposer les mains pour que des hommes déjà disciples et croyants, des auditeurs de sa parole, baptisés par son ordre et sous ses yeux, soient mis en contact avec les communautés chrétiennes. Et, d'autre part, si l'Esprit-Saint descend et se manifeste par la glossolalie, Act., XIX, 6, ce n'est pas parce qu'une sanction divine est nécessaire pour autoriser l'initiation chrétienne de sujets qui ont reçu le baptême de Jean, c'est-à-dire qui sont probablement juifs de naissance. Dans l'interprétation des deux récits, il faut reconnaître que les mots disent ce que partout et toujours ils veulent dire et que donner le Saint-Esprit signifie le communiquer.

2. *La grâce accordée aux Samaritains et aux Éphésiens n'est pas une faveur singulière qui leur est exclusivement réservée. C'est le don messianique promis et communiqué à tous ceux qui sont admis dans la communauté et le royaume, don déjà reçu par Jésus lui-même et par ceux qui l'annonçaient.* — Dans les deux épisodes, il s'agit d'une même grâce ac-

cordée ici et là à de nouveaux baptisés, et décrite en termes équivalents ou identiques. C'est le don, Act., VIII, 18; la venue, XIX, 6; la descente, VIII, 16; la réception de l'Esprit-Saint, VIII, 15, 17, 19; XIX, 2. Tous les interprètes s'accordent à rapprocher les deux faits. Il faut aussi identifier la grâce accordée aux Samaritains et aux Éphésiens avec celle que reçut Corneille, car lui aussi il obtint le don, Act., X, 45; XI, 17; XV, 8, l'effusion, Act., X, 45, la réception, Act., X, 47, la descente de l'Esprit-Saint. Act., XI, 15. Et les récits concordent littéralement : « L'Esprit-Saint vint sur les Éphésiens et ils parlaient en langues. » Act., XIX, 6. « Il était répandu sur les païens et on les entendait parler en langues. » Act., X, 45. Or, le don accordé à Corneille, Pierre prend plaisir à le répéter, c'est celui-là même qui a été fait aux douze le jour de la Pentecôte. « Le don de l'Esprit-Saint était *aussi* répandu sur les païens, » Act., X, 45; « ils ont reçu le Saint-Esprit *aussi bien* que nous, » Act., X, 47; « le Saint-Esprit descendit sur eux *comme* sur nous au commencement. » Act., XI, 15. « Dieu leur a donné l'Esprit-Saint *comme* à nous et il n'a fait *aucune différence* entre nous et eux. » Act., XV, 8, 9.

Si les Samaritains sont traités comme les Éphésiens, les Éphésiens comme Corneille et Corneille comme Pierre, c'est qu'une promesse universelle a été faite. Le Père donnera l'Esprit à ceux qui le lui demandent, Luc., XI, 13, donc à *tous,* si tous demandent. Jésus promet l'assistance de cet Esprit devant les synagogues, magistrats, autorités, aux « disciples » qui l'écoutent, Luc., XII, 12, c'est-à-dire *à tous* ceux d'entre eux qui seront traduits en justice. C'est aux douze seuls, il est vrai, qu'il dit: « Vous serez mes témoins en Judée, Samarie et sur toute la terre, aussi recevrez-vous la puissance de l'Esprit, » Luc., XXIV, 48, 49; Act., I, 2, 5, 8; mais en fait, ce ne sont pas les apôtres seuls que les Actes nous montrent à Samarie, dans le monde grec et à Rome; ce sont donc, il est permis de le penser, dans la personne des douze, *tous* les futurs témoins de Jésus qui sont désignés, Étienne et Philippe, Paul et Barnabé, aussi bien que Pierre et Jacques. D'ailleurs, les douze ont compris; la promesse qui leur a été faite par le Seigneur, ils l'adressent à d'autres. « Les derniers jours, » les temps messianiques sont arrivés, dit Pierre, et ce qui les caractérise, c'est l'accomplissement de l'oracle de Joël, Act., II, 28-32, l'Esprit de Jahvé ne fait plus défaut, il n'est plus réservé à des privilégiés, mais répandu sur tous les membres du nouveau peuple de Dieu, hommes et femmes, jeunes et vieux, tous sont prophètes et voyants, Act., II, 17, 18; aussi est-ce dans le sens le plus large que cet apôtre interprète la parole de Jean et de Jésus, Luc., III, 16; Act., I, 5; c'est à tous, selon lui, qu'il a été dit : « Vous serez baptisés dans le Saint-Esprit. » Act., XI, 16.

On sait que la promesse est tenue. Exégètes catholiques, protestants et indépendants le reconnaissent : la communauté primitive est composée de « spirituels », d'hommes *inspirés.* La première chrétienté tout entière, les cent-vingt vraisemblablement, Act., I, 13-15; II, 1-4; les fidèles venus du judaïsme, Act., II, 38, ou de Samarie, Act., VIII, 17, ou de la gentilité, Act., X, 44; XV, 8; les convertis de Paul, Act., XIII, 52; XIX, 6; XXI, 4, aussi bien que ceux de Pierre ou de Philippe; tous ceux *qui obéissent,* Act., V, 32, nous apparaissent dotés du Saint-Esprit. Ce don ne produit pas chez tous et toujours les mêmes effets, mais partout il est désigné, décrit en termes semblables et identiques.

Ce sont encore les mêmes mots qui servent à nommer la force qui éclaire et meut le Messie. Elle est « l'Esprit-Saint », et il agit dans le Christ comme il agit dans les disciples. Il « descend sur lui », Luc., III, 21; il le « remplit et le conduit », Luc., IV, 1; il assure son renom, Luc., IV, 14, il fait de lui un prophète, Luc., IV, 16-18; il l'envoie accomplir des miracles, *ibid.,* glorifier le Père. Luc., X, 21. Autant de mots qu'emploie l'auteur des Actes pour caractériser l'œuvre de l'Esprit dans les disciples. Une affirmation de Pierre complète cette démonstration. « Élevé par la droite de Dieu, ayant reçu du Père le Saint-Esprit, Jésus l'a répandu comme vous le voyez et l'entendez. » Act., II, 33. Un seul et même don est accordé au Christ, transmis par lui. Cette identité est encore postulée par la position que prend le Seigneur vis-à-vis des disciples. Qu'il ait voulu donner l'exemple et qu'il ait invité ses auditeurs à marcher derrière lui, à imiter ses vertus, à reproduire ses actes; que les premiers fidèles aient eu l'intention de mener en lui une vie nouvelle, de modeler leur existence sur la sienne, c'est un fait qui se dégage de tout le Nouveau Testament et qu'admettent catholiques, protestants croyants, et la plupart des exégètes indépendants. Si donc, c'est à l'exemple de Jésus que le chrétien renaît, est baptisé, déclaré fils de Dieu, qu'il croit, obéit et adresse sa prière au Père, qu'il observe la loi, vit, meurt, est enseveli, ressuscite, entre dans la gloire, il est naturel qu'il reçoive aussi l'Esprit du Seigneur.

Et il semble que ce don est contagieux, qu'on ne peut approcher de la zone messianique, l'entrevoir, sans être envahi par l'Esprit-Saint. Les « derniers jours » commencent à la Pentecôte, le royaume est inauguré par Jésus. Mais auparavant, Marie, Zacharie, Élisabeth, Jean, Siméon reçoivent le même don. Chacun d'eux a un rôle distinct, mais parce que les fonctions diverses de l'un et de l'autre sont des variantes d'une seule et même tâche, celle de témoin du Messie, de chacun d'eux il est dit comme il le sera de Jésus, des douze, de Paul, des Samaritains et des Éphésiens : l'Esprit-Saint fut en eux, les remplit, ils le reçurent. Luc., I, 15, 35, 41, 67 ; II, 25-27.

Et il fit de ceux qui le reçurent des prophètes. *Ibid.,* et III, 3 sq. ; VII, 26-28 ; Act., II, 17 ; XIX, 6. Ainsi les témoins des temps nouveaux sont reliés aux hommes inspirés de l'Ancien Testament. Jean marchera dans la puissance et l'esprit d'Élie, Luc., I, 17; il est le plus grand des prophètes, VII, 26-28. L'Esprit de Jahvé et l'Esprit-Saint sont assimilés : c'est un seul et même principe de prophétie et de vision. Act., II, 17, 18. Jadis il parlait par Isaïe, Act., XXVIII, 25 ; maintenant encore il annonce l'avenir par Agabus. Act., XI, 28. Nous sommes donc en droit d'expliquer le don fait aux Samaritains et aux Éphésiens par celui qui est accordé aux premiers chrétiens, aux apôtres, à Jésus, à ses précurseurs et aux prophètes.

3. *Le don de l'Esprit-Saint est une grâce distincte de celle qu'accorde l'ablution baptismale. Toutefois les deux faveurs s'appellent logiquement et d'ordinaire elles se suivent chronologiquement. L'initiation n'est complète, on n'est parfait chrétien, qu'après avoir reçu le don de l'Esprit par l'imposition des mains ou par une intervention directe de Dieu.* — Puisque ces propositions sont contestées, il faut les démontrer. Expriment-elles bien la pensée du troisième Évangile et des Actes ? Est-ce que, dans ces deux livres, le baptême de Jésus n'apparaît pas, par opposition à celui de Jean, simple exercice pénitentiel, comme une ablution à double effet : rémission des péchés et communication de l'Esprit ? Est-ce que ce dernier don n'est même pas celui qui caractérise le rite chrétien, puisque déjà Jean confère un baptême de repentance ? Et si cette hypothèse est admise, ne comprend-on pas mieux pourquoi Pierre, Jean et Paul imposent les mains ? C'est que l'ablution antérieure n'a pas eu pleine efficacité. Elle n'a été qu'une première partie. Les apôtres essaient, avec succès d'ailleurs, de remédier à son insuffisance. Des deux hypothèses que nous venons de mettre en présence, laquelle est la vraie ? Pour le savoir, consultons les textes où baptême et don du Saint-Esprit sont rapprochés.

Jésus descend dans le Jourdain et reçoit l'Esprit. Luc., III, 21, 22. Et ce baptême est le type, l'origine de l'initiation chrétienne. Or, d'une part, les deux actes sont intimement liés : ils se complètent, puisque la désignation du Messie par Jean est suivie de la ratification du ciel ; ils forment un seul épisode, si bien qu'on appelle du même nom *baptême de Jésus* et l'ablution et le don de l'Esprit et la proclamation divine. Pourtant cet acte unique se compose de deux scènes distinctes. C'est après que Jésus a reçu complètement le baptême, quand il est sorti du Jourdain, quand il a prié, que l'Esprit vient : il n'est pas donné par Jean ni par l'ablution. Déjà marquée dans le troisième Évangile, la succession des faits n'est pas moins expressément soulignée dans les Actes : « A *la suite du baptême* que Jean prêchait, Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth. » Act., x, 37, 38. Trois fonctions d'un même ministère sont annoncées : le Christ reçoit l'ablution de repentance, parce qu'il apporte le pardon des péchés ; il est revêtu de l'Esprit-Saint, parce qu'il vient le donner ; il est proclamé l'enfant du Père céleste, parce qu'il doit rappeler aux hommes leur divine filiation. Chacun des trois actes a sa raison d'être.

Jean annonce en partie cette œuvre du Messie : « Il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu, » Luc., III, 16, parole qui a mis à la torture les exégètes de tous les temps. Veut-elle dire, comme on l'a soutenu, que le baptême de Jésus confère le Saint-Esprit ? Observons, avant de répondre, que même, si tel est le sens de cette promesse, il n'est pas nécessaire de conclure que l'imposition des mains n'est pas capable d'accorder ce don. Car Luc laisse entendre que la même personne peut à plusieurs reprises recevoir l'Esprit-Saint. Les Actes racontent que la communauté naissante, au lendemain de la Pentecôte, invoque Dieu : la maison où elle est réunie tremble et « tous furent remplis du Saint-Esprit ». Act., IV, 31. Et Jésus qui sans doute possède ce don avant le baptême et dès que la vertu du Très-Haut a couvert d'ombre Marie, Luc., I, 35, le reçoit pourtant au premier jour de son ministère, III, 22, et au début de sa vie glorieuse. Act., II, 33. Peut-être même, est-il dit que Jean déjà rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, Luc., I, 15, croissait et se fortifiait par ou dans le [même Saint-]Esprit. Luc., I, 80. Donc annoncer que le baptême du Seigneur accordera ce don, ce n'est pas nécessairement affirmer que l'imposition des mains ne le conférera pas. Mais doit-on admettre que Jean, Luc., III, 16, puis Jésus, Act., I, 5, et Pierre, XI, 16, parlent d'une ablution « dans le Saint-Esprit » pour affirmer que ce don est indissolublement lié au baptême ? Non, semble-t-il. Car Luc ne dit nulle part que le Christ a baptisé et donné ainsi l'Esprit-Saint. Il fait annoncer par Jésus la communication de la Pentecôte, comme un « baptême dans l'Esprit » ; et pourtant ce jour-là, les apôtres ne sont pas soumis à une ablution. Act., I, 5. De même, Pierre emploie cette locution pour désigner le don merveilleux accordé à Corneille, avant son baptême. Act., XI, 16. D'ailleurs, il est facile de comprendre pourquoi celui qui devient chrétien et obtient la rémission de ses péchés est baptisé : tout bain lave et déjà des lustrations sacrées étaient employées dans les initiations. Mais qu'elle est étrange cette expression, *baptiser dans le Saint-Esprit,* si elle signifie que le baptisé est inondé de l'Esprit! La métaphore se laisse-t-elle comprendre au seul exposé des termes ou d'après le langage de l'Ancien Testament? Au contraire, cette expression ne s'explique-t-elle pas plus naturellement si elle veut dire que l'Esprit est donné d'ordinaire, et qu'il doit l'être régulièrement après le baptême chrétien, tandis que le bain administré par Jean ne pouvait pas prétendre à pareille efficacité? Et on aboutit toujours à la même conclusion : ablution et don de l'Esprit sont distincts, mais normalement réunis.

La suite du récit la confirme. A la Pentecôte, les apôtres reçoivent l'Esprit-Saint. Ils ne sont pourtant pas baptisés. Il n'est pas dit non plus que ce jour-là ils sont initiés, font profession de foi, se repentent, obtiennent la rémission des péchés. Les conditions spéciales, les effets caractéristiques du baptême ne sont pas mentionnés : longtemps avant la Pentecôte, les apôtres croient, suivent le Maître et sont *chrétiens*. Mais Jésus qui pouvait remettre leurs fautes de son vivant, Luc., V, 20, 24 ; VII, 48 ; XXIII, 43, n'avait pas qualité pour envoyer l'Esprit-Saint, avant d'avoir été élevé par la droite de Dieu. Act., II, 33. L'effet du baptême, le pardon, est clairement distingué de la communication de la Pentecôte.

Les deux grâces sont encore bien détachées l'une de l'autre par Pierre, bien réunies aussi, lorsque pour la première fois il énumère les conditions du salut : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Act., II, 38. C'est annoncer deux grâces distinctes, mais qui se complètent. Il est vrai qu'à la suite de cette exhortation, ceux qui l'accueillirent furent *baptisés.* Act., II, 41. Le texte n'en dit pas plus long. Faut-il conclure que c'est l'ablution seule qui a remis les péchés et donné le Saint-Esprit? Évidemment non. Car l'auteur a pu penser qu'il lui suffisait de mentionner le premier acte de l'initiation chrétienne. Il espérait que ses lecteurs, gens bien informés, comprendraient et suppléeraient. Un peu plus loin, pour faire savoir que des auditeurs des apôtres passent au christianisme, l'auteur des Actes dit seulement : *Ils croient,* IV, 4. Ce mot peut tout exprimer. Et il en est ainsi de l'expression *être baptisé.* Elle signifie *être initié,* c'est-à-dire recevoir en une même occasion par l'ablution le pardon, par l'imposition des mains ou l'intervention directe de Dieu l'Esprit-Saint. Et cette occasion s'appellerait le baptême, du nom de l'acte qui s'accomplit le premier et qui, par certains côtés, est le plus important.

Mais quoique liés, les deux dons sont distincts. Ainsi, lorsque le Saint-Esprit est donné, la prière qui le décide à descendre est muette sur le pardon des péchés et elle est prononcée par des initiés. Act., IV, 23-31. L'histoire de la conversion des Samaritains est plus décisive encore. Elle nous apprend que certainement l'imposition des mains doit s'ajouter au baptême et le compléter, puisque Pierre et Jean se déplacent pour donner l'Esprit à des néophytes. Mais les deux rites ne se confondent pas. Cérémonie, ministre, effets sont différents. Les Samaritains se sont vraiment convertis : rien en eux ne paraît s'opposer à la validité du baptême. Philippe a le droit de le donner, car ce pouvoir n'est pas un privilège réservé aux apôtres : ils semblent plutôt faire administrer le baptême que le conférer. Act., X, 48; XIX, 5. D'ailleurs, Philippe baptise l'eunuque et le récit laisse entendre qu'il agit bien. Act., VIII, 26-40. Si le missionnaire avait éprouvé quelques doutes sur la valeur de son acte, il aurait probablement invité les apôtres avant d'y procéder. Il sait baptiser. Il accomplit le véritable rite : ne fait-il pas l'ablution « au nom du Seigneur Jésus? » Act., VIII, 16. Or, ces mots, quel que soit d'ailleurs leur sens précis, désignent un vrai baptême. Act., II, 38; X, 48; XIX, 5; XXII, 16. Donc les Samaritains sont initiés, chrétiens, ils ont reçu les droits et privilèges des fidèles. L'auteur ne les énumère pas, les lecteurs les connaissent; mais il insiste sur ce qui manque aux convertis : le don messianique, le Saint-Esprit. C'est pour l'accorder et non pour retoucher un baptême raté que Pierre et Jean interviennent. Et c'est quand ils imposent les mains que l'Esprit-Saint descend. Act., VIII, 4-17. Dire qu'il aurait dû venir, en vertu du baptême, mais qu'il n'a pas voulu le faire, sans être appelé par les apôtres, c'est compléter le texte

et oublier que le Saint-Esprit ne demande pas à Pierre la permission de descendre sur Corneille. La seule explication possible c'est que le baptême administré par Philippe, pour complet qu'il fût, était resté un baptême et que si les apôtres l'achevèrent, ce fut en opérant, au cours d'un autre rite, un autre effet spirituel.

Et voilà pourquoi l'eunuque éthiopien est baptisé, dûment baptisé par Philippe, mais ne reçoit pas l'Esprit-Saint. On a dit qu'il l'avait obtenu par l'intervention directe de Dieu. « Quand le catéchumène et l'évangéliste furent sortis de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe, » Act., VIII, 39, mais tel ne paraît pas être le sens de cette phrase. La translation a lieu pour que le missionnaire aille prêcher à Azot. Certains manuscrits (*Alexandrinus,* version syriaque héracléenne et l'ancienne version latine) la complètent et écrivent : « L'Esprit[-Saint tomba sur l'eunuque et un ange] du Seigneur emporta Philippe. » Qu'on adopte n'importe quel texte, un fait demeure : le don de l'Esprit n'est pas rattaché à l'acte du baptême. Cf. J. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 51 ; Id., *Die Apostelgeschichte,* Vienne, 1905, p. 114.

Il ne l'est pas davantage dans l'histoire de la conversion de Saul. Les récits distinguent très nettement l'instant où il recouvre miraculeusement la vue et celui où par le baptême il est « lavé de ses péchés ». Act., IX, 17-18; XXII, 12-16. Quant au don de l'Esprit-Saint, il est mentionné, mais on ne peut savoir avec certitude s'il a été accordé par l'imposition des mains d'Ananie ou par l'action directe de Dieu. Les avis sont partagés. Quoi qu'il en soit, cette communication n'est pas mise en rapport avec le baptême. Et, au contraire, elle est rapprochée de l'imposition des mains qui rend la vue à l'apôtre. Act., IX, 17.

Le récit de l'initiation de Corneille ne permet aucune hésitation. L'Esprit-Saint est descendu sur lui et cependant l'ablution n'a pas encore eu lieu. Bien plus, même après cette venue miraculeuse, le baptême a un sens, un but, une raison d'être, et Pierre le fait donner au centurion. Act., X, 44-48; XI, 15-17. Si on réunit les données des trois récits de cette conversion, *ibid.,* et XV, 8-9, on peut en dégager le schéma suivant : Corneille est pieux, il reçoit l'appel divin, la prédication apostolique, il croit. Son cœur est « purifié par la foi », l'Esprit descend, le baptême suit : c'est la ratification de la communauté, l'initiation officielle, l'agrégation à la société chrétienne. Et celui qui a l'Esprit-Saint, la mérite, il est normal qu'il soit baptisé. Il devrait déjà l'être. Les deux dons s'appellent.

Une dernière fois, ils sont réunis : c'est dans l'histoire des douze disciples d'Éphèse. Act., XIX, 1-7. Paul les rencontre et leur demande à brûle-pourpoint : « Avez-vous reçu l'Esprit-Saint, quand vous avez cru ? » Donc, a-t-on conclu, l'apôtre a observé dans ces fidèles quelque chose d'étrange et il soupçonne qu'ils n'ont pas reçu le don messianique. Ainsi, la communication de l'Esprit est présentée comme une grâce accordée à tout croyant. — Admettons-le, mais n'allons pas plus loin : le texte ne permet pas de savoir si ce don est conféré dans le baptême ou au cours d'une cérémonie qui accompagne ce rite et qui doit faire partie de toute initiation complète. D'ailleurs, on peut expliquer autrement la question de l'apôtre. L'imposition des mains ne pouvant être faite par tous, Paul à son arrivée recherche qui, parmi les Éphésiens, a besoin de la recevoir. Et après une première réponse : « Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Esprit-Saint, » il poursuit son enquête : « De quel baptême avez-vous donc été baptisés? » — Cette fois encore, l'apôtre ne donne-t-il pas à entendre que toute ablution chrétienne accorde l'Esprit-Saint? Les Éphésiens connaîtraient ce don, l'auraient reçu s'ils avaient été bien baptisés. — Mais ici, de nouveau, la même remarque s'impose. Si ceux qui sont « baptisés au nom du Seigneur Jésus » connaissent l'Esprit par expérience sans doute, c'est-à-dire le reçoivent, est-ce en vertu de l'ablution, ou au cours d'un second acte qui d'ordinaire fait corps avec elle? La pensée de Paul ne se ramènerait-elle pas à celle-ci : le disciple de Jean n'a pas obtenu l'Esprit-Saint, le baptisé chrétien l'a reçu, parce qu'après son baptême, ce don lui est conféré? Certains exégètes préfèrent expliquer autrement la question de saint Paul : les Éphésiens, s'ils avaient reçu le baptême chrétien, connaîtraient la Trinité au nom de laquelle il leur aurait été conféré. Toute difficulté disparaît, mais cette interprétation ne semble pas la meilleure et il n'est pas nécessaire d'y recourir. Le contexte offre des arguments plus solides en faveur de la distinction des deux dons et des deux rites de l'initiation. Après avoir été instruits par Paul, les Éphésiens « furent baptisés ». C'est chose faite, complètement et bien faite : car l'ablution a eu lieu par ordre et peut-être sous les yeux de Paul. Le premier acte est terminé et, comme tel, il se suffit, il est un baptême et, sans doute, il a produit les effets attribués à tout baptême. « Mais quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux. » La distinction est nettement marquée.

Un juge qui n'est pas suspect n'hésite pas à le dire. H. J. Holtzmann écrit : Dans les trois passages, Act., VIII, 16; X, 44-48; XIX, 6, une idée commune est exprimée : le baptême n'est pas la date initiale à laquelle tout croyant reçoit l'Esprit. *Hand-Commentar zum Neuen Testament, die Apostelgeschichte,* Tubingue et Leipzig, 1901, p. 64. « A l'époque où l'auteur des Actes écrit, on considère comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains... Et ce don de l'Esprit étant tenu pour un complément du baptême, nous possédons là les points de départ pour le futur *sacramentum confirmationis.* » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* Fribourg et Leipzig, 1897, t. I, p. 382.

4. *La communication de l'Esprit-Saint est souvent accompagnée de phénomènes merveilleux; mais elle ne consiste ni toujours, ni nécessairement, ni exclusivement dans ces prodiges ou dans le pouvoir de les accomplir.* — En recevant le Saint-Esprit, Act., VIII, 15-18; XIX, 2-6, qu'avaient obtenu les Samaritains et les Éphésiens? Ces derniers avaient été favorisés des dons de glossolalie et de prophétie. Act., XIX, 6. Les néophytes de Samarie avaient-ils été gratifiés de faveurs semblables? Le texte ne le dit pas en termes exprès. Toutefois, il est permis de supposer que si le magicien Simon *vit,* c'est-à-dire sans doute constata par des signes extérieurs l'action de l'Esprit-Saint sur ses compatriotes, s'il voulut acheter le pouvoir d'imposer efficacement les mains, c'est que des phénomènes étranges, merveilleux, avaient suivi l'acte de Pierre et de Jean. Act., VIII, 18, 19.

Ces renseignements sont un peu maigres : pour les compléter on a interrogé les autres textes qui décrivent les effets nombreux et divers du don messianique. Sous les formes multiples et variables que revêt l'action de l'Esprit, on a cru pouvoir saisir un élément essentiel : le don messianique se trahirait toujours, partout, nécessairement, par des phénomènes miraculeux ou par le pouvoir de les accomplir.

Incontestablement, à l'époque et dans les épisodes que nous font connaître le troisième Évangile et les Actes, la venue de l'Esprit est d'ordinaire accompagnée de prodiges. Souvent, l'homme inspiré est averti ou instruit intérieurement, poussé par un instinct impérieux et sûr, doté d'une science extranaturelle, il annonce l'avenir, il est prophète, il peut même l'être avant de voir le jour. Luc., I, 16, 17, 41-44, 67; II, 27 sq. ; VII, 26-28; Act., II, 17, 18; VIII, 29; X, 19; XI, 28, etc. Ou bien il est entendu en plusieurs idiomes à la fois, Act.,

ii, 8; il parle en langues, Act., x, 46; xix, 6; il a des visions, Act., ii, 17; vii, 55; il fait des miracles, Act., iv, 30, 31; vi, 5-8; viii, 9-11, ou il en bénéficie, Act., ix, 17; il lutte avec succès contre les mauvais esprits, Luc., iv, 1-13; Act., viii, 7; x, 38 (sur l'opposition entre le Saint-Esprit et les esprits mauvais, voir encore Act., v, 3, et peut-être aussi Luc., xi, 20). Parfois même, il se passe des phénomènes plus étranges ou plus grandioses : apparitions extraordinaires, Luc., iii, 22; Act., ii, 3; translation, Act., viii, 39; bruit de vent impétueux, Act., ii, 2; tremblement de maison, Act., iv, 31. Bref, quand l'Esprit est communiqué il se plaît à donner des signes extérieurs de sa présence : on les voit, on les entend. Act., ii, 32-33, et peut-être, viii, 18.

Mais précisément parce qu'il en est ainsi, il faut conclure que le charisme n'est pas le Saint-Esprit. Il en diffère comme l'effet se distingue de sa cause. La descente de cet Esprit, voilà ce qu'obtient l'imposition des mains; quant au prodige ou à la faculté de l'accomplir, il est la conséquence de cette venue. Les Actes l'insinuent, à plusieurs reprises : « Tous furent remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler en langues, » Act., ii, 4; « je répandrai de mon Esprit et vos fils et vos filles prophétiseront. » Act., ii, 17, 18. Voir aussi Act., x, 44-46; xix, 6, etc. Bien plus, ce ne sont pas seulement des charismes : connaissances extranaturelles ou pouvoirs miraculeux qui sont présentés comme les suites du don de l'Esprit-Saint. Il accorde le zèle apostolique, il pousse ou rend apte à rendre témoignage, Luc., i, 15, 16; xxiv, 48, 49; Act., i, 2, 8; iv, 8-13; vi, 10 sq.; même devant les autorités, Luc., xii, 11, 12; Act., iv, 13 sq.; il fait tressaillir de joie, Luc., x, 21; cf. Act., xiii, 52; il excite à glorifier Dieu. Luc., x, 21; Act., x, 45, 46. Peut-être même la sainteté extraordinaire des premiers chrétiens est-elle mise en corrélation avec le don de l'Esprit. Deux fois, les Actes la décrivent en des tableaux courts mais saisissants. Act., ii, 42-47; iv, 32-35. Or, les deux fois, c'est après avoir affirmé que la jeune communauté a reçu l'Esprit-Saint. Act., ii, 38-41; iv, 31. On dirait que la haute perfection morale des premiers disciples est présentée comme la preuve la plus décisive et le corollaire le plus inévitable de la vie de l'Esprit au sein de la nouvelle société. Ces premières constatations suffiraient déjà à établir que tous les effets de l'imposition des mains ne se résument pas dans le charisme, et que communiquer l'Esprit-Saint ce n'est pas uniquement transmettre le don de glossolalie ou de prophétie.

Vouloir tout ramener à ces phénomènes miraculeux, ce n'est pas seulement proposer une synthèse incomplète, c'est peut-être même sacrifier le principal à l'accessoire. Sans doute, ce qui frappe le plus les Juifs, les païens (surtout un magicien), ce qui met davantage en relief l'origine et la force divine de la nouvelle communauté, c'est le charisme. Et l'historien de l'Église naissante signale avec complaisance cet étonnement des infidèles et sa cause, cette démonstration de la puissance du Christ et ses suites. Est-ce à dire qu'il voit dans le charisme non seulement l'effet le plus extraordinaire, mais aussi celui qui est le plus important, celui qui est essentiel? Nullement. Car, le jour de la Pentecôte, avant tout, qu'est-ce que reçoivent les apôtres? Ce qui leur avait été promis par le Père et par Jésus. Luc., xxiv, 49; Act., i, 4, 5, 8; ii, 33. Or, le Maître n'avait pas dit : l'Esprit vous sera envoyé pour que vous parliez en langues et que vous prophétisiez, mais il avait affirmé que les douze le recevraient pour être ses témoins, pour annoncer l'Évangile, pour prêcher à toutes les nations en commençant par Jérusalem. Luc., xxiv, 47, 48; Act., i, 2, 8. La transformation brusque et définitive des timides disciples en audacieux et enthousiastes missionnaires, tel est donc bien d'après Luc le but essentiel de la venue de l'Esprit-Saint.

Quant au charisme, il est si peu l'effet principal que parfois il fait défaut ou n'est pas mentionné. Les trois mille convertis ont sans doute reçu l'Esprit que Pierre leur avait promis à tous, Act., ii, 38; chacun d'eux a-t-il été prophète, glossolale, thaumaturge? Les Actes ne le disent pas. Ils semblent même affirmer le contraire, car tandis qu'ils attribuent à tous les premiers fidèles même foi, même piété, même lieu de réunion, même fraction du pain, même esprit de renoncement et de charité, Act., ii, 42-47, en un mot, tandis qu'ils font des *vertus* la caractéristique de chacun des convertis, ils réservent les *charismes* à une élite : « Il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles *par les apôtres.* » Act., ii, 43. Quand Pierre parle devant le sanhédrin, « rempli de l'Esprit-Saint, » Act., iv, 8, il le fait avec *assurance*, Act., iv, 13, mais sans prédire l'avenir, sans s'exprimer en langues, sans opérer un miracle. Paul et Barnabé ont depuis longtemps reçu l'Esprit, ils sont envoyés par lui en mission, Act., xiii, 2; pourtant, ils ne comprennent pas la langue lycaonienne. Act., xiv, 11-14.

De même que les charismes n'accompagnent pas toujours le don de l'Esprit-Saint, ainsi quelqu'un sans l'avoir obtenu peut accomplir un prodige ou en bénéficier. Le troisième Évangile n'affirme nulle part que les malheureux exorcisés, guéris ou ressuscités par Jésus ont obtenu l'Esprit-Saint. Il atteste que les douze, bien avant la Pentecôte, opèrent des guérisons et chassent les démons. Luc., ix, 6; x, 17-19. Il ne dit pas que l'exorciste jalousé par Jean, Luc., ix, 49, était inspiré.

Le *charisme* est donc indépendant du *don de l'Esprit*; les deux termes ne sont pas synonymes. Luc d'ailleurs n'emploie pas le mot πνεῦμα seul, il le fait suivre de l'adjectif ἅγιον : c'est l'Esprit-*Saint* qui est donné. Pourquoi cette épithète que l'auteur emploie avec tant de soin? Elle est inutile s'il s'agit de désigner un simple charisme, et elle ne s'expliquerait alors que comme un emprunt fait à l'Ancien Testament qui déjà parle de l'Esprit de la sainteté de Jahvé (Esprit-Saint de Jahvé). Luc ne va-t-il pas plus loin et ne met-il pas un rapport entre la perfection morale et le don de l'Esprit? Tous les personnages qui le reçoivent sont des justes. Zacharie, Élisabeth, Siméon. Luc., i, 6; ii, 25. Marie est une vierge candide, pieuse et soumise à Dieu. Luc., i, 26-38. Jean est mortifié, humble, zélé, courageux. Luc., iii, 1-22; vii, 24-35. Jésus, l'oint de l'Esprit, est aussi le Juste. Act., vii, 52. Les apôtres et les premiers disciples sur qui l'Esprit-Saint descend à la Pentecôte ont suivi le Seigneur et cru en lui, ils ont reçu ses leçons et ses ordres, ils ont persévéré dans la prière en attendant la promesse du Père. Les autres personnes à qui l'Esprit-Saint est donné sont celles qui le demandent, Luc., xi, 13; les citoyens du nouveau peuple de Jahvé, ses serviteurs et ses servantes, Act., ii, 18; les fidèles qui obéissent, Act., v, 32; ceux qui, le cœur touché, croient, se repentent, sont baptisés et purs, Act., ii, 37, 38; les Samaritains convertis, dociles et croyants, Act., viii, 6, 12, 14; Paul après sa réponse généreuse à l'appel divin, Act., ix, 6; Corneille, homme pieux, charitable et craignant Dieu, Act., x, 2; le « bon » Barnabé, Act., xi, 24; les douze « croyants » d'Éphèse. Act., xix, 1. Or, Luc connaît les Livres saints, il y a constaté que le don de prophétie a pu être accordé à des pécheurs et à des païens. Si donc il signale comme une condition de la venue de l'Esprit les dispositions morales, n'est-ce pas parce que cette descente n'est pas la simple communication d'un charisme, mais une des phases de la justification?

C'est encore à cette conclusion qu'on aboutit, si au lieu d'observer celui qui reçoit, on regarde celui qui confère l'imposition des mains. Depuis longtemps, et de nos jours encore, on a trouvé singulier, inexplicable que Philippe, capable d'accomplir des miracles, ne

puisse pas accorder le pouvoir d'en opérer, c'est-à-dire donner l'Esprit. La théologie juive, croit-on, enseignait que l'homme doté de pouvoirs miraculeux était apte à les transmettre; l'inspiration se communiquait. Et d'après certains exégètes, c'est cette persuasion même qui pousserait le magicien Simon à dire : Donnez-moi le charisme afin que je puisse le transmettre. Si on accepte ce postulat, et si, d'autre part, on pense que le don de l'Esprit se confond avec un pouvoir extraordinaire; en effet, il devient presque impossible d'expliquer l'incapacité de Philippe, l'intervention des apôtres. Toute la difficulté s'évanouit si l'on admet que l'imposition des mains n'est pas la simple collation d'un pouvoir miraculeux : que la théologie juive attribue ou non à l'homme doté des charismes le pouvoir de les communiquer, peu importe; Dieu donne au fidèle sa grâce par qui il veut.

La même remarque est suggérée par l'histoire des Éphésiens. Si le don de l'Esprit est le charisme, et si celui qui le possède peut le transmettre, pourquoi les douze disciples doivent-ils attendre la venue de Paul avant de le recevoir? Il y avait des chrétiens à Éphèse, chrétiens qui sans doute avaient reçu l'Esprit. Bien plus, l'apôtre, lors de son premier et court passage en cette ville, y avait laissé Aquila et Priscille, Act., XVIII, 19; ses amis et ses hôtes de Corinthe, ses compagnons de voyage, fidèles bien formés puisqu'ils pouvaient compléter l'éducation religieuse d'Apollo, c'est-à-dire d'un homme « éloquent, puissant dans les Écritures, instruit de la voie du Seigneur, et qui parlait avec exactitude de Jésus ». Act., XVIII, 25. Nous pouvons donc supposer qu'Aquila et Priscille, parfaits chrétiens, possédaient l'Esprit. Or, ils ne l'avaient pas donné aux douze Éphésiens. Tout s'explique si ce don n'est pas le seul charisme, mais une grâce dont Dieu dispose suivant des lois nouvelles et selon son bon plaisir.

Les arguments qu'on a invoqués pour repousser cette conclusion ne sont pas décisifs. On a dit souvent que le verbe employé pour désigner la descente du Saint-Esprit, ἐπιπίπτειν, *tomber sur*, Act., VIII, 16; X, 44; XI, 15, ne peut convenir qu'à des dons miraculeux. Admettons que ce mot désigne une chute, c'est-à-dire une venue inopinée, soudaine : est-ce qu'une grâce distincte des charismes ne peut pas descendre rapidement, brusquement? Et de fait n'est-ce pas ainsi qu'elle est accordée si elle l'est par l'imposition des mains? Luc qui a dit de la crainte qu'elle s'élance, Luc., I, 12, et qu'elle tombe, Act., XIX, 17, ne peut-il pas employer une métaphore semblable pour décrire la collation d'une faveur spirituelle? S'il le fait, d'ailleurs, c'est que l'Ancien Testament, Ezech., XI, 5, a déjà dit de l'Esprit qu'il tombe. De plus, l'auteur des Actes ne peut-il pas penser à cette première et typique effusion de l'Esprit qui fut accompagnée d'un bruit violent et fut pour ainsi dire la chute du don divin. Enfin, dans deux cas sur trois, le mot est admirablement choisi. Il peint à merveille la descente de l'Esprit-Saint sur Corneille, descente brusque et inopinée. L'Esprit *tomba* véritablement devant Pierre stupéfait.

L'argument tiré de l'emploi que fait Pierre d'un oracle de Joël n'est pas plus convaincant. Dans la grâce accordée à tous les disciples, l'apôtre montre le don annoncé par le prophète pour les temps messianiques, *prophéties, songes, visions, prodiges*. Act., II, 17-19. On conclut que l'Esprit de Jahvé répandu sur toute chair, c'est le charisme. Mais dans la bouche de Pierre ou dans le récit de Luc, les paroles de Joël signifient-elles que tous les chrétiens auront des visions et des songes, prophétiseront et feront des prodiges? Non. Une lecture attentive du texte montre que le don universel, c'est seulement l'effusion de l'Esprit : il sera répandu sur toute chair, sur les serviteurs et les servantes de Dieu; quant aux miracles, il s'en accomplira, mais il n'est pas dit que tous les opéreront tous. La preuve qu'il faut entendre ainsi ce passage est à maints endroits du livre des Actes : partout apparaissent des thaumaturges et des prophètes, jamais tous les chrétiens ne sont présentés comme tels. Il ne faudrait pas croire que cette exégèse fausse le sens primitif du morceau. Ce qu'annonce le prophète juif, c'est, de l'avis de bons juges, une large et universelle effusion de l'Esprit de Jahvé, effusion qui se manifestera au dehors par des prodiges. Il n'est pas nécessaire, même au jugement des écrivains de l'Ancien Testament, que tout homme inspiré prophétise ou opère des miracles; Ézéchiel ne fait-il pas ainsi parler Jahvé : « Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai en sorte que vous marchiez d'après mes ordres, que vous observiez et pratiquiez mes lois, » XXXV, 27. Et la prédiction de Joël ne s'éclaire-t-elle pas à la lumière des paroles de Jérémie : « Voici l'alliance que je ferai... Je mettrai ma loi en eux, je l'écrirai dans leur cœur et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère..., car tous me connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand, » XXXI, 33, 34. Impossible donc, pour confondre le charisme et l'effet de l'imposition des mains, de se réclamer de la prophétie appliquée par Pierre au peuple du Christ.

Mais, dit-on encore, cet effet est une grâce que le chrétien ne reçoit pas au baptême, c'est tantôt avant, tantôt après qu'elle lui est communiquée. Or, de tout temps on a pensé que l'Esprit-Saint est donné quand a lieu l'ablution; c'est donc une autre faveur, un charisme qui est accordé par l'imposition des mains. Ceux qui présentent cette objection oublient deux choses : baptême et imposition des mains sont deux rites distincts, mais non indépendants; si leurs effets ne sont pas les mêmes, ils se complètent et s'appellent. D'autre part, l'Esprit, d'après Luc lui-même, peut être donné à celui qui l'a déjà. Voir col. 983.

Reste l'argument le plus spécieux. Luc signale avec soin le don des charismes, lui réserve une place privilégiée, lui attribue une importance capitale. — Le fait est indéniable, mais il peut aisément s'expliquer. Tout historien d'une religion agit comme Luc. La vie intérieure, la transformation morale de l'individu, l'accomplissement normal des devoirs quotidiens sont des phénomènes intimes; ils frappent moins vivement l'observateur, sont plus rapidement décrits, et, en raison de leur répétition même, ne peuvent être étudiés en détail, dans chaque personne et à plusieurs reprises. L'homme qui écrit son autobiographie a le droit de noter dans ses *confessions* les mouvements de la grâce; l'historien saisit les faits extérieurs et publics, surtout les actions d'éclat, les phénomènes extraordinaires, les exploits héroïques par lesquels se trahit l'intensité et la puissance de vie d'une âme. L'existence des honnêtes gens échappe presque entièrement à l'histoire : celui qui décrit une société signale leurs vertus quelquefois au plus, et en traits généraux. C'est d'ailleurs ce que fait saint Luc. Son but l'oblige à raconter l'origine, les progrès, l'extension du christianisme : les Actes mettent donc surtout en relief les phénomènes saillants et typiques, ceux qui sont des points de départ ou des dates, les causes de succès, les moyens de propagation, les effets produits sur les contemporains par l'apparition des hommes nouveaux. Or, dans le don du Saint-Esprit, qu'est-ce qui est intime? Ce n'est pas son action sur l'individu : elle est le secret de chaque âme. Qu'est-ce qui est public, frappe les témoins, risque de conquérir les profanes, d'encourager les amis, d'irriter les adversaires? Évidemment l'effet miraculeux. C'est donc la prophétie, la glossolalie, le prodige que Luc prend plaisir à signaler. D'ailleurs, l'auteur du troisième Évangile et des Actes, s'il est païen de naissance comme on le croit généralement, a été en rap-

ports fréquents et intimes avec des chrétiens venus du judaïsme, il connaît les livres de l'Ancien Testament; puis, par tempérament il se plaît à raconter apparitions et prodiges. Les exégètes croyants le reconnaissent, et les critiques indépendants le savent, puisqu'ils accusent Luc d'une excessive crédulité et d'un goût trop prononcé pour le merveilleux. Tout, par conséquent, son but, sa formation, son entourage, son caractère doivent le porter à souligner la glossolalie et la prophétie.

Enfin, si l'auteur des Actes parle souvent et volontiers des charismes, c'est qu'à l'origine ils accompagnent fréquemment le don de l'Esprit. Le croyant n'a pas de peine à le reconnaître. Il comprend qu'ils sont destinés à accréditer en Judée, en Samarie, et sur toute la terre une religion nouvelle, qui heurte les préjugés et l'indifférence, l'égoïsme et les passions, les pouvoirs spirituels et civils; qui se pose en rivale des cultes anciens et n'admet avec eux aucun accommodement; qui est prêchée par quelques missionnaires, la plupart juifs, pauvres et illettrés; qui se présente comme la fille et l'héritière d'une société unie à Dieu par des prophéties, des visions et des miracles; qui s'adresse aux gentils, c'est-à-dire à des peuples pourvus d'organes de révélation et d'oracles fameux. Bien plus, au lendemain de la mort de Jésus, les charismes sont nécessaires aux fidèles eux-mêmes. Langage indéniable et action directe de Dieu, preuve sensible de sa présence, ils donnent la douce confiance que Jésus n'est pas mort, n'a pas oublié sa promesse, ni abandonné les siens; que l'ère messianique brillamment inaugurée par ses miracles n'est pas close et que l'Esprit résidant au sein de la communauté naissante l'éclaire, la soutient et la dirige; qu'enfin les nouveaux convertis sont bien incorporés au peuple choisi, reçus dans une communauté de « saints », mis en rapports intimes et immédiats avec le Tout-Puissant. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer les Actes, de soutenir que l'effet de l'imposition des mains est essentiellement et à l'exclusion de tout autre le charisme. Il suffit de penser qu'à l'origine, la grâce appelée don du Saint-Esprit éclate au dehors non seulement dans des actes de vertus, mais dans des opérations merveilleuses qui réjouissent, enthousiasment, sanctifient et recrutent des chrétiens.

5. *La communication de l'Esprit-Saint est un don divin de sagesse et de force qui sacre le disciple prophète des temps nouveaux et lui permet de rendre témoignage au Messie dans la mesure où les circonstances l'exigent et où le Seigneur le veut. Cette sagesse et cette force interviennent à la façon dont parlerait et agirait une personne toute-puissante, distincte du Père et de Jésus.* — Puisque ce n'est pas le charisme, qu'est-ce donc qui constitue essentiellement l'effet de l'imposition des mains?

D'abord, l'Esprit-Saint est un *don :* il est accordé, il est reçu. De nombreux textes l'affirment. Luc., XI, 13; Act., V, 32; VIII, 15, 17, 19, 20; X, 45, etc.

C'est un *don céleste;* il descend, il vient sur quelqu'un, il tombe et on le nomme force d'en haut. Luc., I, 35; III, 22; XXIV, 49; Act., X, 44, etc. Ce don est *répandu par Dieu.* Luc., XI, 13; Act., II, 17; V, 32. Le Père le *promet et l'accorde,* Luc., XI, 13; XXIV, 49; Jésus l'*annonce et le transmet.* Luc., XXIV, 49; Act., I, 5, 8; II, 33. Si on essaie de rapprocher les effets divers de ce don, on obtient d'abord deux groupes. L'avertissement intérieur, la connaissance extranaturelle, la prophétie, la glossolalie, les visions, l'idée de rendre témoignage et de glorifier Dieu, l'art de parler à propos devant les magistrats, ce sont là autant de manifestations d'un *esprit de sagesse.* L'assurance dans la prédication et en face des autorités, le pouvoir d'accomplir des prodiges, le zèle apostolique, la puissance sur les mauvais esprits, une translation soudaine, des apparitions miraculeuses, le tremblement d'une maison et le bruit d'un vent impétueux, enfin le zèle apostolique accusent un *esprit de force.* La vie extraordinairement sainte des premiers fidèles suppose à la fois connaissance parfaite de la nouvelle loi et courage de l'observer. Un dernier effet, la joie, est une résultante. Conscient de sa force et de sa sagesse, l'homme inspiré se prête avec plaisir aux opérations de l'Esprit.

Et si l'on veut réduire à l'unité ces deux dons, on constate que force et sagesse sont ordonnées à un même but. Celui qui possède l'Esprit peut *rendre témoignage* à Jésus et à Dieu, il a la pensée et le courage de le faire. Pourquoi les précurseurs, Jean-Baptiste, Élisabeth, Zacharie, Siméon, sont-ils remplis de l'Esprit? Pour rendre témoignage à celui qui vient. Luc., I, 16, 17, 42, 67; II, 28 sq. Pourquoi l'Esprit descend-il sur le fils de Marie avant sa naissance et au baptême (peut-être aussi à la transfiguration, car la nuée d'où sort une voix rappelle l'ombre qui couvre la vierge et la proclamation céleste du baptême)? Pourquoi le sacre-t-il, le conduit-il, le fait-il tressaillir? Les textes sont formels. C'est pour qu'un témoignage soit rendu à la filiation divine de Jésus. Luc., I, 35; III, 22 (et peut-être IX, 35); c'est pour que le Christ lui-même atteste sa qualité de Messie et loue son Père par ses réponses au diable, Luc., IV, 1-13; par ses miracles et sa prédication. Luc., IV, 18, 19; enfin par une solennelle déclaration. Luc., X, 21, 22. Si l'Esprit est promis, puis donné aux apôtres, c'est parce qu'ils doivent être « témoins », Luc., XXIV, 48, 49; Act., I, 8; c'est pour que Pierre, Act., II, 14; III, 12; IV, 8, 13; Jean, Act., IV, 13, et les autres, IV, 33, « rendent témoignage. » Le troisième Évangile affirme que l'Esprit enseignera ceux qui doivent confesser Jésus devant les autorités. Luc., XII, 11, 12. Les Actes nous présentent comme remplis de l'Esprit les membres de la communauté naissante, Étienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabé : or les membres de cette communauté naissante « annoncent la parole de Dieu », Act., IV, 31; Étienne rend témoignage par ses miracles, par la force de ses discours et par la manifestation de sa vision, Act., VI, 8, 10; VII, 52, 56; Philippe prêche le Christ et confirme sa parole par des prodiges et par les Écritures, Act., VIII, 5, 6, 12, 35, 40; Paul est choisi pour porter le nom de Jésus devant les nations, les rois et les fils d'Israël. Act., IX, 15; cf. XXII, 15. Corneille glorifie Dieu. Act., X, 46. Bref, quand l'Esprit est donné et quand l'écrivain, non content d'affirmer le fait, nous apprend pourquoi il a lieu, chaque fois ou à peu près, nous constatons que c'est pour suggérer l'idée ou donner les moyens ou communiquer la force de rendre témoignage. Voilà donc bien ce qui constitue essentiellement le don messianique; l'Esprit-Saint est le principe qui fait rendre témoignage. C'est comme un témoin incarné dans les apôtres et dans toute la communauté. « Nous sommes témoins [de la gloire de Jésus] ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu à ceux qui lui obéissent. » Act., V, 32.

Évidemment le rôle de chacun des hommes inspirés n'est pas le même. Les Actes observent qu'après la descente de l'Esprit, le jour de la Pentecôte, « tous se mirent à parler en d'autres langues *selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer,* » Act., II, 4; et la suite du récit le montre, *selon les besoins du moment,* car ce fut seulement dans les idiomes de leurs auditeurs que furent entendus les disciples. Telle est la règle générale. Un don unique est accordé à tous, mais comme Dieu le veut, et comme l'exigent les circonstances. Car si tous sont témoins, chacun l'est à sa place, en son rang, à son heure et conformément à sa vocation. Élisabeth, Zacharie, Jean, Siméon, Jésus, les apôtres, Étienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabé reçoivent la même grâce pour s'acquitter d'une même tâche : pourtant, les phénomènes spirituels ne sont pas identiques chez tous, parce que le rôle de chacun est différent.

Il ne s'agit pas cependant d'une distinction hiérarchique. Le don de l'Esprit-Saint est universel. Voir col. 980-981. D'ailleurs, les sept ont déjà reçu cette grâce quand les apôtres leur confient un ministère spécial. Act., VI, 3, 5, 6. Paul, Act., IX, 17, et Barnabé, Act., XI, 24, sont remplis de l'Esprit avant que les prophètes d'Antioche ne leur imposent les mains. Act., XIII, 3.

Si le ministère auquel rend apte le don de l'Esprit ne confère pas un grade hiérarchique, il est pourtant une *participation à des fonctions publiques*. Le témoin, comme tel, ne parle-t-il pas en public et pour le public? Jésus est le type du chrétien. Or, à la descente de l'Esprit, il commence une vie nouvelle, il apparaît comme prédicateur, médecin, libérateur, héraut, il est sacré en qualité de prophète, d'après le troisième Évangile, Luc., IV, 18-20, en qualité de roi, d'après les Actes, IV, 26. Bref, il est homme public. A la Pentecôte, que deviennent les apôtres? Des témoins officiels qui inaugurent, eux aussi, leur vie publique. Il en est ainsi de tous les fidèles. Car le nouveau peuple de Jahvé est composé de spirituels, de prophètes, et de voyants, c'est-à-dire d'hommes publics. Act., II, 17, 18. Et l'on comprend mieux alors maintenant pourquoi le baptême et l'imposition des mains diffèrent, pourquoi le don de l'Esprit se manifeste souvent, mais pas toujours, par des effets extraordinaires. L'ablution chrétienne, c'est la rémission des péchés, le sacrement qui fait le disciple et sanctifie l'homme privé; l'imposition des mains, c'est le rite qui sacre prophète des temps nouveaux et fait passer à la vie publique. Le charisme n'est pas donné à tous, parce que tous n'en ont pas besoin pour rendre témoignage; mais il l'est à beaucoup, parce qu'à l'origine les paroles et les œuvres de l'homme public doivent, plus que jamais, être confirmées par la toute-puissance de Dieu.

Cette influence de l'Esprit a le mérite de s'harmoniser avec le rôle que le livre des Actes lui assigne. La communauté prend naissance le jour où il descend sur elle pour la première fois. Elle grandit, parce qu'il lui donne croissance. Act., IX, 31. C'est lui qui envoie les missionnaires, Act., XIII, 2; établit les chefs des églises locales, Act., XX, 28; parle et gouverne par Pierre, Act., IV; porte les décrets avec l'assemblée, Act., XV, 28; rend témoignage avec les apôtres. Act., V, 32. C'est donc bien lui qui est dans la communauté principe de vie publique et sociale. Et alors, donner l'Esprit, n'est-ce pas faire passer en quelqu'un la force qui crée l'homme public chargé d'un véritable office, le confesseur de la foi?

Mais, de quelle nature sont la sagesse et l'énergie qui transforment le disciple en témoin? Puisque, comme nous le savons, le don vient d'en haut, du Père et de Jésus glorifié, puisqu'il est le principe des prophéties, de la glossolalie, des visions, puisqu'il est nommé par Dieu *son* Esprit et assimilé à l'Esprit de Jahvé, il apparaît donc comme une force toute-puissante, capable d'accomplir des œuvres divines. Est-ce une personne? Il parle, Act., VIII, 29, etc.; il avertit, Act., XX, 23, etc.; il est témoin, Act., V, 32; il décrète, Act., XV, 28; il enseigne, Luc., XII, 12; il inspire les prophètes, Act., XXVIII, 25; il s'exprime par Pierre, Act., V, 3 sq.; il choisit, appelle et envoie, Act., XIII, 2-4; il conduit, Luc., IV, 1; il pousse, Luc., II, 27; il empêche d'aller en un endroit, Act., XVI, 6, 7; il ravit, Act., VIII, 39; il fait tressaillir de joie, Luc., X, 21; il donne de parler en langues, Act., II, 4; il établit des chefs, Act., XX, 28 (peut-être lie-t-il, Act., XX, 22; le texte peut signifier lié *par l'Esprit* ou lié *en esprit*); on s'oppose à lui, Act., VI, 10; on lui résiste, Act., VII, 51; on lui ment, Act., V, 3, 4; on le tente pour voir s'il découvrira la vérité. Act., V, 9. Si on voulait dire que l'Esprit est une personne, parlerait-on autrement? D'autres verbes : descendre, Act., X, 44, etc.; venir, Luc., I, 35, etc.; faire croître, Act., IX, 31; recevoir, Act., VIII, 15, etc.; tomber, Act., VIII, 16, etc.; peuvent avoir pour sujet une force impersonnelle. Cependant ces actions sont d'abord, surtout et la plupart du temps, le fait d'une personne. Restent quelques locutions : être donné, Act., V, 32, etc.; être rempli de l'Esprit, Act., VI, 5, etc.; en être oint, Act., X, 38; revêtu. Act., XXVIII, 49. Évidemment, elles s'appliquent de préférence à une chose. Mais il faut noter que ce sont des métaphores; l'auteur en les employant se rappelle sans doute que l'Esprit-Saint est un principe de sagesse et de force : c'est de cette sagesse et de cette force qu'il montre l'homme rempli, oint, revêtu. Et comme pour empêcher toute équivoque, Luc accole parfois l'un ou l'autre de ces deux mots au nom de l'Esprit, si même il ne remplace pas ce dernier par l'un d'eux : « revêtu de la puissance d'en haut, » « rempli du Saint-Esprit et de sagesse, » « oint du Saint-Esprit et de force. »

Nous avons donc le droit de conclure que l'Esprit est représenté comme une personne toute-puissante. Mais, d'autre part, Luc nous dit que le Père le donne par Jésus glorifié. Il semble donc bien que l'Esprit est, d'une certaine manière sur laquelle l'auteur ne s'explique pas, distinct de celui qui le promet et de celui qui le communique. Voir TRINITÉ D'APRÈS L'ÉCRITURE.

6. *Pour donner l'Esprit-Saint, ou Dieu intervient directement, c'est, semble-t-il, dans des cas plus solennels et extraordinaires; ou il le communique par des intermédiaires : nous ne connaissons comme tels avec certitude que des apôtres : Pierre, Jean, Paul.* — Déjà nous avons constaté que l'Esprit est un don du Père par Jésus. Mais la transmission ne s'opère-t-elle pas par l'intermédiaire d'hommes? Dieu n'a besoin de personne. Parfois il agit seul et immédiatement : ainsi opère-t-il en faveur de Jean, d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon, de Marie, de Jésus, des apôtres, des premiers disciples et de Corneille. Le fait s'explique aisément. Les précurseurs sont en réalité les derniers prophètes : sur eux l'Esprit descend comme il venait sur les hommes inspirés de l'Ancien Testament. Les cas du Christ et de sa mère sont évidemment hors de pair. A la Pentecôte, puisque l'Esprit se communique pour la première fois, on comprend qu'il veuille se présenter lui-même et d'une façon saisissante. Enfin, le don accordé à Corneille est plusieurs fois signalé comme un miracle destiné tout exprès à forcer l'attention et à peser sur la volonté de Pierre. Dans tous les épisodes mentionnés, d'ailleurs, un prodige s'accomplit : prophétie, conception miraculeuse, apparition d'une colombe et audition d'une voix céleste, glossolalie, bruit ou tremblement soudain. Le don de l'Esprit par Dieu seul apparaît donc bien comme une collation plus solennelle, et en quelque sorte extraordinaire.

A Samarie et à Éphèse, il n'en est pas de même. Les fidèles qui reçoivent l'Esprit sont une « foule » anonyme ou douze inconnus : nul, parmi ces hommes inspirés, n'est appelé à jouer un rôle d'une importance exceptionnelle. Nous ne savons d'eux qu'une seule chose, c'est qu'ils sont chrétiens. Or, les deux fois, Dieu n'agit pas seul : ce sont des hommes qui transmettent le don messianique. Seulement, ces dispensateurs ne sont pas les premiers venus, mais de grands personnages, les apôtres. A Samarie, c'est Pierre et Jean qui imposent les mains. Pourtant Philippe est là, et il a été solennellement investi d'une charge publique, Act., VI, 3, 5, 6; il est depuis longtemps rempli du Saint-Esprit, Act., VI, 3; il a pu prêcher, exorciser, faire des miracles, il est donc bien l'envoyé de Dieu. Act., VIII, 5-13. Mais il n'a pas donné l'Esprit et ne le confère même pas, en collaboration avec Pierre et Jean. Rien ne permet de supposer qu'il a été négligent ou ignorant : le récit laisse l'impression contraire et semble être tout à la louange du missionnaire de Samarie. Il faut donc conclure que si Philippe n'a pas imposé les mains, c'est qu'il ne l'a pas pu. Cf. J. Weiss, *Ueber die Absicht und den lite-*

urchristenthum der Apostelgeschichte, Göttingen, 189[illegible], p. 15. Et les circonstances qui encadrent le fait doublent sa valeur. Pierre et Jean n'hésitent pas à venir, au temps de la première persécution, alors que cette redoutable épreuve suivie de la dispersion des fidèles multiplie les besoins, aggrave les difficultés et peut requérir la présence à Jérusalem ou ailleurs des deux hommes qui jusque-là ont représenté la communauté. Act., III, 1-11; IV, 1-22. Enfin, ce n'est pas Pierre et Jean seuls qui ont jugé la démarche nécessaire, ce sont tous les apôtres qui les ont envoyés. Act., VIII, 14.

L'intervention de Paul à Éphèse n'est pas moins probante. Ce n'est pas lui, semble-t-il, qui baptise, Act., XIX, 5; mais c'est lui et lui seul qui impose les mains, 6. Son attitude certainement et peut-être aussi la question posée par lui dès son arrivée, 2 (voir col. 985; toutefois cette question peut s'expliquer autrement : Paul aurait observé quelque chose d'insolite dans les douze disciples), témoignent qu'un apôtre, en arrivant dans une communauté, avait coutume de rechercher quels chrétiens n'avaient pas reçu l'Esprit-Saint et de compléter leur initiation. On dirait que c'est une des fonctions ordinaires de son ministère itinérant.

Après avoir examiné ces deux épisodes, on est presque tenté de se demander s'ils n'ont pas été rapportés par Luc tout exprès pour nous montrer « à quel point les apôtres étaient d'accord au sujet du baptême et de l'imposition des mains. Dans l'histoire de la conversion de Samarie, les deux plus illustres *leaders* du collège primitif, agissant non seulement en leur nom propre, mais au nom de la corporation des douze, accomplissent justement ce que saint Paul fait à Éphèse. Le rite qu'ils ont employé, ils l'emploient, et en vue d'un effet semblable ». Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2e édit., Londres, 1893, p. 25.

Un chrétien de condition plus modeste, Ananie, n'a-t-il pas lui aussi donné l'Esprit-Saint par l'imposition des mains? On l'a dit, mais sans le démontrer; et, si on l'avait prouvé, peut-être ne devrait-on encore rien conclure. Savons-nous pourquoi le disciple envoyé vers Paul lui imposa les mains? Sans doute, Ananie dit lui-même, en accomplissant ce rite : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit. » Act., IX, 17. Mais la suite du récit ne mentionne qu'une conséquence immédiate de cette parole et de ce geste : la guérison miraculeuse de la cécité, 18. C'est encore elle et elle seule qui est présentée comme telle, à deux autres endroits. Act., IX, 12; XXII, 13. Et puis, il s'agit ici d'une imposition des mains qui précède le baptême. Voilà pourquoi les exégètes sont indécis, les avis partagés : ce rite a-t-il été, oui ou non, la collation de l'Esprit? Si on répond affirmativement, une nouvelle difficulté surgit aussitôt : Ananie était-il un simple particulier ou le chef de la communauté de Damas? Les Actes nous montrent en lui un disciple, de race israélite, observateur zélé de la Loi, estimé de ses compatriotes, honoré de communications divines, capable d'exhorter et de baptiser. Act., IX, 10-19; XXII, 12-21. Sans doute, ce n'est pas dire qu'il est chef, c'est pourtant lui attribuer des qualités qui peuvent l'avoir mis en relief et désigné pour une charge hiérarchique. Et alors, si on admet qu'Ananie gouverne les disciples de Damas, son intervention prouve seulement que, comme les apôtres, les chefs de communauté peuvent imposer les mains. Encore convient-il de faire une dernière réserve qui d'ailleurs s'impose même si Ananie est un simple particulier. Le cas de Paul est tout à fait extraordinaire et relève du miracle. Dieu qui a donné, sans le concours de personne, l'Esprit-Saint, a aussi le droit de le communiquer par qui il veut. Peut-être use-t-il cette fois du ministère d'un fidèle ordinaire, pour manifester que, comme les douze, l'apôtre Paul tient sa vocation, son initiation et sa mission de Jésus lui-même et non des chefs officiels de la chrétienté?

On ne peut donc rien conclure avec assurance du fait de l'imposition des mains par Ananie. Seuls, les apôtres sont certainement présentés comme ayant donné l'Esprit. Agissent-ils en qualité de chefs des communautés et leurs pouvoirs sont-ils transmissibles, ou bien interviennent-ils en raison de prérogatives spéciales aux douze et dont personne ne paraît avoir hérité? La question a été plus d'une fois posée; c'est à la tradition chrétienne, aux documents postérieurs qu'il convient de la résoudre. Les Actes n'ont pas à s'en préoccuper. Disons pourtant qu'ils montrent dans le don de l'Esprit une grâce destinée à tous et non pas une faveur réservée aux seuls temps apostoliques. Si donc ils nous apprennent qu'à l'origine, seuls les chefs suprêmes imposent les mains, ne nous laissent-ils pas entrevoir qu'après les douze, d'autres recueilleront leurs pouvoirs et que ces successeurs seront sans doute des membres de la hiérarchie? Holtzmann conclut donc : « Au temps où l'auteur des Actes écrivait, on considérait comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains; et à l'origine, c'étaient sans doute les apôtres qui en étaient investis. » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. I, p. 382.

7. *Dans des cas exceptionnels, lorsque Dieu agit seul et qu'il y a prodige, l'Esprit vient sans qu'aucun rite soit accompli. D'ordinaire, il est donné par l'imposition des mains et ce geste semble avoir une réelle efficacité. Est-il accompagné d'une prière du ministre et suivi d'une onction? Luc ne le dit pas.* — Aucun acte extérieur n'est requis si Dieu donne lui-même et directement l'Esprit-Saint. Cependant, toutes les fois que la communication divine est immédiate, elle se trahit au dehors par un miracle. On dirait que Dieu veut attester d'une manière sensible et indéniable la présence et l'action de sa grâce. La preuve a été faite. Voir col. 994.

Quand rien ne motive cette intervention solennelle et miraculeuse et que le don se transmet par des hommes, il y a imposition des mains. Act., VIII, 17; XIX, 6. Le fait n'est pas contesté. Reste à l'expliquer. Souvent on a présenté, on présente encore ce rite comme un symbole : prière en acte ou figure de la communication céleste; comme une excitation de la foi du sujet, et une préparation à la venue du don messianique; comme un encadrement ordinaire de l'acte divin : le Père, par Jésus, donnerait la grâce pendant que l'homme accomplirait le geste liturgique. Enfin on a attribué à cette cérémonie une efficacité puissante, mais purement psychologique et morale : le catéchumène qui avait rompu avec son passé et avait été préparé par d'ardents prédicateurs, aurait cru sentir, quand on lui imposait les mains, qu'il entrait en communication avec Dieu, qu'un souffle créateur passait sur lui pour transformer son être, l'obliger à une existence meilleure et faire de l'Esprit l'élément fondamental de sa personnalité nouvelle.

Ne faut-il pas reconnaître à l'imposition des mains une autre vertu? Évidemment elle n'est pas dotée d'une puissance magique, on ne peut l'assimiler à la baguette ou au souffle du sorcier qui passent pour produire par eux-mêmes, indépendamment de toute cause adéquate, homme, esprit ou Dieu, des effets merveilleux. Mais ne doit-on pas avouer que, d'après les Actes, le rite accompli contribue, de par la volonté du Père et de Jésus, sous la main d'hommes choisis par eux, à la communication de l'Esprit aux sujets bien disposés? De bons juges, catholiques et critiques indépendants, n'hésitent pas à l'affirmer. Ils relèvent la coïncidence si fortement marquée par Luc. Le baptême a lieu, l'Esprit ne vient pas. Act., VIII, 16. Pierre et Jean prient : on ne dit pas en-

core qu'il descend, 15. Ils imposent les mains : les Samaritains le reçoivent, 17. Les Éphésiens sont baptisés, Act., XIX, 5, et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, 6. Évidemment tout antécédent n'est pas cause, mais celui-là seul qui est nécessaire et suffisant. Or, précisément, l'imposition des mains n'est-elle pas présentée dans ces deux récits comme la condition *sine qua non* de la venue de l'Esprit, condition que ne supplée aucune autre : foi du sujet, baptême, miracle, prière de Pierre, de Jean et de Paul. Et, d'autre part, Luc ne montre-t-il pas qu'aussitôt posée, elle est suivie d'effets, non pas évidemment parce que ce simple geste peut par lui-même contraindre l'Esprit à venir, mais parce que Dieu a décidé de donner sa grâce quand ce rite s'accomplira et parce qu'il s'accomplit. La formule des Actes, XIX, 6, est très heureuse : « Quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit vint sur eux. » Et cette explication admise, on comprend mieux pourquoi Pierre et Jean ont dû se déplacer, pourquoi leur prière n'a pas suffi, pourquoi seuls ils imposent les mains.

Non seulement le texte suggère cette interprétation, il l'exprime. Sans doute, c'est en exposant la pensée d'un magicien qui a pu comprendre la collation de l'Esprit comme il expliquait ses propres sortilèges. « Lorsque Simon vit que c'était par l'imposition des mains des apôtres que l'Esprit était donné, il leur offrit de l'argent, disant : Donnez-moi ce pouvoir afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit. » Act., VIII, 18, 19. Mais il faut noter que la croyance à l'efficacité du rite ne s'accuse pas seulement dans les paroles prêtées au magicien, 19, mais dans la réflexion du rédacteur, 18. Elle est même plus fortement affirmée par l'écrivain chrétien que par le Samaritain. Puis, le récit ne porte pas : Simon *s'imagina,* mais Simon *vit* que par l'imposition des mains l'Esprit était donné. Enfin, Pierre ne dit pas au magicien que sa demande est inspirée par une grossière croyance ou par une conception erronée, mais que ses intentions ne sont pas droites et que le don de Dieu ne s'acquiert pas à prix d'argent. Act., VIII, 20, 21. En présence de textes aussi formels, des critiques n'hésitent pas à reconnaître que les Actes attribuent une efficacité, instrumentale sans doute, mais réelle, aux gestes de Pierre, de Jean et de Paul. « Les apôtres demeurés à Jérusalem, écrit H.-J. Holtzmann, envoient les deux principaux d'entre eux communiquer le Saint-Esprit; ce qui se fait ensuite *sacramentaliter,* de telle sorte que l'imposition des mains est considérée comme un *symbolum efficax.* » *Die Apostelgeschichte,* 2ᵉ édit., Fribourg et Leipzig, 1901, t. I, p. 64. Et B. Weiss commente ainsi la parole d'Ananie à Paul, Act., IX, 17 (qui confirme, en effet, les récits de l'initiation des Samaritains et des Éphésiens, mais à laquelle nous n'avons pourtant pas voulu recourir, à cause des points d'interrogation, dont il faut la faire suivre, voir col. 985) : « Ici il est clair que les deux effets [guérison de la cécité, don de l'Esprit] sont sans doute *communiqués par l'imposition des mains,* mais opérés par le Christ et par son envoyé. » *Die Apostelgeschichte,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1893, t. IX, p. 197. On ne saurait mieux dire.

Ceux qui se dérobent à ces conclusions font-ils valoir quelques preuves? Pas toujours : certains se contentent d'affirmer. Plusieurs ont recours à des théories philosophiques et prétendent que l'efficacité, décrite plus haut, est trop matérielle, trop grossière, trop magique, pour qu'on puisse la découvrir dans le Nouveau Testament; il ne convient pas que les apôtres et Jésus aient ainsi compris l'imposition des mains. — Ce n'est pas le lieu de discuter des principes purement rationnels; d'ailleurs, ces raisonnements et d'autres semblables peuvent être reproduits à propos du baptême et de plusieurs cérémonies. Voir SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

C'est là aussi que trouvera place une autre objection : l'attribution d'une pareille efficacité à un rite est contraire à l'esprit de la chrétienté primitive...Au reste, ceux qui hasardent cette affirmation ne prennent pas toujours la peine de la démontrer. Voir par exemple, un des derniers qui l'ait lancée, A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit,* Leipzig, 1903, p. 225. Ce théologien présente, il est vrai, une deuxième objection qui semble d'abord mieux appuyée. D'après les Épîtres de saint Paul, c'est Dieu lui-même qui envoie l'Esprit dans le cœur de l'homme. — Soit, mais l'envoie-t-il directement, sans recourir à un intermédiaire humain, à un rite extérieur? Là est toute la question : Seeberg ne la touche pas. Si l'on suppose que Paul la résout par l'affirmative, il faudra conclure seulement que sa pensée n'est pas celle de l'auteur des Actes : le problème sera posé et discuté plus loin. Mais si on étudie Luc dans Luc, on est obligé de convenir qu'aucun texte ne contredit les conclusions suggérées par les récits de l'initiation des Samaritains et des Éphésiens. On serait plutôt tenté de relever des traits qui confirment cette conception : parlant du baptême, l'écrivain dit qu'on le reçoit, « au nom du Christ, pour la rémission des péchés. » Act., II, 38. Et il semble affirmer que par l'imposition des mains, Jésus et Paul ont opéré des guérisons. Luc., IV, 40; XIII, 13; Act., XXVIII, 8.

Fallait-il prononcer quelque formule pour donner au rite sa vertu? Luc ne l'affirme pas clairement. Sans doute, il observe que Pierre et Jean ont prié avant d'imposer les mains. Act., VIII, 15. Mais était-ce pour attirer l'Esprit ou pour le communiquer? Les Actes ne le disent pas. Et l'intervalle qui, dans le récit, sépare le geste, ℣. 17, de la prière, ℣. 15, porte plutôt le lecteur à nier que la demande des apôtres ait composé avec l'imposition des mains un seul et même rite. Nous ne savons pas non plus si à Éphèse Paul a parlé en imposant les mains. Quant à la phrase par laquelle Ananie souligne l'acte de l'imposition, elle semble moins une prière qu'une explication et une formule de présentation. Act., IX, 17. Aussi l'érudit le plus soucieux de découvrir dans l'Écriture une parole qui accompagnait l'imposition des mains, est-il réduit à prendre pour point de départ des hypothèses vraisemblables. Celui qui imposait les mains, écrit A. Seeberg, *op. cit.,* p. 225 sq., le faisait-il sans mot dire? C'est peu probable. S'il parlait, exprimait-il n'importe quelle idée qui se présentait à son esprit? On ne peut guère l'admettre, car il accomplissait un acte qui se répétait, toujours tendait au même but et répondait à un concepprécis. Tout naturellement aussi, pour énoncer une même idée, les mêmes mots se présentaient. « Nous devons donc postuler *a priori* l'existence d'un texte bien établi qui était récité pendant l'imposition des mains. » Il est permis de penser que l'auteur fait preuve d'une confiante perspicacité et d'une belle assurance. Il faut avouer néanmoins que son raisonnement n'est pas dépourvu de toute valeur. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* 2ᵉ édit., Paris, 1907, p. 49, 90.

Celui qui imposait les mains conférait-il une onction? Luc et les Actes ne le disent pas, et le plus sage parti serait d'enregistrer ce silence. Des théologiens ont observé qu'il ne prouvait rien contre l'existence de cette cérémonie. Luc, ont-ils dit, a voulu abréger et ayant désigné suffisamment le rite par un des actes qu'il comportait, il a cru inutile de mentionner l'onction, que d'ailleurs ses lecteurs savaient être l'accompagnement normal de la cérémonie expressément nommée par lui. Peut-être d'ailleurs était-ce le même geste vu sous un autre aspect, s'il est vrai que l'imposition des mains contenue dans l'onction est celle qui donne l'Esprit-Saint. Voir Bellarmin, *Controvers., De sacramentis in specie,* l. II, *De sacramento confirmationis,* c. IX, *Opera omnia,* Paris, 1871, t. III, p. 608 sq., dont les explications ont été reproduites par plusieurs théologiens.

Ces hypothèses ne sont pas invraisemblables, mais manquent d'un point d'appui dans le texte. Elles sont d'ailleurs inutiles. Sans en être autrement scandalisés, des catholiques ont pris note du silence des Actes : « Nous ne lisons pas qu'aucune autre matière que l'imposition des mains ait été en usage chez les premiers apôtres. » Maldonat, *Tractatus de sacramentis, De secundo sacramento*, q. II, Paris, 1677, p. 77; et récemment encore Schanz, *Die Lehre von der heiligen Sakramenten*, Fribourg, 1893, p. 293, Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 53. Les scolastiques n'étaient pas embarrassés davantage : les uns concluaient que l'onction n'était pas pratiquée; d'autres pensaient qu'elle était en usage, mais que l'Écriture ne la mentionnait pas; certains supposaient que les apôtres, en vertu d'une dispense divine, avaient pu l'omettre; quelques-uns enfin croyaient que l'imposition des mains était seule employée quand l'Esprit Saint manifestait sa présence d'une manière sensible. Voir CONFIRMATION CHEZ LES SCOLASTIQUES. Cette dernière explication n'est pas tombée dans l'oubli. Bellarmin, *loc. cit.*, Maldonat, *loc. cit.*, l'ont reprise et passée aux théologiens modernes. De nos jours encore, L. Janssens la déclare « lumineuse. » *La confirmation*, Lille, 1888, p. 154-155. Schell essaie de la rajeunir par de nouveaux arguments. *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III *b*, p. 492. Après avoir posé ce principe : plus la vérité est manifeste, moins le symbole est nécessaire, il montre sous les prodiges qui accompagnent l'imposition des mains une onction spirituelle, c'est-à-dire un symbole éclatant des grâces divines : ainsi Jésus a pu se déclarer oint sans que l'huile ait coulé sur lui.

Ces raisonnements sont ingénieux, à coup sûr; mais le moindre texte ferait mieux l'affaire des historiens. Il vaut donc mieux renoncer à interpréter d'une façon bénigne le silence de Luc. Mais il convient de retenir le fait de l'onction du Christ. A trois reprises, il en est fait mention, Luc., IV, 18; Act., IV, 26; X, 38, et deux fois, c'est la descente de l'Esprit qui est présentée comme le sacre de Jésus. Puisque la vie du fidèle doit reproduire celle du Seigneur, cette circonstance n'a-t-elle pas pu, sinon motiver, du moins favoriser de très bonne heure l'usage de l'onction.

8. *Le don de l'Esprit est promis à tous les membres du peuple de Dieu, c'est-à-dire aux croyants purifiés et baptisés qui le désirent. Un précepte positif et général obligeant à le recevoir ne nous a pas été conservé, mais tout se passe comme s'il existait.* — Déjà nous avons démontré que l'Esprit-Saint est un don universel, promis à tous les chrétiens. Voir col. 980-981. Nous avons aussi établi que sa réception était liée à des conditions morales. Quelles sont les dispositions requises? Pour participer au don des temps messianiques, il faut évidemment faire partie du nouveau peuple de Dieu, être du nombre de ceux qui lui obéissent. Act., II, 17; V, 32. La foi est donc nécessaire : tous ceux qui reçoivent l'Esprit : apôtres, premiers chrétiens, Étienne, Samaritains, Paul, Corneille, Barnabé, Éphésiens, sont des croyants. Act., VI, 5; VIII, 10-14; IX, 6; XI, 24; XV, 9; XIX, 5. La pénitence, Act., II, 38, ou des qualités morales, Act., VI, 3; X, 2, 4, 7, 30, 31, 35; XI, 24, sont encore signalées chez des hommes remplis de l'Esprit. Régulièrement, c'est après le baptême et la rémission des péchés que ce don est accordé. Act., II, 38; VIII, 12, 16, 17; XIX, 5, 6. Sans doute, nous ignorons si les apôtres ont été baptisés. Mais leur commerce avec Jésus avait constitué une initiation bien supérieure et unique. D'autre part, silence n'est pas négation. Enfin, des exégètes ont supposé que les apôtres n'avaient pas été soumis au baptême de Jésus, parce qu'ils avaient peut-être reçu celui de Jean. Quant à l'exception tirée du cas de Corneille, elle n'est qu'apparente et confirme la règle. Si, avant l'ablution, l'Esprit est venu, c'est que Dieu lui-même a purifié le cœur par la foi, et le fait se présente comme étonnant, merveilleux. Act., X, 44 sq. Cette dernière considération empêche aussi de prendre pour type normal l'histoire de Saul à qui Ananie impose les mains avant de le baptiser : était-ce d'ailleurs pour lui communiquer l'Esprit? Act., IX, 17, 18.

Une dernière disposition est signalée très souvent. Jésus priait quand, le ciel s'ouvrant, l'Esprit descendit. Luc., III, 21, 22; le Père devait accorder ce don à ceux qui le demanderaient. Luc., XI, 13; les cent vingt persévéraient dans la prière jusqu'à la Pentecôte. Act., I, 14; la première communauté était remplie de l'Esprit après avoir adressé une solennelle supplication, Act., IV, 23-31; Corneille priait Dieu continuellement. Act., X, 2, 31. Toutefois, aucun texte ne montre dans cette disposition une condition *sine qua non*, et Luc juge inutile de faire savoir si les Samaritains et les Éphésiens ont invoqué Dieu pendant l'imposition des mains.

Ceux qui peuvent recevoir l'Esprit-Saint sont-ils tenus de le demander? Une loi proprement dite n'existe pas, mais les faits parlent. Jésus donne l'exemple. La formation des apôtres, qui pourtant a été conduite par le Christ en personne, n'est complète qu'après la venue de l'Esprit. Luc., XXIV, 48, 49; Act., I, 2-8. C'est à tous qu'il est promis, et tous sont invités à le recevoir. Act., II, 17, 38. Au reste, le don a pour effet de rendre capable de confesser Jésus, de mener la vie publique de chrétien. Luc., XII, 11-12. Voir col. 993. Or, ne sont-ce pas tous les fidèles qui sont exposés à comparaître devant les magistrats et obligés de rendre témoignage? Enfin, l'histoire des Samaritains et des Éphésiens prouve que, pour être complète, pour créer le parfait chrétien, l'initiation doit se composer du baptême et de l'imposition des mains. Tant que cette dernière cérémonie n'a pas eu lieu, le néophyte est comme arrêté en cours de route. L'ablution est terminée, elle est valide, elle a produit son effet, elle n'a pas besoin d'être renouvelée, mais il faut qu'elle soit consommée par une grande bénédiction. Les apôtres croient qu'il est ou nécessaire ou utile de venir en personne la donner. Après avoir constaté ces faits, il est impossible d'admettre que le baptisé puisse impunément mépriser le don de l'Esprit, négliger de s'assurer une grâce qui est le signe le plus authentique de l'avènement des derniers jours et de l'agrégation au peuple de Dieu. Act., II, 17.

9. *Conclusion : Découvre-t-on, dans les Actes, du moins en germe ou sous une forme équivalente, la confirmation?* — Puisque l'Église n'a pas donné une définition officielle de ce sacrement, essayons de le décrire en juxtaposant tous les caractères que lui reconnaissent des décrets dogmatiques ou à l'unanimité les théologiens catholiques. La confirmation est un rite (geste et formule) institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour toute la durée de la religion chrétienne, rite accompli par l'évêque ou par un prêtre délégué du pape, rite par lequel Dieu symbolise et confère aux baptisés bien disposés, en même temps qu'un caractère ineffaçable, une grâce nouvelle, l'Esprit-Saint, force spirituelle qui les rend capables de confesser leur foi par des œuvres ou des paroles.

Or, l'imposition des mains décrite au livre des Actes est une cérémonie capable de symboliser les communications divines. Quand elle a lieu, l'Esprit est donné. Régulièrement elle s'accomplit après le baptême. Elle communique une grâce distincte de l'effet de l'ablution : les moyens et la force de rendre témoignage au Christ dans la mesure où Dieu le permet et où les circonstances l'exigent. C'est à tous les croyants que cet Esprit est destiné, pourvu que leur âme soit bien disposée. Voilà autant de traits qui se retrouvent *identiques* dans la confirmation. Sans doute, d'après certains théologiens, l'onction est partie essentielle du sacrement; mais plusieurs docteurs l'ont nié; certains d'ailleurs enseignent

que l'Église a le pouvoir de changer la matière de ce sacrement. D'autre part, l'Écriture, loin de condamner cette cérémonie, semble en indiquer l'origine. Dominant donc les questions librement discutées, cherchant seulement dans le rite des Actes ce que tous les théologiens voient dans la confirmation, une cérémonie capable de symboliser la venue de l'Esprit et ses dons, nous la découvrons dans l'imposition des mains. Quant à la formule employée aujourd'hui, elle ne se lit pas dans l'Écriture. Plusieurs, après l'avoir constaté, ajoutent : silence n'est pas négation. D'autres observent qu'une école catholique très respectable reconnaît à l'Église des droits sur le choix de la matière et de la forme des sacrements. Ils concluent donc que le défaut d'une formule stéréotypée à l'origine, s'il était positivement constaté, ne suffirait pas à différencier essentiellement le rite antique de la cérémonie pratiquée aujourd'hui.

D'autres éléments de la confirmation sont *équivalemment* signalés par l'Écriture. S'il n'est pas dit en termes exprès que Jésus a institué l'imposition des mains, il est affirmé qu'il a reçu l'Esprit, qu'il l'a promis à tous et qu'il l'a donné. De même, si les Actes n'enseignent pas que seuls les évêques ou les délégués du pape sont ministres de la confirmation, ils attestent que seuls les apôtres imposent les mains; or, après la mort des douze, qui les représente le mieux sinon les chefs des églises, évêques, pape ou ses envoyés?

Enfin, la notion de caractère ineffaçable est *en germe* dans l'Écriture. Le rite est, semble-t-il, assimilé, annexé, intimement uni au baptême qui est conféré une seule fois. Or, on sait que cette impossibilité de réitérer la cérémonie est tenue par de bons juges pour le point de départ de la théorie du caractère sacramentel. Voir t. II, col. 204-205, 291-292, 326.

Ces conclusions ne doivent pas faire oublier les différences qui séparent la confirmation de l'antique imposition des mains. L'insertion du rite principal dans un riche encadrement liturgique, la disparition des charismes, la coutume de séparer par un intervalle de temps baptême et confirmation, l'habitude d'isoler mentalement deux actes qui jadis étaient plutôt considérés comme deux parties d'un même tout, l'initiation chrétienne, ont assurément modifié d'une manière très sensible l'aspect et le concept du don de l'Esprit. Mais en dépit de ces changements considérables et apparents, il y a préservation de l'idée essentielle et permanente du type primitif, si, comme nous croyons l'avoir montré, le but premier, le geste principal, le symbolisme antique, les droits de la hiérarchie sont maintenus. Pierre, Jean et Paul à qui la confirmation des luthériens et des calvinistes paraîtrait une inconnue, réussiraient à découvrir, au milieu de conceptions nouvelles et sous la pompe du sacrement, l'idée apostolique et la simplicité du rite primitif.

2° *Les écrits contemporains ou postérieurs confirment-ils les récits de Luc?* — On a dit que la conception du don de l'Esprit, telle qu'elle se dégage du livre des Actes, ne se retrouve ni dans les sources de cet écrit ni dans les premières Épîtres de saint Paul. Avant de vérifier cette affirmation, il convient de rechercher si, dans les autres œuvres du Nouveau Testament, on relève des traits qui confirment les récits de Luc. Puisque, de l'aveu de tout le monde, les textes ne sont pas assez nombreux pour permettre de suivre, de document en document, une véritable évolution et qu'il y a incertitude et discussion sur l'âge précis des livres du Nouveau Testament, nous suivrons l'ordre du canon, nous contentant de réunir les écrits qu'on s'accorde à tenir pour apparentés.

1. *Matthieu et Marc.* — Les deux premiers Évangiles synoptiques racontent la descente de l'Esprit sur Jésus au baptême; l'un et l'autre marquent très nettement l'instant précis où apparaît la colombe : c'est « au moment où le Christ sortait de l'eau ». Marc., I, 10; Matth., III, 16. Ainsi, dans les deux récits comme dans celui de Luc, ablution et venue de l'Esprit sont à la fois réunies et séparées. Marc ne signale expressément qu'un seul effet du don céleste : Jésus est conduit par l'Esprit dans le désert, I, 12. Matthieu qui relève aussi ce fait, IV, 1, explique encore par la force d'en haut un exorcisme, XII, 28. Notons enfin que dans un texte où il énumère assez longuement les effets de l'Esprit : prédication messianique, triomphe de la justice, etc., il ne nomme pas expressément les charismes, XII, 18-20.

Jésus ne reçoit pas seulement l'Esprit, il le promet : Matthieu et Marc le déclarent aussi formellement que Luc. Les disciples qui comparaîtront devant les tribunaux et les synagogues, les gouverneurs et les rois seront inspirés. Et il n'est pas dit que l'Esprit leur sera donné pour qu'ils prophétisent ou qu'ils parlent en langues mais bien — le mot se trouve dans les deux Évangiles — pour qu'ils *rendent témoignage*. Matth., X, 20; Marc., XIII, 11. Il y a non seulement harmonie fondamentale, mais concordance verbale entre ces affirmations et celles de Luc. On retrouve aussi textuellement dans Matthieu et dans Marc la fameuse promesse : Jésus baptisera dans l'Esprit-Saint. Matth., III, 11; Marc., I, 8. Faut-il conclure avec la plupart des protestants orthodoxes et beaucoup de critiques indépendants que ce texte rattache à l'ablution elle-même la venue du don céleste? Au contraire, doit-on dire que cette locution singulière est choisie tout exprès pour montrer dans le baptême et la communication de l'Esprit-Saint deux actes inséparablement unis quoique différents, A. Seeberg, *op. cit.*, p. 220; ou pour faire allusion au don pentécostal et aux langues de feu? Janssens, *op. cit.*, p. 47-48; Vacant, art. *Baptême*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1436-1437. Peut-être ces deux solutions extrêmes précisent-elles trop le sens de l'expression assez vague, *baptiser dans l'Esprit*. N'est-il pas plus prudent de constater seulement, car c'est indéniable, qu'elle associe d'une certaine manière ablution et don de l'Esprit.

Quelques autres textes des deux premiers Évangiles ont encore été relevés. On a observé que les apôtres, du vivant même de Jésus, c'est-à-dire avant d'avoir reçu l'Esprit, avaient possédé la vertu de chasser les esprits impurs; de guérir maladies et infirmités. Matth., X, 1; Marc., III, 15. On s'est aperçu que la finale de Marc ne fait pas dépendre la possession des charismes de la venue de l'Esprit, mais de la foi : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru etc., » XVI, 17 sq. Enfin, on a comparé le dernier discours de Jésus tel que le relate Matthieu avec ce même entretien conservé par Luc. Le premier écrivain parle du baptême et de l'évangélisation : c'est à tous que ces deux grâces sont destinées. Matth., XXVIII, 19, 20. Luc mentionne aussi comme s'adressant à toutes les nations la prédication et le pardon des péchés (sans doute le baptême), XXIV, 47. Et c'est ensuite qu'il fait promettre par Jésus l'Esprit : encore est-ce à ceux-là seulement qui doivent être témoins et parce qu'ils doivent l'être, XXIV, 49. Ces contrastes ne sont-ils pas suggestifs? Voilà tout ce que l'on peut glaner dans Matthieu et Marc.

Puisqu'ils n'ont pas fait suivre leur vie de Jésus de l'histoire des apôtres, ils n'ont pas été amenés à raconter comment l'Esprit était communiqué dans les communautés primitives. Néanmoins, il n'est peut-être pas inutile de noter que Matthieu et surtout Marc présentent dans l'imposition des mains un mode de bénédiction, Marc., X, 16; Matth., XIX, 13-15, et, plus souvent encore, un procédé de guérison. Les personnages de leurs récits donnent à ce geste cette seconde signification, et par sa manière d'agir, Jésus confirme leur sentiment. Matth., IX, 18; Marc., V, 23; VI, 5; VII, 32; VIII,

22-25; xvi, 18. Ces faits et cette croyance n'indiquent-ils pas quel sens les chrétiens de l'époque attachaient au rite de l'imposition des mains? L'onction est aussi mentionnée une fois, Marc., vi, 13, comme un acte au cours duquel est accordée une faveur divine.

Bref, dans les deux premiers Évangiles, très peu ou pas de données nouvelles, mais confirmation des témoignages de Luc sur le don de l'Esprit à Jésus et d'après Jésus.

2. *Les Épîtres de la captivité.* — On n'y découvre rien qui contredise les dépositions des Actes ou du troisième Évangile. Sans doute, pour désigner l'Esprit et son rôle, l'auteur de ces lettres n'emploie plus, comme l'avait fait presque toujours Luc, le seul mot Esprit-Saint, mais diverses appellations; il recourt à des métaphores nouvelles (le sceau de l'Esprit); il signale des effets que n'avaient pas décrits les Actes (surtout l'unité en un seul corps par ou dans un même esprit). Mais les deux sources peuvent se compléter; il y a divergence et non opposition de points de vue. Et si, ce qui n'est pas, on constatait des différences irréductibles entre le don de l'Esprit tel que le font connaître les Épîtres de la captivité et la communication décrite par les Actes, il faudrait se demander si les grâces considérées dans les deux ouvrages ne seraient pas deux faveurs conférées au cours de deux rites distincts. L'Esprit ne serait-il pas donné deux fois? ne jouerait-il pas, dans la vie du chrétien parfait, deux rôles distincts? Après cette enquête seulement, on pourrait parler de contradiction.

Si les Épîtres de la captivité ne sont pas en désaccord avec les écrits de Luc, les confirment-elles? Il faut évidemment laisser de côté les textes qui n'ont été présentés comme preuves qu'en raison de ressemblances superficielles et verbales (par exemple Col., ii, 7, *confirmati*, confirmation). Il n'est pas facile non plus de découvrir sur quel argument positif et tiré de la lettre même, des théologiens (ainsi Schanz, *loc. cit.*, p. 282) se sont appuyés pour reconnaître dans le mot « parfait » un nom du confirmé. Col., i, 28; iv, 12. Deux affirmations de l'Épître aux Éphésiens sont plus dignes d'attention : « Dans le Christ, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de notre salut; en lui, après avoir cru, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint promis qui est le gage de notre héritage, en vue de la rédemption, » i, 13, 14 : « Et n'affligez pas l'Esprit-Saint de Dieu dans lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption, » iv, 30. Les deux textes paraissent être parallèles. Il y est parlé de la promesse de l'Esprit-Saint et de sa présence dans les chrétiens. S'agit-il d'un don qui, comme la purification de l'âme, serait attaché au rite même de l'ablution? Eph., v, 26. Plusieurs exégètes et théologiens ne le croient pas. Ils comparent les affirmations de l'Épître à la question posée par Paul, d'après les Actes : « Ayant cru, avez-vous reçu l'Esprit? xix, 2 (εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; ici on lit : ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. Se souvenir aussi que Luc., xxiv, 49, appelle l'Esprit-Saint la promesse du Père, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός). L'Épître comme les Actes distinguerait-elle le baptême, c'est-à-dire le fait de devenir un croyant, du don ou du sceau de l'Esprit promis, don et sceau qui seraient l'effet d'un second rite étroitement dépendant mais réellement distinct du premier? Il est difficile de l'affirmer ou de le nier. La ressemblance des Actes et de l'Épître est à coup sûr frappante; mais comme elle porte sur deux ou trois mots seulement, peut-on y voir plus qu'une coïncidence fortuite?

Si pourtant l'on pense que la présence de l'Esprit mentionnée ici est celle que décrivent les Actes, le texte de l'Épître aux Éphésiens nous fournit-il quelque donnée nouvelle sur les effets de ce don? L'Esprit est présenté comme un sceau, une garantie. La conséquence qu'en ont les chrétiens de le posséder est pour eux, quels qu'ils soient, païens ou juifs convertis, la preuve qu'ils recevront l'héritage; déjà ils ont eu dans cet Esprit des arrhes et ils seront mis en possession au jour du Christ. La présence du don divin est une marque, un sceau que Dieu a imprimé comme pour reconnaître les rachetés en temps opportun. C'est là un concept que les Actes n'exprimaient pas, mais l'idée de la présence de l'Esprit permettait de le dégager. L'Épître dit encore qu'il ne faut pas l'affliger, iv, 30. C'est voir en lui une personne, et non pas seulement un charisme. Au reste, ce ne sont pas surtout les faveurs singulières et miraculeuses, c'est plutôt une action intime et profonde sur la vie religieuse de l'individu et de l'Église, que les Épîtres de la captivité attribuent à l'Esprit. Sans doute, on le présente encore comme l'organe de la révélation prophétique, Eph., iii, 5; voir aussi peut-être Eph., i, 17; iv, 23; mais il est dit aussi que, par lui ou en lui, les chrétiens sont unis, Phil., ii, 1; Eph., ii, 18, 22; iv, 3, 4; prient, Eph., vi, 18; chantent, célèbrent le Seigneur, rendent grâces, Eph., v, 18-20; sont puissamment affermis dans l'homme intérieur, Eph., iii, 16; servent Dieu, Phil., iii, 3, voient leurs épreuves tourner au salut. Phil., i, 19.

3. *Les Épîtres pastorales.* — On lit dans la lettre à Tite, iii, 5. Selon sa miséricorde Dieu nous a sauvés, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Deux problèmes à résoudre : comment construire la phrase? Quelle est la conception de l'auteur?

On peut relier les uns aux autres les derniers mots de deux façons, lire : « *par* un bain de régénération et *par* une rénovation du Saint-Esprit; » ou bien : « *par* un bain de régénération *et de* rénovation du Saint-Esprit. » La première interprétation est moins communément admise. Elle est cependant proposée aujourd'hui encore, par A. Seeberg, *op. cit.*, p. 219. Pour la justifier, il dit que rattacher ἀνακαινώσεως à λουτροῦ c'est proposer une construction dure et sans élégance; est-ce bien vrai et serait-ce concluant? Il observe aussi que parler d'un bain de renouvellement de l'Esprit, c'est associer deux images assez disparates; celle d'ablution et celle d'infusion; en réalité, le sont-elles? les textes et les monuments antiques, au contraire, n'attestent-ils pas que les deux actes étaient parfois réunis? Enfin, comparer l'affirmation de l'Épître avec Joa., iii, 5 (renaissance de l'eau et de l'Esprit), pour conclure que dans la lettre aussi deux principes sont mentionnés : le bain qui donne une régénération, le Saint-Esprit qui assure un renouvellement, c'est expliquer un auteur par un autre; bien plus, c'est rapprocher deux textes qui se ressemblent assez mal (dans Jean, la palingénésie est l'œuvre non seulement de l'eau, mais aussi de l'Esprit).

La seconde interprétation paraît donc la meilleure : par un bain de régénération *et de* rénovation de l'Esprit-Saint. Les termes rapprochés sont réellement symétriques; ce sont deux mots abstraits (régénération, rénovation). Au contraire, si on lit : « par un bain... et par une rénovation, » on oppose deux mots (l'un concret, l'autre abstrait) qui ne s'accordent pas; on présente comme parallèles, un baptême *qui* confère la régénération et une rénovation *que* confère l'Esprit-Saint. Saint Justin, d'ailleurs, semble donner la clef de la phrase de l'Épître, quand il parle du bain de pénitence *et de* gnose de Dieu. *Dialog. cum Tryph.*, 14, *P. G.*, t. vi, col. 503.

Sous les mots, quelle est l'idée? Ceux qui lisent : Dieu nous a sauvés par un bain de régénération et par une rénovation de l'Esprit-Saint, sont portés à penser que le texte fait allusion à deux grâces spéciales et même à deux rites différents, à l'ablution et à un don de l'Esprit. Les deux opérations seraient d'ailleurs

si étroitement reliées l'une à l'autre, que l'auteur n'éprouverait pas le besoin de répéter la préposition διὰ devant le second terme. Si l'on accepte, au contraire, l'interprétation plus commune, doit-on conclure que le baptême est ici présenté comme un rite à double effet : régénération et communication de l'Esprit? D'aucuns l'ont dit et ont opposé cette conception à celle du livre des Actes. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* t. II, p. 268. C'est conclure trop vite. Avant de le faire, il faudrait prouver que deux autres hypothèses sont irrecevables. Ne pourrait-on pas admettre, en effet, qu'au baptême et à l'imposition des mains l'Esprit-Saint vient, mais pour des fins diverses? C'est à l'effet de l'ablution que ferait allusion l'Épître, ce sont les suites de l'imposition des mains que décriraient les Actes. Et s'il était démontré que cette hypothèse est inacceptable, un dernier problème se poserait encore. Par le mot *bain* flanqué d'ailleurs de deux compléments, la lettre à Tite ne désignerait-elle pas l'initiation chrétienne, c'est-à-dire les deux actes, les deux bienfaits qui la composent; actes et bienfaits distincts, mais si intimement associés que, naturellement et en vertu de l'usage, le nom du premier, du plus important, impliquerait le second? L'Épître s'exprimerait comme le font aujourd'hui encore des chrétiens, quand ils appellent baptême l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne : ablutions, exorcismes, onctions, etc., parfois même consécration à la Vierge. Déjà le langage de Luc laissait entendre que tel pouvait bien être l'usage reçu à une époque où les deux rites se suivaient et où la théorie des sept sacrements n'étant pas faite, on se préoccupait plus d'unir les grâces que de distinguer les concepts. Une objection se présente : les mots régénération et renouvellement ne sont-ils pas deux synonymes qui désignent un même effet, c'est-à-dire celui de l'ablution et de l'ablution seulement? Le prétendre serait ne pas observer que chacun de ces deux termes a un sens très précis : la régénération, c'est une renaissance, elle s'accomplit à un instant déterminé et une fois pour toutes; la rénovation est aussi un acte qui commence à un moment donné, mais pour se prolonger et se poursuivre parfois : ainsi la transformation d'un caractère sera l'œuvre d'une vie. Or, justement les Épîtres pastorales font intervenir l'Esprit-Saint à plusieurs reprises ou d'une manière continue dans l'existence du chrétien. II Tim., I, 7, 14. On trouve des idées assez semblables sinon identiques dans Rom., VII, 6; VIII, 2 sq.; XII, 2; II Cor., IV, 16; Eph., IV, 22-24; Col., III, 10. Cet Esprit qui aide ou qui opère la rénovation est-il donné par un rite? Le texte ne l'affirme pas. Mais, quoi qu'en aient dit certains protestants (A. Seeberg, *op. cit.,* p. 225), il ne le nie pas non plus : déclarer que « Dieu lui-même verse abondamment par Jésus-Christ son Esprit », ce n'est pas exclure l'emploi des causes secondes, c'est seulement ne pas les mentionner.

Quelque autre passage des Épîtres pastorales fait-il allusion à la communication de l'Esprit par un acte distinct du baptême? Weinel, *op. cit.,* p. 216, cite la recommandation adressée à Timothée : « N'impose pas trop vite les mains à quelqu'un, » I Tim., V, 22, sous prétexte que ce conseil est suivi des mots : « Ne te rends pas participant des péchés d'autrui, » et qu'il est isolé par une phrase de l'ensemble des avis donnés au destinataire sur la conduite à tenir vis-à-vis des presbytres. Communément, on pense au contraire que « l'imposition des mains » mentionnée ici est celle dont les pastorales parlent ailleurs, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, et qui confère des pouvoirs hiérarchiques. Les confier au premier venu serait évidemment « participer aux péchés » qu'il commettrait par ignorance ou par indignité. Le conseil d'ailleurs n'est pas ou est à peine séparé des autres recommandations sur les presbytres. De l'imposition des mains que signalent les lettres à Timothée, une seule chose ici est à retenir : de l'aveu non seulement des catholiques mais des critiques indépendants (par exemple Holtzmann, *op. cit.,* t. II, p. 268), elle agit à la manière d'un sacrement, elle est un procédé efficace de transmission. La pensée des Actes sur le rôle du rite se retrouve ici.

4. *L'Épître aux Hébreux.* — C'est avec les Actes, le principal témoin. L'auteur se plaint de ce que les destinataires de sa lettre, chrétiens depuis longtemps et qui devraient être des « hommes faits », des « maîtres », capables de comprendre la doctrine de justice, sont redevenus des « petits enfants » et ont besoin qu'on leur apprenne « les premiers rudiments des oracles de Dieu », « l'enseignement élémentaire sur le Christ. » Il s'agit, sans doute, des vérités dont la connaissance était donnée aux catéchumènes ou aux néophytes, lors de leur entrée dans la carrière chrétienne, V, 11-VI, 1. Ces notions « fondamentales » l'auteur ne croit pas devoir les exposer longuement : peut-être parce que tout chrétien est capable de les rappeler, ou parce que les destinataires de l'Épître ayant été instruits jadis, n'ont qu'à se souvenir, ou enfin parce que la meilleure manière de répéter cet enseignement catéchétique, de le faire comprendre et aimer, c'est de présenter les vérités premières dans des mystères plus profonds et plus sublimes. La lettre énumère donc seulement, et sans doute à titre d'exemples, quelques-unes de ces doctrines fondamentales. Six choses sont mentionnées ou plutôt trois paires : « l'abandon des œuvres mortes et la foi en Dieu; la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains; de la résurrection des morts et du jugement, » VI, 1, 2.

Quelle est cette imposition des mains? Un rite connu de tous les chrétiens, rite dont on indique l'existence et la signification aux aspirants, rite lié au baptême très intimement sans toutefois se confondre avec lui. Il n'y a pas à s'y tromper : c'est bien une imposition des mains identique à celle que décrivent les Actes. Le nom est le même, la suite des opérations est la même, pénitence, foi, baptême, imposition des mains. Act., II, 38. Voir col. 999-1000. Aussi, beaucoup d'anciens écrivains ecclésiastiques, les exégètes et théologiens catholiques, la plupart des critiques protestants et indépendants voient dans la cérémonie mentionnée par l'Épître aux Hébreux celle qui s'accomplit à Éphèse et à Samarie. Une objection a été faite : le mot *baptême* est au pluriel; d'autre part, la lettre parle ailleurs, IX, 10, « des ablutions de tout genre » en usage chez les Juifs. Ici encore ne signalerait-elle pas ces rites, par exemple la lustration des prosélytes? C'est l'opinion de Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 475. Il ne serait donc pas question de l'imposition des mains signalée par le livre des Actes. Cette hypothèse ne saurait être admise : tout le contexte l'exclut. Le « fondement » du christianisme n'est pas le judaïsme, les « rudiments pléniers des oracles de Dieu » et « la doctrine élémentaire sur le Christ » ne sont évidemment pas l'enseignement des ablutions juives aux prosélytes. Les doctrines qui s'opposent à cet abécédaire, comme le « parfait » à l'imparfait, ce ne sont pas des thèses juives, mais des conceptions spécifiquement chrétiennes : par exemple la théorie du sacerdoce du Christ. Sans doute, il n'y a qu'un baptême nouveau, et l'Épître aux Hébreux parle, ici comme au c. IX, de plusieurs ablutions. Mais ce pluriel peut s'expliquer. Un grand nombre d'hypothèses ont été lancées : l'Épître rappellerait la doctrine sur les baptêmes d'eau et d'esprit, d'enfants ou d'adultes; sur l'ablution trois fois répétée; sur la différence entre les lustrations des juifs, des païens, de Jean et la cérémonie chrétienne. Ou bien encore le pluriel serait justifié par le fait de la collation fréquente du baptême à cette époque. L'interprétation la plus plausible est celle que suggère le texte

lui-même, il s'agirait de notions fondamentales sur l'efficacité de divers baptêmes, tandis que les ablutions en usage chez les Juifs sont de simples lustrations religieuses, le rite chrétien est suivi de l'imposition des mains, du don de l'Esprit. Von Soden, *Hebräerbrief*, etc., 3e édit., Tubingue, 1899, p. 49; B. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 6e édit., Gœttingue, 1897, p. 151. Les destinataires de la lettre seraient invités à se souvenir que pour avoir reçu avec pénitence et foi le baptême et l'imposition, ils ont obtenu les dons messianiques en possession desquels ils ne sauraient être mis de nouveau, si jamais ils venaient à les perdre, VI, 1-8. S'il reste un doute sur le sens exact du pluriel, du moins il est certain que pour l'expliquer il n'est ni possible ni nécessaire de prétendre qu'il s'agit ici de lustrations juives.

Puisque le verset étudié parle de l'imposition des mains qui donne l'Esprit, que nous apprend-il sur cette cérémonie? D'abord, il nous fait savoir qu'elle est importante : le repentir, la foi, le baptême, la résurrection, le jugement, tout ce à quoi on associe l'imposition des mains est, pour un chrétien de l'époque, objet de première nécessité, et non pas institution purement humaine ou transitoire. L'Épître aux Hébreux permet aussi de surprendre à la fin des temps apostoliques le rite mentionné par Luc, elle prouve de nouveau que les épisodes d'Éphèse et de Samarie ne sont pas des cas exceptionnels. Mason, *op. cit.*, p. 28, 32; Dölger, *op. cit.*, p. 7-8. C'est pourquoi précisément, elle laisse entendre que le don de l'Esprit par l'imposition des mains n'est pas seulement la collation d'un pouvoir miraculeux et extraordinaire : cette communication serait-elle assimilée à la foi, à la pénitence; dirait-on que l'ignorer c'est ne pas savoir le premier mot du christianisme? Mason, *op. cit.*, p. 31. Enfin, l'Épître rappelle quels liens unissent baptême et imposition des mains. Les deux rites sont entre eux comme la pénitence et la foi, la résurrection et le jugement. C'est dire qu'ils composent un même tout, qu'ils sont intimement liés, ordonnés l'un à l'autre; mais c'est affirmer en même temps que chacun d'eux a son sens, son individualité. Bref, ils sont un et deux à la fois. Si l'on considère attentivement l'ordre des mots et le mode de liaison, on est tenté de conclure que l'auteur de l'Épître, cet écrivain dont la langue est si subtile, si expressive, « ne pensait pas à deux choses indépendantes..., mais à une grande institution, le baptême, à laquelle un second acte était annexé en qualité de suite immédiate et naturelle, l'imposition des mains. » Mason, *op. cit.*, p. 33.

Quelques versets plus loin, on lit : « Il est impossible en effet que ceux qui ont été une fois éclairés, et qui ont goûté le don céleste et *qui ont participé au Saint-Esprit...*, VI, 4. On voit d'ordinaire dans le premier terme de l'énumération le baptême ou du moins l'initiation chrétienne; le sens du troisième est des plus clairs. B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 513; *Der Brief an die Hebräer*, p. 155, conclut que l'Épître aux Hébreux attribue au baptême la communication de l'Esprit. Le « don céleste », dit-il, c'est le pardon des péchés; par conséquent, l'auteur nomme d'abord le baptême, puis ses deux effets, les deux grâces messianiques : rémission des fautes, don de l'Esprit. Le verset 29 du c. X serait un texte parallèle : « De quel pire châtiment sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui a tenu pour chose commune le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié et qui a outragé l'Esprit de la grâce? » — Il est facile de répondre. Même si par « don céleste », il faut entendre le pardon des péchés, il n'est pas nécessaire de conclure que la grâce signalée ensuite est, comme cette rémission, un effet du baptême : car, après avoir mentionné l'illumination, le don céleste, la participation à l'Esprit, l'énumération se continue : or, « goûter la bonne parole de Dieu et les forces du siècle à venir, » ne sont pas deux faveurs qui caractérisent le rite baptismal. Et même si on pense que tous les termes juxtaposés désignent des effets divers de l'initiation chrétienne, on ne saurait prétendre qu'ils sont tous attribués à la seule ablution; ainsi, la conclusion tirée par B. Weiss ne s'impose plus, la participation à l'Esprit pouvant être la suite d'un des actes de cette initiation qui serait différent du baptême. Quant au passage parallèle invoqué à l'appui, il unit à la vérité deux faveurs : l'alliance de sanctification et l'Esprit de grâce, mais il ne dit pas si toutes deux sont produites par l'ablution. Enfin B. Weiss procède comme s'il était démontré que don céleste signifie rémission des péchés. Or, cette interprétation est loin d'être acceptée par tous : selon certains exégètes, ce mot désigne Jésus (Käsping), l'eucharistie (Estius, Belser), le Saint-Esprit (von Soden, Dölger), la grâce ou l'ensemble des grâces chrétiennes (Tholück, Delitzsch), la vocation à la foi (Drach). Ces hésitations suffisent à établir que la conclusion de B. Weiss repose sur une base peu solide. De l'énumération de l'Épître, on ne doit dégager qu'une conclusion : le don de l'Esprit est rapproché, mais distingué du baptême.

5. *L'Épître de Jacques.* — Elle parle d'une onction d'huile que les presbytres de l'Église sont invités à faire sur les malades pour les relever et leur obtenir le pardon de leurs fautes, V, 14, 15. Ainsi, à l'époque où cette lettre est rédigée, on ne voit pas dans ce rite une cérémonie incompatible avec la simplicité du christianisme primitif. Et il est permis de se demander si l'onction et l'imposition des mains n'étaient pas alors considérées comme deux gestes pour ainsi dire équivalents : tous deux concourant au rétablissement de la santé, voir col. 997, et peut-être par le don ou l'action de l'Esprit.

6. *La première Épître de Pierre.* — Elle atteste que la communauté chrétienne est devenue « le peuple de Dieu », « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les vertus de celui » qui a appelé des ténèbres à la lumière des convertis, II, 9, 10. Or, l'Ancien Testament parle de l'onction des prêtres, Exod., XXIX, 7; de l'onction des rois, I Reg., IX, 16 sq.; de l'onction qui consacre à Dieu un objet, Exod., XL, 9, etc.; de l'onction qui réintroduit le lépreux dans une communauté pure, Lev., XIV, 17, 18; et c'est peut-être tout Israël que le Ps. CIV, 15, appelle l'oint de Jahvé. Ces rapprochements ne permettent-ils pas de comprendre comment et pourquoi le rite de l'onction s'introduisit de bonne heure dans l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne qui créait le nouveau peuple consacré au Seigneur et appelé à lui rendre hommage?

7. *Les écrits johanniques.* — Jean-Baptiste a vu « l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur Jésus ». Joa., I, 32. Dieu l'a donné au Christ sans mesure, III, 34, et les croyants recevront une partie de cet Esprit. I Joa., IV, 13. Le don fait à Jésus atteste qu'il est Fils de Dieu. Joa., I, 34. Inutile de rechercher ici quelle est exactement la grâce communiquée au Christ et impossible de savoir avec certitude, par le quatrième Évangile seul, si elle fut accordée pendant ou immédiatement après le baptême. Mais pour ce nouveau témoin comme pour les synoptiques, il est avéré que Jésus a reçu au début de sa carrière messianique l'Esprit divin. Et ceux-là même qui, comme M. Loisy, distinguent le don fait au Sauveur du Paraclet promis par lui aux disciples, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 105-106, s'accordent avec tous les exégètes et les critiques pour admettre une similitude entre les deux grâces. « De part et d'autre, la filiation est réelle et la communication d'Esprit divin est directe; mais dans le Christ la communication est totale, dans les croyants, elle est partielle et ménagée par le Christ. » *Op. cit.*, p. 108.

Le quatrième Évangile est aussi d'accord avec les synoptiques pour attester que Jésus a promis l'Esprit aux disciples. Le Christ priera et le Père le leur donnera, XIV, 16; il l'enverra au nom du Christ, XIV, 26. Jésus est donc en droit de dire que lui-même enverra le Paraclet, XV, 26; XVI, 7. Le monde ne voit pas et ne connaît pas cet Esprit, mais il sera dans les disciples, XIV, 17, et ce ne sont pas seulement les douze, mais tous les croyants qui le recevront, VII, 38, 39, sans doute jusqu'à la fin des temps, car il demeurera avec les fidèles éternellement, XIV, 16.

Qu'est-ce que ce don? A quoi est-il destiné? Jésus promet un παράκλητος, XIV, 16, 26; XV, 26, c'est-à-dire un auxiliaire, un avocat, un tuteur. C'est l'Esprit de vérité, XIV, 17; XV, 26; XVI, 13; il parlera d'après ce qu'il a entendu de Dieu, rappellera ce que Jésus a dit, enseignera toutes choses, conduira dans toute vérité, donnera l'intelligence des leçons du Christ, XIV, 26; XVI, 13; annoncera l'avenir, XVI, 13. C'est sans doute aussi l'Esprit qu'il faut voir dans cette onction du Saint qui permet de discerner les antéchrists, qui apprend à distinguer le vrai du faux, qui instruit en toutes choses au point de rendre superflue toute autre prédication. I Joa., II, 20, 21, 27. L'Apocalypse le présente aussi comme un conseiller, un éducateur, l'organe de la révélation, II, 7; XIV, 13; III, 6, 13, 22. Et puisqu'il est l'Esprit de vérité, il rend témoignage. I Joa., V, 6; Joa., XV, 26. On surprend ici l'écho du langage de Luc. Le Paraclet glorifie le Fils, XVI, 14; convainc le monde, XVI, 8 sq.; il est témoin avec l'eau et le sang, c'est-à-dire il manifeste le Verbe au baptême et à la passion de Jésus, ou bien il rend témoignage au Christ en vivifiant l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie. I Joa., V, 7, 8. A leur tour, ceux qui ont reçu l'Esprit rendent témoignage au Christ. Joa., XV, 27. C'est la promesse des synoptiques. On a même cru pouvoir découvrir (sur un indice bien vague, il est vrai, III, 33, rapproché de I Joa., V, 9, 10), dans le quatrième Évangile une allusion à un sceau imprimé par l'Esprit au baptême et « qui ferait de chaque fidèle une attestation vivante de la véracité divine ». Loisy, *op. cit.*, p. 341.

Ce qui est certain, c'est que, d'après la première Épître, grâce à ce don, les croyants demeurent en Jésus et Jésus demeure en eux, II, 27, 28; III, 24; IV, 13. Ainsi, à n'en pas douter, l'Esprit n'est pas et ne donne pas seulement le pouvoir d'opérer des prodiges ou de rendre des oracles. Tout le monde s'accorde à le reconnaître; l'œuvre du Paraclet continue l'œuvre du Christ. L'Esprit commence sa tâche quand le Verbe incarné achève la sienne, et les deux tâches n'en font qu'une. Le Père a envoyé le Fils préexistant, il agit en lui et par lui; Jésus le révèle, lui rend témoignage, le glorifie, et ainsi il est pour les hommes la lumière, la vérité, la vie : qui demeure en lui, demeure dans le Père. De même, le Saint-Esprit préexistant est envoyé par le Père et par Jésus; tous deux opèrent leur œuvre en lui et par lui; l'Esprit les manifeste, est leur témoin, les glorifie, et par là, il est pour les croyants un maître et un second tuteur, un lien d'amour entre eux et le Christ. Le quatrième Évangile parle une langue originale, présente des considérations et essaie des rapprochements nouveaux; mais, comme les écrits de Luc, il montre dans l'Esprit un principe de lumière et une source de force, un don qui crée le parfait chrétien, un témoin divin qui recrute, éclaire et soutient les témoins humains.

Ce Paraclet est-il communiqué aux chrétiens dans le baptême et dans le baptême seulement? On a observé que maintes fois l'Esprit est associé à l'eau : Jésus affirme qu'il faut naître d'eau et d'Esprit. Joa., III, 5. Il invite ceux qui ont soif à venir à lui et à boire, ajoutant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein; or, « il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, » VII, 38 39. Cette promesse rappelle celle que le Christ fit à la Samaritaine d'une eau vive qui calme la soif et qui jaillit en la vie éternelle, IV, 10, 14. Enfin, l'Esprit, l'eau et le sang rendent témoignage. I Joa., V, 7, 8. Pour expliquer ces textes, il suffirait peut-être de soutenir que le Paraclet est avec l'eau principe de régénération, source de la vie éternelle et témoin du Verbe, ou encore d'affirmer qu'il donne au baptême la vertu de régénérer, de sauver les hommes et de manifester le Fils. Si on va plus loin, le plus avant possible, si on admet que ces paroles rattachent au rite du baptême la communication du Paraclet, qu'elles font allusion à deux éléments, au symbole et à la réalité, « l'un figurant et contenant en quelque façon l'autre; » si l'on pense que l'initiation chrétienne est pour le quatrième Évangile une régénération et une sanctification par l'Esprit, que l'eau est le véhicule de ce don comme le sang de l'eucharistie est le canal de la vie, Loisy, *op. cit.*, p. 112-116, 310-314, 351, 522-523, on n'a pas encore démontré que dans l'ablution seule toutes les promesses du Sauveur se réalisent pleinement. L'eau ne pourrait-elle pas désigner l'ensemble des rites de l'initiation et non pas la seule ablution? Si on estime que l'épisode de la Samaritaine fait écho au récit de la conversion de ses compatriotes relatée dans les Actes, l'eau vive demandée par la femme rappelant l'Esprit que Simon veut acheter, Loisy, *op. cit.*, p. 354, on pourrait peut-être conclure que le quatrième Évangile connaît et mentionne le don divin communiqué par l'imposition des mains. Mais l'indice est faible, et, en réalité, les écrits johanniques ne désignent expressément que l'eau. Seulement il n'est pas démontré du tout que l'Esprit figuré et contenu dans cet élément ne puisse être l'objet d'une communication postérieure et complémentaire. Au contraire, car ce qui est attribué à l'eau, c'est seulement la vertu de régénérer, de produire des enfants de Dieu, de jaillir pour la vie éternelle et d'être témoin du Verbe, précieuses grâces mais qui n'épuisent pas tout le contenu des promesses de Jésus. Le don du baptême pourrait donc laisser place à un second envoi du Paraclet qui viendrait, cette fois, pour être le tuteur des chrétiens, leur maître dans la vérité et pour leur permettre de rendre témoignage avec lui.

Si les écrits johanniques n'affirment pas que seul le baptême donne l'Esprit, font-ils allusion à un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer le Paraclet? Schell, *op. cit.*, p. 483, a proposé de comprendre ainsi une parole de Jésus, Joa., X, 10 : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie (par le baptême) et qu'ils l'aient plus abondamment (par la confirmation). » Mais le texte original se refuse à cette interprétation : de l'avis des meilleurs exégètes, il signifie que Jésus est venu pour communiquer la vie spirituelle et pour la communiquer large, copieuse, surabondante. C'est aussi sans preuve suffisante que le même théologien, *op. cit.*, p. 508 (voir encore Janssens, *op. cit.*, p. 188-189), voit dans le signe marqué au front des serviteurs de Dieu, Apoc., VII, 3; XXII, 4, le caractère imprimé par la confirmation. Les textes permettent seulement de conclure que cette marque est la contre-partie de celle de la bête, Apoc., XIII, 16, 17; XIV, 9, 11; XVI, 2; XIX, 20; XX, 4; et qu'elle est le nom de Dieu, XXII, 4, celui de l'agneau et du Père, XIV, 1.

Un plus grand nombre d'écrivains, depuis saint Cyprien, *Epist.*, LXII, n. 1, *P. L.*, t. III, col. 1056, jusqu'à nos jours, ont cru que Jésus avait révélé à Nicodème, Joa., III, 5, une double génération spirituelle ou du moins une renaissance en deux actes : l'ablution d'eau ou l'immersion, et l'effusion de l'Esprit ou l'imposition des mains. En réalité, le texte biblique ne paraît ni favoriser, ni permettre cette exégèse. Il semble insister sur l'unité de la régénération. Sans doute, elle suppose deux éléments, deux réalités, deux principes, l'un divin et spirituel, l'autre terrestre et matériel.

Mais l'eau et l'Esprit concourent à un même effet : la seconde naissance. Elle ne s'accomplit pas en deux fois, par deux actes qu'un long intervalle de temps pourrait séparer. Le quatrième Évangile s'écarterait de tous les autres écrits chrétiens s'il soutenait que la grâce baptismale ne suffit pas à régénérer le croyant. Admettre que l'eau désigne un rite et l'Esprit un autre, ne serait-ce pas voir dans le bain, une cérémonie sans vertu, un symbole vide, réserver l'efficacité à une seconde opération, la croire aussi nécessaire, plus nécessaire peut-être que le baptême pour l'admission dans le royaume de Dieu? Mason, *op. cit.*, p. 34-35. Ce qu'on pourrait plus justement relever dans le discours de Jésus à Nicodème, c'est qu'après avoir parlé ouvertement du baptême, III, 5, presque aussitôt le Christ compare au vent l'Esprit qui souffle où il veut et dont on entend le bruit sans savoir d'où il vient ni où il va, III, 8. N'est-il pas permis de voir là peut-être une allusion au souffle par lequel le Christ ressuscité donnera l'Esprit aux apôtres, XX, 22, ou mieux au bruit qui, le jour de la Pentecôte, vint du ciel comme celui d'un vent impétueux? Act., II, 2. Janssens, *op. cit.*, p. 50; Loisy, *op. cit.*, p. 312. Ainsi dans le même discours, Jésus nommerait expressément le baptême et ferait allusion à une seconde communication du Paraclet.

Ne pourait-on pas s'appuyer sur une autre parole du Christ pour soutenir que l'œuvre du Saint-Esprit sur l'âme n'est pas la même avant et après l'imposition des mains? Le Christ ne dit-il pas que les relations des douze avec le Paraclet, déjà réelles avant la Pentecôte, se consommeront ensuite, deviendront plus intimes, plus vivantes, plus durables? C'est ainsi que Mason, *op. cit.*, p. 432 sq., comprend la promesse du Maître. « Je *prierai* le Père et il vous *donnera* un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours (futur), l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... mais vous, vous le *connaissez* parce qu'il *demeure* auprès de vous (présent) et il *sera* en vous (futur). » Joa., XIV, 16, 17. Tel est bien en effet le texte reçu. Mais pour l'expliquer, ne suffirait-il pas de dire qu'après la Pentecôte, l'Esprit agira immédiatement sur les apôtres, tandis qu'auparavant il est seulement près d'eux, se faisant voir, connaître et sentir par les leçons et les exemples de Jésus en qui il réside? Il ne serait donc plus question de deux communications distinctes du Paraclet. Puis, ce qui empêche de dégager de cette parole des conclusions certaines, c'est que la vraie lecture est douteuse. Peut-être faut-il, comme le fait la Vulgate, traduire par le futur tous les verbes : le Père vous donnera l'Esprit, vous le connaîtrez, il demeurera en vous, il sera en vous. Loisy, *op. cit.*, p. 752. D'ailleurs, certains manuscrits remplacent ἐστιν par ἔσται; et un simple changement d'accent fait du présent μένει, un futur μενεῖ.

C'est encore à des doutes qu'on aboutit après avoir examiné le récit de la communication de l'Esprit aux douze par la parole et le souffle du Christ glorieux. Joa., XX, 22. On s'avance beaucoup en disant : « Il est naturel de supposer que le don pascal est en relation avec le don pentecostal comme le baptême avec la confirmation. » Mason, *op. cit.*, p. 17. Car, sans parler des deux théories extrêmes d'après lesquelles Jésus, ou bien ne donne rien, mais promet l'Esprit (Théodore de Mopsueste), ou bien communique pleinement le Paraclet, la relation johannique et le récit de la Pentecôte d'après les Actes signifiant une même chose (Loisy), il est permis de penser que par les mots : « Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » le Christ n'accorde pas le don destiné à tous les croyants, mais l'aptitude à réconcilier les hommes avec Dieu, à les juger, à les gouverner (Maldonat, Schanz, Knabenbauer, Calmes). Avant de disparaître, il investit de ses pouvoirs les douze. Le contexte favorise ce sentiment et non pas l'interprétation qui découvre ici la grâce baptismale pour l'opposer à celle de la Pentecôte.

Restent les affirmations de la Ire Épître sur l'onction du Saint qui enseigne toutes choses. I Joa., II, 20, 27. On s'accorde à reconnaître que ces mots désignent le don de l'Esprit. Mais comment expliquer le choix de cette locution? Faut-il admettre que cette grâce était communiquée par le rite de l'onction? Ce n'est certes pas nécessaire. Si l'on se souvient que déjà dans l'Ancien Testament, ce terme est employé parfois au sens figuré, que Jésus pour avoir reçu l'Esprit est appelé oint, que nulle part dans l'Écriture le don du Paraclet n'est expressément et certainement représenté comme transmis au cours d'une onction matérielle, que les chrétiens sont nommés dans un sens spirituel rois et prêtres, Apoc., I, 6; I Pet., II, 9, voir col. 1008, qu'enfin, dans ce passage même de l'Épître, le style est imagé (l'onction éclaire), on est tenté de conclure qu'il n'est pas nécessaire de voir ici autre chose qu'une figure autorisée par l'usage. Tout au plus, pourrait-on ajouter avec Schell, *op. cit.*, p. 492, si la liturgie chrétienne de l'époque employait déjà l'onction pour la transmission de l'Esprit, on comprend mieux encore que ce mot ait été choisi pour désigner métaphoriquement le Paraclet.

II. DES ÉCRITS DE SAINT LUC À JUSTIN. — Ou bien le rite décrit par les Actes est primitif, ou bien il est un emprunt fait par les chrétiens à une religion étrangère, ou bien il est une déformation, un dédoublement d'une cérémonie en usage dans les premières communautés.

1° *Le rite décrit par Luc n'est pas un emprunt fait par la seconde génération chrétienne à des religions étrangères.* — Sans doute, on peut découvrir dans les cultes païens et gnostiques l'imposition des mains et l'onction. Mais une vague ressemblance ne prouve pas un emprunt. Ces gestes liturgiques se trouvent dans beaucoup d'autres religions. Il ne suffit donc pas d'examiner les gestes, si l'on veut surprendre une parenté; il faut comparer les formules qui les commentent, rechercher la signification exacte des symboles. Cf. dom Cabrol, *Les origines du culte catholique : le paganisme dans la liturgie*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 novembre et 1er décembre 1906.

D'ailleurs, personne n'a essayé de montrer dans l'imposition des mains une infiltration gnostique ou païenne. Des critiques ont pu parler d'une altération du sens primitif de cette cérémonie et d'un changement de ministre, mais le témoignage du livre des Actes, l'emploi du rite dans la liturgie juive obligent à voir dans ce geste quelque chose d'antérieur à toute influence païenne ou gnostique. Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum*, Gœttingue, 1894, p. 117. Ainsi le rite principal, le seul dont les Actes et les anciens documents affirment expressément l'existence, est spécifiquement chrétien.

Donc, même s'il était établi que l'onction est un emprunt contracté par les fidèles auprès des païens ou des gnostiques, on ne pourrait conclure que l'idée de la collation de l'Esprit par un rite extérieur et différent du baptême est une infiltration païenne. Cette dernière hypothèse d'ailleurs n'est pas démontrée. Après avoir recherché quel usage on faisait de l'onction sacrée dans les mystères et, en général, « dans le monde antique, » Anrich, *op. cit.*, p. 210, conclut : « Tout cela ne permet en aucune façon d'arriver à une conclusion sur l'introduction de l'onction dans la liturgie du baptême. » Il est vrai que l'on a imaginé d'introduire le rite dans la grande Église par un intermédiaire, le gnosticisme. Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, t. II, p. 154-156. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. II, p. 421. A l'appui de cette hypothèse, on ne peut pourtant présenter qu'un seul argument positif : c'est dans les écrits du gnos-

tique Théodote que l'onction postérieure au baptême est mentionnée pour la première fois. *Excerpta*, 81, *P. G.*, t. IX, col. 696. L'indice est peu probant. Au contraire, à qui veut établir qu'ici l'emprunteur, c'est le gnosticisme lui-même, les indices sérieux ne manquent pas. L'onction est en usage déjà chez les Juifs; elle l'est aussi chez les chrétiens; d'après les livres du Nouveau Testament, elle symbolise et désigne métaphoriquement le don de l'Esprit. Peut-être Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041, parle-t-il de l'accomplissement de ce rite après le baptême, et Tertullien, certainement, signale cet usage en des termes qui ne permettent pas d'y voir une innovation récente. Voir CONFIRMATION D'APRÈS LES PÈRES. D'autre part, les liturgies des gnostiques sont « un amalgame », « le moins original qui se puisse imaginer, » et leur doctrine sur la matière, œuvre du mauvais principe, les détournait de l'idée d'imaginer un nouvel emploi religieux de l'huile, si bien que certaines sectes rejetèrent l'onction, comme le rapporte saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. XXI, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 663 sq. Cf. Dölger, *op. cit.*, p. 4-9; Anrich, *op. cit.*, p. 210; dom Cabrol, *loc. cit.*, et *Les origines liturgiques,* Paris, 1906, p. 55 sq.

Si les religions étrangères n'ont pas introduit dans la liturgie chrétienne l'onction et l'imposition des mains, ne pourrait-on pas soutenir du moins qu'un dédoublement du baptême primitif en deux sacrements distincts s'est opéré sous l'influence de l'une d'entre elles, du mithriacisme, par exemple? Harnack a dit que « peut-être » il en fut ainsi. *Op. cit.*, t. I, p. 395, note 1; t. II, p. 421. Mais y a-t-il seulement similitude entre le rite chrétien et ce qu'on appelle la confirmation mithriaque. Sans doute, elle signe au front le *soldat*. Mais ce n'est pas par une imposition des mains, ni même par une onction. Le sceau est « une marque gravée au fer ardent, semblable à celle qu'on appliquait dans l'armée aux recrues avant de les admettre au serment ». Franz Cumont, *Les mystères de Mithra,* Paris, 1902, p. 131. D'ailleurs, la distinction entre le baptême et le second acte de l'initiation est déjà visible dans le livre des Actes: l'influence du mithriacisme se serait-elle fait sentir avant la rédaction de cet écrit? Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* 2e édit., Paris, 1907, p. 300-302.

Tous les essais de rapprochement entre des rites païens et la cérémonie décrite par les Actes se heurteront enfin à une insurmontable difficulté. Luc parle un langage trop semblable à celui de l'Ancien Testament; ses conceptions de l'Esprit et du don de l'Esprit ont une couleur juive trop accentuée. Sans doute, entre la pensée des auteurs anciens et celle de l'écrivain chrétien, il n'y a pas identité absolue, mais la similitude est très grande. Luc parle de l'*Esprit-Saint,* insiste davantage sur son action dans la vie morale, continue le travail de personnification vaguement essayé dans l'Ancien Testament. Mais, même après cette opération, l'Esprit a gardé quelque chose du *rouaḥ* de Jahvé, il est encore celui que Dieu envoie, qui pénètre l'homme, s'empare de lui, tombe sur lui, le meut, le conduit, le fait parler et agir selon les intentions de la providence et la vocation du sujet. C'est toujours ce principe de force, de sagesse, de sainteté, qui met au service du thaumaturge une puissance surhumaine, qui éclaire le prophète et qui pousse le juste vers une perfection plus haute. C'est encore ce souffle de Jahvé qui ravit l'homme comme un vent puissant et qui, source créatrice de vie, assure un nouveau développement au peuple élu. Cf. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 67-69.

Bien plus, l'idée d'une effusion de l'Esprit de Dieu sur tous les membres de la communauté messianique est déjà exprimée par Joël, II, 21. Et on a même cru découvrir dans l'Ancien Testament un rapport entre un bain purificateur et le don de l'Esprit. Certains rapprochements peuvent faire sourire (la colombe, figure de l'Esprit, suit le déluge, image du baptême; voir aussi Ps. XVII, 14-16). D'autres sont plus frappants. Le psalmiste demandait à Dieu de le purifier, de le laver, d'effacer ses iniquités, de créer en lui un cœur pur, puis il ajoutait : « Ne me retire pas ton esprit saint... et qu'un esprit de bonne volonté me soutienne. » Ps. L, 9-14. Isaïe, XLIV, 3, faisait ainsi parler Jahvé : « Je verserai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée. Je répandrai mon esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons. » Enfin, selon Ézéchiel, XXXVIII, 25-27, Dieu promet de répandre sur la maison d'Israël une « eau pure et de la purifier », de lui donner « un cœur nouveau et de mettre en elle un esprit nouveau ». Si ces textes ne parlent pas du rapport qui existe entre le baptême et la confirmation, ils attestent que déjà le vieil Israël avait associé l'idée de bain à celle du don de l'esprit et que le rite décrit par les Actes pouvait paraître aux lecteurs chrétiens élevés dans le judaïsme l'exécution d'antiques promesses.

Sans doute, l'Ancien Testament n'annonce pas que la communication de l'Esprit aux jours messianiques s'accomplira au cours d'une imposition des mains ou d'une onction. Mais l'idée qu'il donne de ces deux rites permet de comprendre pourquoi ils ont été choisis. « L'imposition des mains, dit Cremer, signifie une transmission soit de charge, soit de bénédiction, soit de faute. » *Realencyclopädie*, art. *Handauflegung,* Leipzig, 1899, t. VI, p. 388-389. Elle est donc toute indiquée pour symboliser la *transmission de l'Esprit.* On l'emploie dans le rite de la consécration des prêtres. Exod., XXIX, 10, 15, 19; Lev., VIII, 14, 22. Or les citoyens du nouveau peuple de Dieu sont tous investis du sacerdoce. Et l'Écriture affirme que Josué était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse avait posé sur lui ses mains. Deut., XXXIV, 9.

L'onction est aussi prédisposée par le langage et les faits de l'Ancien Testament à symboliser le don de l'Esprit. Les trois charges auxquelles elle prépare sont le sacerdoce, la royauté, le ministère prophétique, trois privilèges du chrétien dans l'ère messianique. L'onction des prophètes était-elle réelle? Dans certaines circonstances extraordinaires peut-être. III Reg., XIX, 16. Mais, même si l'expression est ici prise dans un sens figuré, il faut relever la parole d'Isaïe, LXI, 1 sq. : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ; car Jahvé m'a oint pour annoncer de bonnes nouvelles aux malheureux, etc. » Les rois étaient réellement sacrés, et par ce rite, ils recevaient de Dieu leur délégation et leur charge. I Reg., X, 1, etc. Il est même dit qu'« à partir du jour [où cette cérémonie eut lieu], l'Esprit du Seigneur saisit David ». I Reg., XVI, 13. Et il convient d'observer que peut-être, l'onction des rois était précédée d'une ablution, puisque Salomon fut conduit à la source de Gihon pour y être sacré, III Reg., I, 33, 34, et qu'Adonias voulant se faire proclamer roi assembla ses partisans près de la fontaine de Rogel. III Reg., I, 9. Aaron et ses fils sont aussi lavés avant de recevoir l'onction. Exod., XXIX, 4-7. Elle les sanctifie, c'est-à-dire les consacre, les investit d'un perpétuel sacerdoce. Exod., XXVIII, 41-43; XXIX, 4-9; XXX, 30; XL, 12, 13. Si, d'autre part, on observe que Jacob verse de l'huile sur la pierre de Béthel, Gen., XXVIII, 18; que Moïse oint le tabernacle et ce qu'il renferme, Exod., XXX, 26-29; XL, 9 sq., on est amené à conclure que ce rite est destiné à sanctifier, c'est-à-dire à consacrer à Jahvé une personne ou un objet. L'huile, a-t-on dit, est comme imprégnée d'une vertu de sanctification qui passe en ce qu'elle touche et cette vertu a pu parfois, I Sam., XVI, 13, être prise pour l'Esprit. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau. 1899 p. 67, note 1.

Des concordances aussi remarquables rendent vaine toute tentative de faire dériver le don de l'Esprit d'une religion positive. Mais il ne faudrait pas exagérer en sens contraire et découvrir chez les Juifs la confirmation. On ne trouve même pas après l'ablution des prosélytes une cérémonie qui puisse être comparée à l'imposition des mains, dont parle le livre des Actes. Les meilleurs juges, Schürer, par exemple, ne la signalent pas. Théodoret affirme que Jean après avoir conféré le baptême, imposait les mains, *Quæst. in Num.*, q. XLVII, *P. G.*, t. LXXX, col. 397; mais on ignore quel cas il faut faire de cette affirmation. Quant au cours de la cérémonie dans laquelle le rabbin aujourd'hui encore place ses deux mains sur la tête de l'enfant juif pour le faire « fils du précepte », cf. Mason, *op. cit.*, p. 10, elle ne rappelle que de très loin le rite décrit par les Actes; et d'ailleurs on ignore l'époque de son introduction dans le rituel juif. On pense généralement qu'elle n'a été adoptée que par imitation des usages chrétiens.

Il faut donc conclure que l'imposition des mains dont parle le livre des Actes est essentiellement chrétienne, mais que l'auteur de ce rite voulut donner satisfaction à d'antiques espérances, qu'il adapta à des besoins et à des effets nouveaux une cérémonie de l'Église juive déjà préparée à ce rôle par sa signification générale et par certaines affirmations de l'Ancien Testament, et qu'enfin on put à bon droit voir dans ce geste une onction au moins spirituelle.

2° *L'existence d'un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer une surabondance de l'Esprit divin n'est pas niée par les plus anciens documents chrétiens.* — Deux témoignages ont été opposés à celui de Luc : les premières lettres de saint Paul et les sources du livre des Actes.

1. *Si l'apôtre ne mentionne pas l'imposition des mains dans ses plus anciennes Épîtres, du moins, son langage ne contredit pas les dépositions de Luc.* — Des théologiens et des exégètes ont cru découvrir dans ses lettres des allusions à la confirmation primitive. Mais il faut convenir que les indices relevés sont d'une valeur très faible, sinon nulle. De plusieurs textes parfois invoqués, Rom., v, 5; VIII, 15; I Cor., II, 12; VI, 11; Gal., III, 2, 5, on ne peut dégager que l'idée de la présence de l'Esprit dans les chrétiens. Si saint Paul appelle un baptême le passage à travers la mer Rouge et le séjour sous la nuée, I Cor., X, 2, faut-il conclure que le sacrement de l'initiation se compose de deux actes et entraîne deux bénéfices distincts, la traversée miraculeuse signifiant la libération de l'idolâtrie et de l'esclavage du péché, la marche sous le nuage symbolisant la direction continue de l'Esprit divin? Mason, *op. cit.*, p. 40-42. Il semble bien difficile de le prouver. Et si on y réussit, on ne sera guère plus avancé; car le texte ne détermine pas si les deux grâces sont des effets de la seule ablution ou le produit de deux cérémonies différentes.

La dualité des rites est en apparence mieux marquée dans une autre phrase de la même Épître, XII, 13 : « Nous avons tous été baptisés en un même Esprit pour faire un corps unique... et tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit. » Deux actes distincts, deux faveurs distinctes, conclut-on, Schell, *op. cit.*, p. 485, ou du moins, deux moments dans l'initiation chrétienne, et une double action de l'Esprit. Mason, *op. cit.*, p. 42. Cette interprétation suppose donc que les deux propositions ne se répètent pas, ne sont pas deux membres parallèles d'une même phrase. Pour le démontrer, on observe qu'elles sont reliées par la conjonction *et*, que les deux images sont disparates et que la seconde rappelle assez mal une ablution. — L'argumentation n'est pas péremptoire; pourrait-on affirmer sans hésitation aucune qu'il ne s'agit pas ici de deux effets distincts du baptême? Puis, si on veut bien croire que la phrase mentionne deux faits, reste à déterminer quel est le second. On a pensé à l'eucharistie. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 334. Le démontrer est peut-être difficile, mais il l'est encore plus de prouver que l'acte qualifié par les mots : « Nous avons été abreuvés, » est la communication de l'Esprit par l'imposition des mains. On n'expliquera pas aisément pourquoi une telle faveur est désignée par cette métaphore. Ainsi, de ce second texte comme du premier, rien à tirer, sinon des conclusions hypothétiques.

S'il était permis de se contenter de ressemblances verbales, il faudrait souligner avec plus de confiance une phrase de la IIe Épître aux Corinthiens, I, 21, 22 : « Et celui qui nous affermit (*confirmat*, selon la Vulgate) dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu qui nous a aussi marqués d'un sceau et qui a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit. » Janssens, *op. cit.*, p. 189. Et plus d'un théologien a senti que ce texte leur « semble probant » en faveur de la confirmation et même du caractère sacramentel qu'elle imprime. — A n'en pas douter, il y est parlé du don de l'Esprit. Mais est-il dit que cette grâce est accordée à la suite d'un acte distinct du baptême? Si, à l'époque où la phrase fut écrite, le second sacrement, appelé *confirmation*, avait déjà été accompagné d'onction et de formules comme celles-ci : « Je te marque d'un signe de la croix, » « sceau du don du Saint-Esprit, » déjà il avait été défini qu'il imprime un caractère, il serait presque impossible d'en douter. Mais, au temps de l'apôtre, le mot *affermir* n'est pas un terme technique; on parle volontiers de sacre au sens figuré; d'autre part, la locution : *mettre au cœur les arrhes de l'Esprit* semble attester que l'expression : *marquer d'un sceau* pourrait bien signifier seulement donner une caution, un gage, une assurance. Voir dans l'onction « une grâce », « qui peut se perdre, » dans le sceau « un signe distinct de la première et de sa nature permanent », n'est-ce pas trop préciser le texte, le lire à la lumière des affirmations d'une théologie postérieure? Et ne faudrait-il pas démontrer que la grâce et le caractère dont il s'agit sont bien imprimés par la confirmation et non par le baptême?

Conclusions hypothétiques, points d'interrogation, c'est encore par là qu'il faut terminer l'étude d'un dernier texte, Gal., IV, 4-7 : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils... pour racheter ceux qui étaient sous la Loi afin que nous recevions l'adoption. Et parce que vous êtes fils, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père. » Ainsi, deux missions à effets distincts mais coordonnés. Le Fils nous délivre de l'esclavage et nous fait enfants adoptifs. L'Esprit vient en nous pour parler par nous le langage et prendre par nous l'attitude des enfants. — Mais qu'est-ce que l'apôtre distingue ici? Est-ce l'ablution et l'imposition des mains? Ne serait-ce pas plutôt l'incarnation et la Pentecôte, l'avènement historique de Jésus et l'avènement historique de l'Esprit? Cependant, puisque l'apôtre s'adresse aux Galates qui n'étaient pas dans le cénacle avec les cent vingt, puisqu'il parle de l'adoption des chrétiens en général (*nous recevions l'adoption*), il est peut-être permis d'ajouter que Paul voit dans la vie individuelle des disciples une reproduction de ces deux grands faits. Ablution et imposition des mains seraient entre elles comme incarnation et Pentecôte. Mason, *op. cit.*, p. 46.

Impossible donc de montrer avec assurance dans les premières lettres de l'apôtre des témoignages en faveur du rite mentionné par Luc. A plus forte raison, semble-t-il téméraire de vouloir reconstituer à l'aide d'une ou de deux phrases des Épîtres la formule primitive qui accompagnait l'imposition des mains. Déjà Nepefny, *Die Firmung*, Passau, 1869, p. 201 sq., avait pensé que Paul faisait allusion à la forme de la confirmation dans

la IIe lettre aux Corinthiens, I, 21. Tout récemment, A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225 sq., a essayé une restitution complète. Pendant pour point de départ le même texte, il observe que les divers mots de la phrase se retrouvent dans d'autres écrits du Nouveau Testament, sont ailleurs accompagnés de locutions qui les complètent et qu'enfin ils sont parfois jetés sans explications comme des morceaux d'une formule bien connue que le lecteur antique pouvait de lui-même achever. Il conclut donc qu'il est en présence de vestiges des paroles prononcées à l'origine par le ministre de l'imposition des mains *pour marquer du sceau du Saint-Esprit,* II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30; *promis,* Eph., I, 13; Gal., III, 14; Luc., XXIV, 49, Act., I, 4; II, 33, 39; *arrhes,* II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14; *de l'héritage,* Gal., IV, 6, 7; Rom., VIII, 15-17; Tit., III, 5-7; *pour les saints,* Eph., I, 18; Col., I, 12; Act., XX, 32; XXVI, 18 (σφραγίζειν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν). L'auteur croit même pouvoir soupçonner que cette formule rappelait celle qui aurait été employée par les Juifs dans la circoncision, du moins dans celle des prosélytes. On peut admirer la confiance de A. Seeberg qui tente un tour de force avec la virtuosité d'un artiste. Mais il semble bien que ce soit dans le vide. L'Écriture seule ne permet pas d'établir que les mots détachés et groupés par lui sont partie ou tout d'une formule. Et si l'on peut relever quelques ressemblances entre la phrase reconstituée et d'anciens écrits chrétiens ou d'antiques prières, il faut avouer qu'elles sont trop peu nombreuses, trop peu frappantes (emploi des mots : *arrhes, arrhes du royaume, sceau, promesse*) et qu'elles s'expliquent aisément par de simples citations du Nouveau Testament. Les efforts de A. Seeberg auront servi à mieux établir la similitude et la parenté entre les diverses formes de la confirmation et le langage de l'Écriture.

C'est avec le même intérêt, mais peut-être avec une défiance plus grande encore qu'on assiste à l'essai de restitution tenté par Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwickelung,* Fribourg, 1903, p. 159. Le point de départ est toujours II Cor., I, 21, 22; les arguments ne sont pas plus convaincants et la phrase proposée (*chrismate sancto, complemento doni Spiritus Sancti signatur servus Christi*) est présentée comme l'accompagnement d'une cérémonie dont l'existence à cette époque n'est pas démontrée par des textes décisifs : l'onction. Si Jésus, si les apôtres avaient arrêté le texte d'une formule *ne varietur,* comment expliquer qu'elle se soit égarée au cours des âges et qu'un nombre si considérable de prières différentes ait été relevé? Tout ce qu'il est permis d'admettre, semble-t-il, c'est que les versets 21, 22 du c. I de la IIe Épître aux Corinthiens ont pu influer sur la rédaction de la forme de la confirmation. Dölger, *op. cit.*, p. 77.

Mais s'il n'est pas possible d'affirmer sans hésitation que les premières Épîtres de Paul font allusion à l'imposition des mains, il faut se garder de l'excès contraire. Les conceptions et le langage de l'apôtre n'excluent pas ce rite. Sans doute, il écrit aux Galates, III, 2, 5, 14, qu'ils ont reçu l'Esprit « par la prédication de la foi ». Mais Luc raconte, lui aussi, à sa manière, qu'Éphésiens et Samaritains ont obtenu le même don grâce à la même disposition : il note avec soin que la bonne doctrine leur avait d'abord été proposée, qu'ils l'avaient acceptée : s'ils n'avaient pas cru, ils n'auraient pas reçu l'Esprit. D'ailleurs, si Paul attribue ce don à « la prédication », ce n'est pas pour exclure l'imposition des mains, mais « les œuvres de la Loi ». Gal., III, 2, 5. L'opposition n'est pas entre Paul et Luc, mais entre l'apôtre et les missionnaires judaïsants. Un peu plus loin, l'Épître affirme que les Galates sont « fils de Dieu par la foi », III, 26; et pourtant, aussitôt, dans la même phrase, elle parle du baptême et dit que par lui on « revêt le Christ ». La disposition intérieure est nécessaire, essentielle, et on peut en un sens lui attribuer tous les effets spirituels, puisque sans elle aucune grâce ne serait obtenue, mais le rite demeure utile; il est, de par Dieu, le moyen par lequel la foi s'affirme et agit. Impossible donc de mettre en contradiction, comme le fait Holtzmann, *Die Apostelgeschichte,* p. 120, l'Épître aux Galates avec le livre des Actes.

Une autre antithèse essayée parfois (A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225, la propose encore pour dénier au rite une véritable causalité) n'est pas moins heureuse. Paul dit que Dieu donne, accorde, envoie son Esprit, Gal., III, 5; IV, 6; I Thess., IV, 8; il vient de lui. I Cor., II, 12. Faut-il conclure qu'il n'y a aucun intermédiaire, aucun procédé de transmission? Les textes ne le prétendent pas. Luc et tous ceux qui font donner l'Esprit à la suite ou même par l'intermédiaire de l'imposition des mains savent et croient que le collateur unique est Dieu, que le geste humain est seulement un instrument. Impossible de faire ce raisonnement : C'est Dieu, donc ce n'est pas le rite qui accorde l'Esprit. Paul ne songeait guère à cette opposition. Il écrivait, le contexte l'établit : c'est Dieu, donc ce ne sont pas les œuvres de la Loi, qui obtiennent le don, Gal., III, 5; c'est Dieu, donc vous êtes ses fils et ses héritiers, Gal., IV, 6, 7; c'est Dieu, donc ne méprisez pas ses préceptes, I Thess., IV, 8; l'Esprit vient de Dieu, donc il vous fait connaître les bienfaits d'en haut. I Cor., II, 12.

Pas plus qu'à la foi seule ou qu'à Dieu seul, Paul n'attribue au baptême seul la vertu de communiquer l'Esprit. Sans doute, l'apôtre dit que les chrétiens ont été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu, I Cor., VI, 11; qu'ils ont tous été baptisés en un seul Esprit, I Cor., XII, 13; qu'ils sont une lettre du Christ écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, II Cor., III, 3; qu'ils ont été appelés à la sanctification de l'Esprit, et à la foi en la vérité. II Thess., II, 12. Aussi, qu'il y ait une corrélation entre le don de l'Esprit et l'ablution, d'après l'apôtre, c'est là une conclusion généralement admise non seulement par les catholiques mais encore par des exégètes de toutes les écoles. Holtzmann, *Lehrbuch,* t. II, p. 180; B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 214, 217, 324.

Doit-on ajouter que l'ablution ainsi comprise rend inutile le rite de l'imposition des mains décrit par les Actes? Évidemment non. D'abord, saint Paul ne dit nulle part que *seul* le baptême donne l'Esprit. On pourrait même se demander si dans les textes cités plus haut l'apôtre ne se contente pas de présenter l'Esprit comme celui qui accorde au rite sa vertu, comme la cause et non comme l'effet de l'ablution. Toutefois il ne faudrait pas insister sur cette observation, car si les textes invoqués n'étaient pas probants, les affirmations répétées de Paul sur la présence de l'Esprit dans tous les chrétiens ne permettaient pas de douter que, d'après lui, cet Esprit fût accordé à tous les baptisés.

Mais que faut-il entendre ici par baptême, est-ce la seule ablution, le rite que Luc oppose à l'imposition des mains? Ne serait-ce pas plutôt tout ce que l'on nomme aujourd'hui initiation chrétienne? S'il en était ainsi, Paul en disant que l'Esprit est donné par le baptême, les Actes en affirmant qu'il l'est par l'imposition des mains, seraient d'accord en réalité. Or, on est obligé de convenir que, dans les textes cités plus haut, les expressions sont assez vagues. L'apôtre ne dit pas que le bain donne l'Esprit; son langage pourrait laisser à entendre que, dès le début de sa carrière nouvelle, le chrétien est sanctifié par le don divin.

Enfin, s'il était établi que, d'après Paul, c'est l'ablution elle-même qui communique l'Esprit, il faudrait encore examiner si cette grâce est bien celle que Luc attribue

à l'imposition des mains. De l'aveu de tout le monde, l'Esprit, selon saint Paul, agit d'une manière ininterrompue dans les chrétiens. Et même au jugement de la plupart des critiques, s'il est encore pour l'apôtre l'auteur et le distributeur des charismes, il est aussi, il est surtout le principe de la conversion, de la vie intérieure, de la sainteté morale, de la ressemblance au Christ, de l'amour de Dieu, de toutes les vertus de l'âme et de la dignité du corps. Et l'on oppose cette exception à celle des fidèles, l'on cite volontiers la parole de Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1888, p. 82 : « La communauté regarde comme pneumatique ce qu'il y a d'extraordinaire dans la vie du chrétien, Paul regarde comme tel ce qui est ordinaire; eux ce qui est propre à certains individus, Paul ce qui est commun à tous; eux ce qui arrive subitement, Paul ce qui est constant; eux ce qui est singulier dans la vie chrétienne, Paul cette vie elle-même ». Cf. Stevens, *The theology of the New Testament*, Édimbourg, 1901, p. 431-442; Holtzmann, *Lehrbuch*, t. II, p. 145; B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 219, 222, 325 sq. Il est permis de penser que la différence entre les idées de Paul et celles de ses contemporains est trop fortement soulignée, exagérée même; mais il est certain qu'il y en a une. Pour Luc, on s'en souvient, l'Esprit donné par l'imposition des mains est un principe de sagesse et de force qui aide le fidèle à rendre témoignage. Écrivain religieux, historien de l'Église naissante, il avait dû insister sur ce qui rendait ce témoignage éclatant : prophétie, visions, don des langues, miracles. Paul parle aussi de la puissance de l'Esprit, des pouvoirs miraculeux qu'il communique, de l'appui qu'il donne à la prédication. I Thess., I, 5, V, 19, 20; I Cor., II, 4, 9, 10; VII, 40; XII, 4 sq.; XIV, 1 sq.; XV, 19; Rom., XV, 19. Mais en même temps, il le montre comme celui qui sanctifie l'âme et le corps, II Thess., II, 12; I Cor., III, 16; VI, 11, 19; Rom., VIII, 2; qui est le gage du salut, Gal., V, 5; I Cor., II, 12; II Cor., I, 22; V, 5; Rom., VIII, 26, et de l'adoption, Gal., IV, 5-7; Rom., VIII, 14-16; qui ménage une nouvelle alliance, II Cor., III, 6; Rom., VII, 6; vivifie la chair, II Cor., III, 6 sq.; Rom., VIII, 2, 11; guide et meut vers les vertus et la perfection, Gal., V, 18 sq.; Rom., V, 5; unit à Jésus. II Cor., IV, 17; Rom., VIII, 19. On voit qu'il est impossible de dire : Paul présente dans l'Esprit un fruit du baptême, Luc un effet de l'imposition des mains; donc ils sont en désaccord. Les Actes et les Épîtres ne parlent pas des mêmes grâces; les premiers signalent ce qui fait le témoin, l'apôtre ce qui fait le chrétien. Luc décrit une intervention toute spéciale de l'Esprit ordonnée à un but particulier, Paul son influence ordinaire, constante, ininterrompue. Luc ne fait connaître que les suites de l'imposition des mains, Paul célèbre la grâce du baptême ou mieux toutes les grâces données par l'Esprit sous toutes les formes et à tous les moments.

Il faut donc se résigner à ne pas parler de contradiction entre les Actes et les Épîtres. Ce qu'on peut relever de plus défavorable à l'imposition des mains, c'est que l'apôtre n'en parle pas. Mais on n'a pas le droit de faire de ce silence un argument contre Luc, comme on l'a essayé parfois. Weinel, *op. cit.*, p. 215. C'est violer une loi bien connue de la critique historique. Il ne suffit pas de dire : Paul se tait; il faut montrer que, si l'apôtre connaissait l'imposition des mains, il était amené à en parler, obligé de la décrire ou de la nommer, et qu'il ne l'a pas fait.

2. *On n'a pas démontré que d'après les sources du livre des Actes, les apôtres n'imposaient pas les mains pour donner le Saint-Esprit. — a) La conversion des Samaritains*, VIII, 5-24. — A la suite de Baur, plusieurs critiques ont pensé que le récit de la discussion entre Pierre et Simon était emprunté au cycle des légendes judéo-chrétiennes qui dépeignaient l'apôtre sous les traits du magicien de Samarie; si telles étaient les sources de la narration des Actes, leur témoignage serait suspect et irrecevable. Mais bien faibles sont les arguments invoqués à l'appui de cette hypothèse. Tous les rapprochements essayés sont forcés, manqués. On ne peut comparer la demande adressée par Simon à Pierre et à Jean avec la tendance de Paul à s'égaler aux douze, l'offre d'argent proposée par le magicien avec la collecte entreprise par l'apôtre des gentils en faveur des pauvres de Jérusalem; le surnom de puissance de Dieu donné par les Samaritains à leur compatriote, Act., VIII, 10, et le titre de puissance de Dieu attribué à l'Évangile par l'Épître aux Romains, I, 16, la supplication finale adressée par le personnage des Actes, VIII, 24, et le repentir éprouvé à l'occasion par le héros des Clémentines. Cf. J. Weiss, *Ueber die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1897, p. 15-16. Les seules similitudes réelles entre les romans judaïsants et le récit de Luc sont très générales. Pour les expliquer, il suffit d'admettre que l'histoire et la légende désignent le même personnage. Les fables des Clémentines ont pu se greffer et se développer sur le fond dont l'Écriture atteste l'existence. Au reste, le caractère antipaulinien des légendes qui avaient cours sur le magicien Samaritain est aujourd'hui très contesté. Ni dans les Clémentines, ni dans les diverses rédactions des Actes de Pierre, ni dans les écrits des Pères, Simon n'apparaît comme un masque, une caricature de l'apôtre. Et on admet généralement que l'hypothèse de l'école de Tubingue est une création fantaisiste. H. Waitz, *Realencyclopädie*, art. *Simon der Magier*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 357. « Aujourd'hui donc on est porté à considérer le récit des Actes comme exact dans ce qui est essentiel. » Weinel, *op. cit.*, p. 215. Voir col. 210-214.

Seulement, on chicane sur les détails. Depuis quinze ans, surtout, la question des sources du livre des Actes est posée, étudiée, discutée. Cf. Rose, *La critique nouvelle et les Actes des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 325. Le c. VIII n'a pas été négligé. On a essayé de distinguer le travail du rédacteur et la déposition des sources. L'essai le plus récent peut-être est celui de H. Waitz, *op. cit.*, p. 352-353. Cf. *Die Pseudoklementinen*, dans *Texte und Unters.*, nouv. série, Leipzig, 1904, t. X, fasc. 4, p. 223 sq.; *Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte*, VIII, 5-40, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1906, p. 340-355. Au document primitif, qui est un morceau d'anciens Actes de Pierre, appartiendraient les versets 5-9, 11-13, 18 *b*, 19 *a*, 20-24. A la seconde main seraient dues quelques retouches de la source et 10, 14-18 *a*, 19 *b*. Le récit fondamental pourrait donc se résumer ainsi : Pierre descendit dans la ville de Samarie, prêcha, opéra des miracles. Les foules s'attachèrent à lui, 5-8. Il y avait là un magicien nommé Simon qui avait longtemps étonné le peuple par ses sortilèges, 9, 11. Quand les Samaritains eurent cru, ils se firent baptiser, 12. Simon crut, se fit baptiser, ne quitta plus Pierre. Étonné des miracles de l'apôtre, il lui offrit de l'argent pour obtenir le pouvoir d'accomplir les mêmes prodiges, 13, 18 *b*, 19 *a*. Pierre refusa, etc., 20-24. Le rédacteur aurait donc substitué le diacre Philippe à l'apôtre dans la première moitié du récit, 5-8. Il aurait ajouté que tous les Samaritains s'attachaient au magicien et le tenaient pour une puissance de Dieu, 10. Il aurait intercalé la relation du voyage de Pierre et de Jean qui, envoyés de Jérusalem vers la Samarie par les douze, auraient imposé les mains aux convertis pour leur donner l'Esprit que le baptême ne leur avait pas communiqué, 14-17. Enfin, il aurait fait demander par Simon non plus seulement le pouvoir d'opérer des

miracles, mais celui de transmettre l'Esprit-Saint par l'imposition des mains, 18 *a*, 19 *b*.

Si ces conclusions étaient admises, le livre des Actes ne ferait connaître que la pensée de son rédacteur et des contemporains sur ce dernier geste, et cette pensée ne serait pas celle des communautés primitives. Si le système de Waitz, pris dans son ensemble, ne rallie pas tous les suffrages des critiques et n'a peut-être pour tenant que son auteur; du moins, un grand nombre d'historiens de l'Église primitive attribuent au rédacteur des Actes, c'est-à-dire à Luc ou à un écrivain inconnu de la fin du Ier siècle, ce qu'ils appellent la conception hiérarchique et sacramentelle, les traits catholiques du récit. C'est cet auteur, ce sont ses contemporains qui auraient vu dans le don de l'Esprit une faveur indépendante du baptême, manifestée par la glossolalie, transmise par l'imposition des mains, accordée par les seuls apôtres. H. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte,* p. 64-65; *Einleitung,* 3e édit., Fribourg, 1892, p. 406; B. Weiss, *Die Apostelgeschichte,* p. 129; Weinel, *op. cit.,* p. 215; A. Jülicher, *Einleitung,* p. 345.

Mais on peut dire que la distinction des sources dans ce chapitre n'est pas démontrée. Les observations par lesquelles on la motive appellent des réserves. Simon, dit-on, apparaît comme un magicien dans les ℣. 9, 11, 13, comme une puissance céleste au ℣. 10. Inutile de crier à la contradiction : puisqu'il opère des prodiges, ℣. 9, 11, ne peut-il pas être tenu par le peuple pour un être supérieur? ℣. 10. — Au début, ℣. 9, observe-t-on, il est parlé de la capitale et plus loin, ℣. 14, du pays de Samarie. Mais, si les habitants de la principale cité se sont convertis, ne peut-on pas dire que « la Samarie », « les Samaritains » ont reçu la parole de Dieu? — D'après le ℣. 10, tous *s'attachaient* à Simon, de même que, d'après le ℣. 6, tous *s'attachent* à Philippe, la répétition, conclut-on, est voulue. Elle est, en effet, assez marquée pour qu'on puisse la croire intentionnelle, mais qui l'a opérée, la première ou la seconde main? On s'étonne que Simon, un magicien, ℣. 9-13, demande à Pierre non pas le pouvoir de faire des prodiges, mais celui de communiquer l'Esprit-Saint, ℣. 18, 19. Les affirmations peuvent concorder et sont conciliées par le texte lui-même, car il est dit que s'il propose aux apôtres d'acheter le droit d'imposer les mains, c'est *après avoir vu* que par ce geste l'Esprit était donné, c'est-à-dire sans doute après avoir constaté les effets merveilleux de cette grâce, ℣. 18; d'ailleurs, quand Simon adresse sa demande, il est converti, il a cru, a été baptisé, ℣. 13; si son cœur n'est pas droit, ℣. 21, si sa pensée est fausse, ℣. 20, s'il doit se repentir de sa méchanceté et de son iniquité, ℣. 22, 23, il demande encore qu'on *prie* pour lui *le Seigneur,* ℣. 24. Rien ne prouve donc qu'il n'ait pas pu, sans inconséquence, demander le pouvoir de donner l'Esprit. — Pierre seul agit, ajoute-t-on, Jean ici, comme dans les autres scènes du livre des Actes où il lui est adjoint, n'est qu'un figurant, il n'est même plus nommé dans les derniers versets 18-24; conclure que le rédacteur a glissé son nom dans le récit primitif sans prendre la peine de lui attribuer un rôle actif, c'est aller trop vite et trop loin. Les faits n'ont-ils pas pu se passer comme ils sont racontés, la source, si elle a existé et si on admet qu'elle donnait les Actes de Pierre, ne pouvait-elle pas déjà mettre en avant et faire parler un seul apôtre? — On ne saurait être surpris non plus de ce que l'acteur soit d'abord Philippe, ℣. 5-13, puis Pierre, ℣. 18-24 : évidemment si, pour les raisons qui viennent d'être exposées et qui ne sont pas décisives, on voit une interpolation, une addition du rédacteur dans le récit de l'envoi par les douze de deux d'entre eux, il y a un heurt, et on passe, sans être averti, du diacre à l'apôtre; mais l'hiatus disparaît, tout s'explique naturellement si on accepte la teneur actuelle du texte. Restent les indices tirés du vocabulaire ou de la construction et qui ont fait parler de retouches, de mots superflus, d'une introduction, ℣. 4, et d'une conclusion, ℣. 25, ajoutées par le dernier rédacteur, de déplacements, de transpositions, de surcharges. B. Weiss, *op. cit.,* p. 126-130. Plusieurs des observations qui ont été faites, toute spécieuses qu'elles paraissent, ne sont pas prises en considération par de bons juges; ainsi Harnack admet l'unité littéraire des Actes. Il ne croit pas que le rédacteur des Actes ait mis en œuvre des sources grecques, en les retouchant et en les frappant de sa marque personnelle. D'ailleurs, ces remarques n'obligent pas du tout à exclure du récit primitif l'imposition des mains : ce sont des démarches accessoires qui seraient ajoutées. On a dit pourtant que le ℣. 16 sépare deux phrases faites pour être rapprochées et qu'il paraît être une réflexion du rédacteur (car [l'Esprit] n'était encore tombé sur aucun d'entre eux, mais ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus). La remarque fût-elle fondée, impossible de rien conclure, car si le verset 16 souligne plus expressément la distinction entre les deux gestes liturgiques de l'initiation, en réalité, il n'ajoute rien au texte, le récit faisant donner le baptême par Philippe, ℣. 12-13, l'Esprit par l'imposition des mains de Pierre et de Jean, ℣. 14-17, comme le constate Simon, ℣. 18, 19.

Ce qui complète la démonstration, c'est la hardiesse insuffisamment justifiée des procédés (suppression totale de Philippe), les vides et les heurts qui déparent les récits restaurés, voir par exemple la succession de versets proposée par H. Waitz, 8, 9, 11 ; c'est enfin la diversité des systèmes auxquels aboutissent les divers essais de reconstitution.

D'autres critiques sont parvenus, dans la même recherche de la source du c. VIII, à des résultats différents, qu'il est inutile de signaler. Cf. P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte,* Gotha, 1891, p. 195-198; F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert,* Halle, 1891, p. 124-126, 327, 359; J. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte,* Gotha, 1895, p. 78-82. Les chercheurs de sources grecques dans les Actes ont fait fausse route, même s'ils se bornent à distinguer un seul document, la *Wirquelle,* qui comprendrait quelque chose du c. VIII, d'après H. Wendt, *Die Apostelgeschichte,* Gœttingue, 1899, p. 29, mais qui, au sentiment d'A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 354, ne parlait que de saint Paul. En effet, A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906, p. 83-85, exclut catégoriquement toute source grecque, en raison de l'indéniable unité de langage et de style dans le livre entier, et il admet seulement, pour la première partie du récit des Actes, l'emploi par Luc d'un ou de plusieurs documents araméens. Il pense en particulier que le diacre Philippe (un extatique par excellence) a renseigné oralement saint Luc « l'enthousiaste », p. 102, non seulement sur les faits, dont il fut un des acteurs, mais même sur les actions de saint Pierre, p. 88, 108-109. Les événements racontés au c. VIII, y compris l'histoire de Simon le magicien, maladroitement, mais peut-être à dessein, intercalée entre les actes de Pierre et ceux de Philippe, p. 85, proviendraient de la tradition orale.

Ces hésitations, cette multiplicité d'opinions prouvent qu'il est difficile, impossible même de s'appuyer sur les seuls critères internes tirés du c. VIII pour refuser de voir un rite apostolique dans l'imposition des mains telle que la décrivent en cet endroit les Actes. Cette condamnation est plutôt motivée par les exigences d'un système historique préconçu. On tient pour démontré qu'à l'origine l'impression produite par la prédication

apostolique suffisent à éveiller l'Esprit et que ce don était une suite ordinaire du baptême. On écarte comme n'étant pas primitive toute conception hiérarchique ou sacramentelle. Ces prémisses posées, logiquement, on se refuse à admettre que la source du livre des Actes, si on en admet une, affirmait de l'imposition des mains ce que nous lisons aujourd'hui dans cet ouvrage. Mais que valent ces prémisses? Il en est qui ne sauraient être discutées ici, d'autres ont été repoussées. Il a été établi qu'aucun texte de l'Écriture n'attribue certainement à l'ablution ce qui est donné ici comme étant l'effet de l'imposition des mains, que si le Nouveau Testament promet à la foi le don de l'Esprit, ou le fait venir de Dieu, ce n'est pas pour exclure l'emploi d'un symbole et d'un moyen de transmission, qu'enfin cette faveur n'est pas pour les Actes et pour Luc le seul charisme, la seule glossolalie. Il n'est donc pas démontré que la source engagée dans la trame du c. VIII, si elle a existé, ignore ou contredit une notion de l'imposition des mains surajoutée par le rédacteur.

Et si jamais on parvenait à dissocier avec certitude deux documents attribuant l'un au baptême, l'autre à l'imposition des mains le don de l'Esprit, avant de les opposer, il faudrait se demander si le premier emploie le mot baptême comme un terme technique désignant la seule ablution, ou comme un mot général, très apte à nommer toute l'initiation. Pourquoi, d'ailleurs, en l'absence de toute preuve positive, serait-on tenu de croire que sur l'imposition des mains, l'auteur sait seulement ce qui se passe de son temps et sous ses yeux. Des institutions dont le livre des Actes révèle l'existence, on peut dire qu'elles étaient en usage au temps et dans le milieu de Luc, mais on n'a pas le droit d'ajouter, sans apporter des preuves, qu'auparavant et ailleurs elles étaient ignorées. Un rite sacramentel, qui consacre les droits de la hiérarchie ne doit pas être considéré nécessairement, et *a priori*, comme la création d'un théologien de basse époque.

Au reste, l'hypothèse d'une interpolation systématique se heurtera toujours à une grosse difficulté. Un auteur qui n'est pas catholique l'a fort bien remarqué. Weinel, *op. cit.*, p. 215. Si Luc veut reporter dans le passé les institutions de son époque, s'il entend démontrer que dès l'origine l'ablution ne suffisait pas, qu'elle était toujours complétée par un second acte et que ce geste était réservé aux apôtres, pourquoi l'eunuque est-il seulement baptisé par le diacre Philippe; pourquoi un simple disciple confère-t-il à Paul l'imposition des mains; pourquoi n'est-il pas dit clairement qu'elle lui communique l'Esprit; pourquoi surtout, lors de l'agrégation des premiers païens à l'Église, aucun geste de Pierre n'est-il requis? Il ne suffit pas de répondre que ces faits sont des vestiges de l'antique conception et des usages primitifs; il faut montrer pourquoi Luc, s'il est auteur d'additions ou d'explications tendancieuses, n'a pas d'un mot, d'une phrase, rétracté des affirmations qui résistent à sa conception systématique. Les faits ne se comprennent pas très bien si on pense que le rédacteur a voulu ériger en loi toujours observée les usages de son temps; ils s'expliquent à merveille si on admet qu'il a essayé de raconter les événements comme il croyait savoir qu'ils s'étaient passés.

b) *Les Éphésiens*, XIX, 1-7. — Le fond du récit est encore tenu pour réel par les exégètes non catholiques. Mais cette fois encore, plusieurs d'entre eux estiment que le rédacteur a remplacé l'antique notion du don de l'Esprit-Saint à toute la communauté croyante par les concepts d'une imposition des mains hiérarchique et sacramentelle, d'une initiation et d'un christianisme à deux degrés, d'une inspiration qui se trahit par la glossolalie et non plus par l'expérience intime. H. Holtzmann, *op. cit.*, p. 120. A l'appui de cette hypothèse et pour justifier l'existence d'une antique croyance disparue on invoque toujours les mêmes affirmations sur le don de l'Esprit promis à la foi, ou sur l'intervention d'Ananie auprès de Paul. On relève la question de l'apôtre aux Éphésiens, ŷ. 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru? » comme si le mot *croire* voulait dire seulement ici *faire un acte de foi* et non pas *devenir disciple*. On signale encore comme un vestige de l'antique conception l'antithèse entre le baptême de Jean et celui de Jésus, entre le baptême d'eau et celui de l'Esprit, ŷ. 4, 5, mais cette opposition n'est pas établie en ce passage, et le fût-elle, resterait à déterminer comment le rite chrétien est un bain d'Esprit. Enfin, c'est au prix d'une exagération qu'on écrit : « Paul transmet le don de glossolalie, » pour pouvoir opposer cette grâce à celle que pensaient recevoir les premiers chrétiens. Les Actes écrivent : « Avez-vous reçu le *Saint-Esprit?* » ŷ. 2. « Paul leur ayant imposé les mains, l'*Esprit-Saint* vint sur eux et ils parlèrent en langues. » La glossolalie n'est qu'une manifestation du don reçu. La présence de ce charisme s'explique d'ailleurs. Les douze Éphésiens ont besoin de constater d'une manière saisissante quelle différence sépare le chrétien du baptisé de Jean, celui qui se croyait disciple de celui qui l'est en réalité.

3° *Peut-on s'appuyer sur quelque témoignage positif de l'Écriture pour remonter jusqu'à Jésus?* — Cette question, le catholique l'aborde avec une entière indépendance d'esprit. Sans doute, il croit, sur la foi du concile de Trente, sess. VII, can. 1, que tous les sacrements de la nouvelle loi ont Jésus pour auteur. Mais il sait aussi qu'un bon nombre de théologiens ne considèrent pas comme définie par cette assemblée la thèse de l'institution immédiate des sacrements. Et il se souvient qu'il n'est ni nécessaire, ni possible de découvrir tous les dogmes chrétiens dans l'Écriture, dans l'Écriture seule, dans l'Écriture interprétée comme tout autre document ancien par les seuls docteurs privés et selon les seules règles de la critique historique. Les théologiens catholiques ne sont donc pas embarrassés quand ils étudient l'origine de la confirmation. Après avoir acquis, par le témoignage du Nouveau Testament, la certitude de l'existence d'un rite apte à symboliser et à communiquer l'Esprit-Saint, beaucoup d'entre eux ne cherchent plus d'autres faits, ni de textes nouveaux. Ils recourent à un raisonnement et disent : Un tel signe n'a pu être inventé par les premiers chrétiens, ni par les apôtres, institué par eux, doté par eux de son efficacité; donc il a Jésus pour auteur. Cf. de Augustinis, *De re sacramentaria*, Rome, 1887, t. I, p. 419. Plusieurs ne font même pas appel à l'Écriture pour établir cette thèse; ils recourent seulement à la tradition ou à l'affirmation du concile de Trente. Certains n'éprouvent aucune peine à reconnaître qu'« il n'y a pas dans les Évangiles un seul endroit où Jésus ait parlé formellement du sacrement de confirmation », Schanz, *op. cit.*, p. 283; qu'on ne trouve pas dans le Nouveau Testament « des traces par elles-mêmes assez concluantes » de « l'institution directement divine » d'un sacrement. Janssens, *op. cit.*, p. 52.

Si pourtant il y avait dans l'Écriture quelques vestiges, fussent-ils faibles, il serait intéressant de les relever.

Le principal témoin de l'usage de l'imposition des mains est l'auteur du livre des Actes. Il montre dans ce geste un rite employé dès l'origine et partout, en Palestine et à Éphèse, dans les communautés de Pierre comme dans les Églises de Paul; il faut donc admettre qu'à l'époque où furent rédigés les Actes, la cérémonie était d'une pratique constante, normale; or, ce livre a été composé en l'an 64, d'après l'opinion traditionnelle acceptée même par des critiques tels que Blass; vers 75, selon Zahn; vers 80 ou au plus tard dès le commencement du règne de Domitien, selon d'autres

(Renan, B. Weiss, Ramsay, Harnack, etc.); en 90, d'après plusieurs, Mangold, Köstlin; de 95 à 100, d'après Spitta et Wendt. C'est donc jusqu'à une très haute antiquité qu'il est permis d'aller, puisque, semble-t-il, le rite devrait être en usage quinze ou vingt ans au moins avant l'apparition du livre des Actes. Puis, il faut penser que Luc disposait d'anciens documents ou reproduisait une tradition antérieure. On n'a pas démontré jusqu'ici que le témoignage des Actes sur l'imposition des mains exprime la pensée personnelle du dernier rédacteur et ne dérive pas de sources orales ou écrites, sources anciennes, très anciennes peut-être, que cet écrivain a utilisées. L'épisode de la conversion des Samaritains appartient à la première partie du livre, à cette histoire de l'enfance de l'Église si précise, si circonstanciée, qu'elle semble provenir d'un fidèle témoin du premier éveil de la vie chrétienne. La promesse de l'Esprit à tous les membres du nouveau peuple de Dieu fait partie de ces discours de Pierre, si nourris de l'Ancien Testament, si surchargés d'hébraïsmes, et d'une christologie si ancienne que certains critiques y ont vu les plus vieilles affirmations de la foi apostolique. B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 119; Rose, *op. cit.,* p. 327-328.

L'examen des rapports de Luc avec Paul conduit encore à une époque aussi reculée. Assurément l'auteur des Actes a une manière de parler, de sentir, de voir, de juger qui lui est propre, et il est très légitime de chercher en quoi ses dépositions diffèrent de l'enseignement de l'apôtre. Mais il ne faudrait pas négliger les similitudes de vocabulaire et de doctrine. Et les critiques mêmes, qui exagèrent la distance entre Luc et Paul, sont obligés de signaler des points de contact et un accord remarquable entre les Épîtres et les Actes. Holtzmann, *Lehrbuch,* t. I, p. 454 sq.; B. Weiss, *Lehrbuch,* p. 578-582. On a particulièrement observé qu'une des meilleures preuves du paulinisme de Luc, c'est « l'importance accordée par ses écrits à l'activité de l'Esprit », à son action sur Jésus, à la promesse de sa venue, à son influence sur les premiers chrétiens. B. Weiss, *loc. cit.* Que l'historien et l'apôtre aient insisté, l'un sur les manifestations publiques, l'autre sur les effets intérieurs de ce don, nul ne saurait s'en étonner. Mais peut-on admettre qu'un personnage de second rang, compagnon, disciple, ami de ce Paul si ferme, si ardent, si passionné dans la défense de son propre enseignement, ait imaginé ou même accepté sur le don de l'Esprit, sa nature, son mode de transmission, ses distributeurs, des conceptions inconnues de l'apôtre et inconciliables avec sa doctrine? Est-il permis de soutenir que, de bonne ou de mauvaise foi, l'auteur des Actes ait osé présenter, comme étant de Paul, ces idées nouvelles? L'hypothèse n'est guère vraisemblable : c'est donc bien avant la rédaction de ce livre, à l'époque des courses de l'apôtre et de son compagnon, qu'il faut aboutir.

Mais plus on remonte le cours des âges, moins on laisse d'espace pour l'introduction d'une doctrine nouvelle et d'un rite précédemment inconnu. Parvenu au milieu du Ier siècle, tout historien est amené à se demander si la première génération fidèle, si les apôtres n'étaient pas trop attachés au maître, trop instruits de sa parole, trop respectueux de ses recommandations, trop soucieux de conserver les formes de la prière antique pour avoir inventé une doctrine que rien n'aurait rattachée à la pensée de Jésus, un rite qui ne serait pas voulu par lui, qui ne serait ni juif ni chrétien. Aussi bien, les quatre Évangiles racontent que le Christ a promis l'Esprit, les Actes le disent, les Épîtres l'affirment: s'il est une parole de Jésus qui soit bien garantie, c'est assurément celle-là. Si on n'y voit qu'une affirmation générale, déjà on peut soutenir que Jésus, en l'énonçant, ratifiait d'avance et présentait comme spécifiquement chrétien le don de l'Esprit sous toutes les formes, partant la confirmation. Il n'est pas nécessaire qu'il ait parlé avant sa mort de l'imposition des mains, ni qu'il y eût fait allusion. Il suffit qu'après sa disparition, les apôtres, les chrétiens aient appris par les charismes ou par leur expérience intime qu'au moment où s'accomplissait ce geste la promesse de Jésus s'exécutait. Le Christ glorifié aurait complété l'œuvre du Christ historique; il y aurait eu une institution en deux actes : promesse du don et approbation du rite. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* p. 278-279. Il convient peut-être d'ajouter que la parole de Jésus n'est pas seulement une affirmation générale et qu'elle distingue l'effet de l'imposition des mains de celui du baptême. Car d'après les trois Synoptiques, un jour du moins, ce que Jésus promettait ce n'était pas l'Esprit qui devait créer le disciple, infuser la vie nouvelle, assurer le pardon des péchés, c'était l'inspirateur qui donnerait sagesse et courage aux confesseurs de la foi; et pour Luc, le fait paraît bien établi, le don annoncé c'était la grâce destinée à sacrer le témoin messianique. Voir col. 981. Enfin, l'Évangile semble même insinuer une distinction de deux instants, de deux actes de l'initiation, annoncer une effusion de l'Esprit qui n'accompagnerait pas, mais qui suivrait le baptême. L'épisode de la descente de Jésus dans les eaux du Jourdain a, de tout temps et dans toutes les écoles, été considéré comme une des scènes les plus importantes de la vie du Christ. Plusieurs Pères ont placé à cet instant l'institution du baptême; et il se trouve que cette opinion est aujourd'hui adoptée par des exégètes non catholiques. Or, si on observe de près cet acte attesté par la catéchèse la plus ancienne, raconté par les trois premiers Évangiles, cette inauguration de la vie messianique de Jésus, qui devait être le type de l'initiation chrétienne, on y découvre intimement soudées, mais séparées chronologiquement deux opérations : l'ablution qui crée l'homme nouveau, l'onction de l'Esprit qui le sacre roi et prophète des derniers jours. N'est-ce pas précisément une vue anticipée et comme la première ébauche de cet acte qui ouvre la vie chrétienne et qui est fait de deux scènes toujours séparables et jamais séparées, l'ablution et l'imposition des mains? Le Christ n'aurait-il pas alors institué, c'est-à-dire voulu et laissé entrevoir le baptême et la confirmation?

I. Sources : les textes du Nouveau Testament expliqués dans l'article.

II. Travaux catholiques : les commentaires de ces passages; les traités de la confirmation (ont étudié de plus près et plus longuement les témoignages scripturaires, parmi les anciens, Maldonat, Bellarmin, Vuitasse; parmi les modernes, Schanz, Schell, de Augustinis, Sasse); les monographies consacrées à la confirmation (particulièrement les études déjà citées de Vacant, Janssens, Dölger et Staerk); les affirmations des Pères, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 130-131, le traité de Vuitasse et, pour les docteurs latins, les tables de la patrologie de Migne.

III. Travaux non catholiques : les commentaires, surtout ceux du livre des Actes; les manuels de théologie du Nouveau Testament (Holtzmann, B. Weiss, Stevens); certaines monographies déjà citées sur la confirmation (Mason), sur l'Esprit et ses opérations (Gunkel, Weinel), sur l'initiation chrétienne (A. Seeberg, etc.).

C. Ruch.

II. CONFIRMATION D'APRÈS LES PÈRES GRECS ET LATINS. — I. Noms. II. Existence du sacrement. III. Matière. IV. Forme. V. Auteur. VI. Ministre. VII. Sujet. VIII. Nécessité. IX. Effets. X. Cérémonies.

I. Noms. — Le mot de confirmation, qui sert actuellement à désigner le second des sacrements chrétiens, est étranger à la langue théologique des quatre premiers siècles. En revanche, on trouve un grand nombre d'autres expressions équivalentes, qui s'appliquent tantôt à l'imposition des mains, tantôt à l'onction, tantôt à l'une et à l'autre, ou qui caractérisent l'effet de ce sacrement. Signalons-les rapidement. C'est la *manus*

impositio, chez les Latins, la χειροθεσία, chez les Grecs, S. Augustin, *De bapt. cont. donat.*, III, xvi, 21, *P. L.*, t. xliii, col. 149; la *divina chrismatis unctio*, Salvien, *De gubern.*, iii, 2, *P. L.*, t. liii, col. 58; l'*onction*, *Const. apost.*, vii, 44, *P. G.*, t. i, col. 1045; le *sacramentum chrismatis*, S. Augustin, *Cont. lit. Petil.*, III, civ, 239, *P. L.*, t. xliii, col. 342; le *chrisma salutis*, S. Léon le Grand, *De nativ. Dom.*, serm. iv, 6, *P. L.*, t. liv, col. 207; le μυστικὸν χρῖσμα, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxi, 4, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1902, le μύρον, μυστήριον τελετῆς μύρου, pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, IV, iii, 12, *P. G.*, t. iii, col. 485; l'ἅγιον χρῖσμα, concile de Laodicée, can. 7, Hardouin, *Act. concil.*, t. i, col. 782; le *chrême de l'onguent spirituel*, Théodoret, *In Cant. cant.*, I, i, 2, *P. G.*, t. lxxxi, col. 60; la σφραγίς, Corneille, *Epist. ad Fabianum Antioch.*, dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 43, *P. G.*, t. xx, col. 624; le *signaculum frontium*, Tertullien, *Adv. Marc.*, iii, 22, *P. L.*, t. ii, col. 353; le *signaculum dominicum*, S. Cyprien, *Epist. ad Jubaian.*, lxxiii, 9, *P. L.*, t. iii, col. 1115; le *spiritale signaculum*, S. Ambroise, *De myst.*, vii, 42, *P. L.*, t. xvi, col. 403; pseudo-Ambroise, *De sacr.*, iii, 2, *ibid.*, col. 434; le *signaculum vitæ æternæ*, S. Léon le Grand, *loc. cit.* Plus particulièrement, à cause du rôle que joue la confirmation dans la régénération chrétienne, on l'appelle la *perfection*, le *complément* du baptême, pseudo-Denys et pseudo-Ambroise, *loc. cit.;* concile d'Elvire, can. 38, 77, Hardouin, t. i, col. 254, 258; le *baptême du Saint-Esprit*, *De rebaptismate*, 10, *P. L.*, t. iii, col. 1195; parfois aussi le moyen de donner aux néophytes la force de confesser la foi, de glorifier le nom du Christ. Chez les Latins, l'acte collateur du Saint-Esprit s'appelait la *consignatio*, et l'endroit, où se pratiquait cette consignation, le *consignatorium*. Mais c'est du verbe *confirmare*, employé par saint Léon le Grand, *Epist. ad Nicet.*, clix, 7, *P. L.*, t. liv, col. 1139, par le concile d'Arles, de 455, Hardouin, t. ii, col. 780, et par Gennade, *De eccl. dogm.*, lii, *P. L.*, t. lviii, col. 993, que dérive le mot confirmation. Ce mot, paru d'abord au concile d'Orange de 441, can. 2, Hardouin, t. i, col. 1783, et employé ensuite par saint Isidore de Séville, *De offic. eccles.*, ii, 26, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 823, est celui qui a été adopté par la langue théologique du moyen âge comme le mieux approprié pour désigner le second des sacrements. Il est du reste appuyé sur ce texte de saint Paul : « Celui qui nous a confirmés avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu. » II Cor., i, 21. Il correspond à la βεβαίωσις des *Constitutions apostoliques*, III, xvii, *P. G.*, t. i, col. 800, et se trouve dans le *Sacramentaire grégorien*.

Sous la diversité de ces expressions, il importe de saisir l'idée que se faisaient les Pères de ce sacrement; et c'est ce que nous allons essayer de faire en parcourant successivement tout ce qui a trait à l'existence de la confirmation, à sa matière, à sa forme, à son ministre, etc.

II. Existence du sacrement. — La confirmation n'est-elle, aux yeux des Pères, qu'un simple rite, ainsi que le prétendent les protestants? N'est-elle pas plutôt un vrai sacrement? La question est donc de savoir si, dans l'espèce, se vérifie la définition du sacrement. Et c'est à quoi on ne peut répondre que par l'affirmation. Impossible, en effet, de nier que la collation du Saint-Esprit soit un signe sensible d'une grâce invisible, car l'imposition des mains et l'onction, dont parlent les Pères, tombent sous le sens; que cette imposition des mains ou cette onction confère une grâce, c'est ce que proclame toute l'antiquité chrétienne; et qu'enfin ce signe ait été institué ou indiqué par Notre-Seigneur, c'est ce que l'on déduit du témoignage du Nouveau Testament et de la pratique des apôtres.

1° *Pendant les deux premiers siècles.* — Dès l'origine du christianisme, l'Église possède un rite particulier, spécialement consacré pour conférer le Saint-Esprit aux néophytes, c'est un rite qu'accomplissent les apôtres. Le Saint-Esprit, en effet, avait été d'abord promis par Jésus-Christ à tous ceux qui croiraient en lui, puis communiqué miraculeusement aux apôtres, le jour de la Pentecôte. Conformément aux ordres reçus, Pierre, dès son premier discours, engage ses auditeurs à recevoir non seulement le baptême mais encore le don du Saint-Esprit. Act., ii, 38. Or les Actes nous apprennent que cette communication du Saint-Esprit aux baptisés se faisait par la prière et l'imposition des mains. Act., viii, 14-17; xix, 1-6. Il arriva parfois qu'elle ne suivit pas immédiatement la collation du baptême, mais les apôtres ne tardaient pas à intervenir pour conférer le Saint-Esprit, comme ce fut le cas pour les Samaritains, déjà baptisés par le diacre Philippe.

Il est impossible de ne pas voir ici un rite spécial, servant à communiquer une grâce spirituelle, qui est le Saint-Esprit, au moyen d'un signe extérieur et sensible. Sans doute, à ces premières origines de l'Église naissante, outre l'infusion de la grâce intérieure et invisible, il y a des manifestations charismatiques qui émerveillent tous ceux qui en sont témoins et qui sont de nature à susciter de nouvelles conversions. Ces manifestations, purement accidentelles et transitoires, étaient destinées à disparaître; mais l'infusion du Saint-Esprit ne continua pas moins à se pratiquer comme l'expression réelle et vivante d'un rite sacré. Les Pères eurent soin de la distinguer des manifestations charismatiques des débuts.

Fidèle donc à la pratique des apôtres, l'Église baptisa les catéchumènes, puis, dans la même cérémonie, leur imposa les mains, les oignit pour leur donner le Saint-Esprit, c'est-à-dire pour les confirmer. Et lorsque, par l'effet des circonstances, le baptême seul avait été conféré, elle imposa aux néophytes l'obligation de se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Il est vrai que, chez les premiers écrivains ecclésiastiques, il n'est pas fait mention expresse de ce rite particulier; on n'en trouve pas la moindre allusion dans la Didachè, le pseudo-Barnabé, les Pères apostoliques et apologistes. Car tantôt ils ne parlent d'aucun sacrement, tantôt ils ne signalent que celui du baptême, tantôt ils joignent l'eucharistie au baptême. Mais il ne faut pas oublier qu'aucun de ces Pères n'a eu la prétention de nous laisser un exposé complet, soit de l'enseignement, soit des pratiques de l'Église, l'usage ordinaire et la tradition vivante suppléant largement à l'insuffisance de la tradition écrite. Toutefois, même dans ces deux premiers siècles, la tradition écrite n'est pas aussi muette qu'on pourrait le croire. Certains passages, peu explicites, il est vrai, et par suite sujets à controverse, semblent pourtant renfermer quelque allusion au rite de la confirmation. Aussi, sans vouloir y insister outre mesure, contentons-nous de les signaler. C'est saint Clément de Rome, par exemple, qui, énumérant les vertus et les grâces reçues par l'Église de Corinthe, cite la pleine infusion du Saint-Esprit, πλήρης ἔκχυσις, *I Cor.*, ii, 2, Funk, *Patres apost.*, Tubingue, 1901, t. i, p. 100; c'est, dans le *Pasteur*, l'ange qui rappelle à Hermas qu'il a été fortifié par le Saint-Esprit, ἐνεδυναμώθης, ἴσχυσας, *Simil.*, ix, i, 2, *ibid.*, p. 576; c'est Théophile d'Antioche, qui tire l'origine du nom chrétien de l'onction reçue, *Ad Autol.*, i, 12, *P. G.*, t. vi, col. 1041; c'est Irénée, qui rappelle quelques-uns des modes employés par les hérétiques pour baptiser et pour oindre, *Cont. hær.*, I, xxi, 3-5, *P.G.*, t. vii, col. 614-615, et qui dit que le Saint-Esprit est donné, non au moyen de la magie, comme le prétendait Simon, mais par l'imposition des mains, *ibid.*, I, xxiii, 1, col. 670; faisant allusion ailleurs au reproche qu'adressait saint Paul

aux Corinthiens, I Cor., III, 16, il suppose que les fidèles de Corinthe n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit, l'apôtre ne leur ayant pas imposé les mains, car tous ceux, dit-il, qui ont reçu l'imposition des mains, sont en possession du Saint-Esprit, qui est l'aliment de vie; il est manifeste, par ce passage, que l'évêque de Lyon attribuait le don du Saint-Esprit, non au baptême, mais à l'imposition des mains.

De même, l'onction chrismale n'est pas complètement inconnue. Dans un extrait du gnostique Théodote, disciple de Valentin, recueilli par Clément d'Alexandrie, il est question d'un double baptême, l'un sensible, donné par l'eau et capable d'éteindre le feu sensible, l'autre spirituel, donné par le Saint-Esprit et capable d'éteindre le feu non sensible. *Excerpta,* 81, *P.G.,* t. IX, col. 696. Il y est question ensuite du pain et de l'huile qui sont sanctifiés par la même vertu du nom et qui, grâce à cette vertu, sont revêtus d'une δύναμις πνευματική; il s'agit là du pain eucharistique et de l'huile chrismale, auxquels on compare l'eau du baptême, puisqu'on ajoute : « De même l'eau, qui est exorcisée et qui sert au baptême, reçoit la sanctification. » *Ibid.,* 82, col. 696. Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner à ces divers textes, les témoignages, à partir de la fin du IIe siècle, abondent et deviennent de plus en plus explicites.

2° *Au IIIe siècle.* — A côté du rite baptismal, voici un autre rite, complètement distinct et spécialement consacré pour communiquer le Saint-Esprit, que l'on signale. Tertullien, témoin des usages romains, rappelle les trois actes de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie. *De prescript.,* XL., *P. L.,* t. II, col. 54-55. Il distingue le rite de la confirmation de celui du baptême, soit dans son mode d'application, soit dans ses effets. Car l'un régénère par l'eau, tandis que l'autre communique le Saint-Esprit. Le baptême, en effet, ne confère pas, selon lui, le Saint-Esprit, il ne fait que préparer le néophyte à sa réception. *De bapt.,* VI, *P.L.,* t. I, col. 1206. Mais à quoi attribue-t-il la collation du Saint-Esprit? Est-ce à l'onction ou à l'imposition des mains? L'onction, tout comme l'immersion, est un acte sensible et produit un effet spirituel. *De bapt.,* VII, *ibid.,* col. 1207. Il ne spécifie pas quel est cet effet spirituel, mais il note qu'on impose les mains et qu'on appelle le Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés : *dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.,* VIII, *ibid.,* col. 1207. Unissant ailleurs ces signes sensibles producteurs de la grâce invisible, il caractérise de la manière suivante leur côté sacramentel : *Caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur. De res. car.,* VIII, *P. L.,* t. II, col. 806. L'onction, appliquée au corps en forme de croix, consacre et fortifie l'âme, l'imposition des mains l'illumine du Saint-Esprit. Que, d'après Tertullien, cette onction appartienne comme partie intégrante au baptême ou à la confirmation proprement dite, peu importe, il n'en résulte pas moins qu'il existe à ses yeux un rite distinct de la régénération baptismale, celui de l'imposition des mains, qui confère le Saint-Esprit. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, p. 326-327.

Au milieu du IIIe siècle, le pape Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, se plaint que Novatien, après avoir reçu le baptême des cliniques, n'ait pas observé la règle de l'Église en ne se faisant pas marquer du sceau par l'évêque, et il se demande: Comment aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? Eusèbe, *H. E.,* VI, 43, *P. G.,* t. XX, col. 624. Bien que Corneille n'explique pas en quoi consiste ce sceau, il le distingue de celui du baptême, puisque l'évêque seul peut l'imprimer et qu'il a pour effet particulier de communiquer le Saint-Esprit.

Ce rite spécial, collateur du Saint-Esprit, saint Cyprien le compare au rite sacré du baptême et l'en distingue; il les appelle l'un et l'autre un sacrement. « Deux sacrements, dit-il, président à la parfaite naissance chrétienne, l'un en régénérant l'homme, et c'est le baptême, l'autre en lui communiquant le Saint-Esprit. » *Epist.,* LXXII, 1; LXXIII, 21, *P. L.,* t. III, col. 1046, 1124. Même pensée et expression identique dans Nemesius, évêque de Thubunis, au VIIe concile de Carthage. *Conc. Carth. de bapt. III, ibid.,* col. 1057. L'expression *nascantur* pourrait laisser croire que saint Cyprien place la régénération chrétienne dans la réception du Saint-Esprit; ce serait une erreur, car il dit expressément : *Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat. Epist.,* LXXIV, 7, *ibid.,* col. 1132. La communication du Saint-Esprit ne fait donc que compléter la régénération baptismale; et cette communication, d'après l'évêque de Carthage, se fait au moyen de l'imposition des mains par les évêques. Du temps des apôtres, en effet, Pierre et Jean accoururent en Samarie pour imposer les mains et par là donner le Saint-Esprit aux néophytes : *Quod nunc quoque apud nos geritur ut, qui in ecclesia baptizantur, præpositis ecclesiæ offerantur, ut per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Epist.,* LXXIII, 9, *ibid.,* col. 1115. Ainsi cette *impositio manus,* ce *signaculum dominicum,* qui consomme l'œuvre baptismale, est un sacrement qui s'ajoute à un autre sacrement et concourt à rendre le chrétien parfait.

En Cappadoce, c'est la même doctrine. L'évêque de Césarée, saint Firmilien, tout comme l'évêque de Carthage, sait que dans l'Église on donne le Saint-Esprit, que ce privilège, comme celui de baptiser et d'ordonner, appartient aux présidents, c'est-à-dire aux évêques, *Epist.,* LXXV, 7, *ibid.,* col. 1161, et que ce don du Saint-Esprit se fait par l'imposition des mains, à l'exemple de saint Paul vis-à-vis de ceux qui n'avaient reçu que le baptême de Jean : il les fit d'abord baptiser, puis, pour leur communiquer le Saint-Esprit, il leur imposa les mains. *Ibid.,* 8, col. 1162.

L'existence du rite sacramentel de la confirmation ressort également de la controverse relative au baptême des hérétiques. Saint Cyprien avait tort de croire à la nullité du baptême conféré par les hérétiques. Les partisans de la validité de ce baptême disaient : pas de baptême nouveau; l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum* suffit. C'est là une inconséquence, répliquait saint Cyprien; car si, en dehors de l'Église, quelqu'un peut recevoir le baptême : par là même il peut recevoir le Saint-Esprit; donc inutile, quand il revient à l'unité, de lui imposer les mains et de le marquer du signe sacré. *Epist.,* LXXIII, 6, *ibid.,* col. 1114. Si les hérétiques ont le Saint-Esprit, inutile d'agir comme nous agissons; s'ils ne l'ont pas, *et ideo apud nos manus imponitur ut hic accipiatur quod illic nec est nec dari potest. Epist.,* LXXVI, 11, *ibid.,* col. 1147. Quelles que soient les questions délicates que soulève cette controverse sur la nature exacte de cette imposition des mains, ce qu'il convient de retenir ici, c'est qu'en dehors du baptême on pratiquait un rite spécial et sacramentel pour conférer le Saint-Esprit.

Un contemporain de Corneille et de Cyprien, l'auteur anonyme du *De rebaptismate,* 3, *ibid.,* col. 1187, affirme, lui aussi, que c'est par l'imposition des mains que l'évêque donne le Saint-Esprit de la même manière qu'il fut donné par les apôtres aux Samaritains baptisés. Il affirme encore que le sacrement de baptême et celui qu'il appelle le baptême de l'Esprit ne sont pas tellement unis qu'on ne puisse les disjoindre; mais séparés, *non sunt mutila sed integra atque perfecta. Ibid.* Mais, ajoute-t-il, pour admettre dans l'Église les

hérétiques déjà baptisés, la réception du baptême spirituel suffit, ibid., 9, col. 1195, de telle sorte que l'hérétique ainsi admis n'a rien de moins que le parfait chrétien. Car de même que le baptême produit son effet, même quand il est séparé de l'imposition des mains, de même l'imposition des mains confère le Saint-Esprit sans qu'il soit nécessaire de renouveler le baptême; jointe au baptême, cette imposition des mains constitue un rite sacré qui s'ajoute à un rite sacré; pratiquée sur les hérétiques, elle produit les mêmes effets; par suite les hérétiques ne doivent être baptisés que dans le Saint-Esprit : *tantum in Spiritu Sancto baptizandi sunt,* c'est-à-dire qu'ils doivent simplement recevoir l'imposition des mains.

3° *Au IVe siècle.* — Les témoignages abondent.

1. *En Occident.* — En Gaule, saint Hilaire de Poitiers († 366) n'a qu'une allusion rapide mais caractéristique : il parle des sacrements, au pluriel, du baptême et de l'Esprit. *In Matth.*, IV, 27, *P. L.*, t. IX, col. 942. Le Saint-Esprit, dit-il, se donne par la prière, *ibid.*, X, 12, col. 967, *per impositionem manus et precationem. Ibid.*, XIX, 3, col. 1024.

En Espagne, saint Pacien de Barcelone, occupé à combattre les novatiens, distingue le pouvoir d'oindre avec le chrême, qui appartient à l'évêque, du pouvoir de baptiser et de remettre les péchés. Ce triple pouvoir, institué et confié par le Christ aux apôtres, est passé de ceux-ci aux évêques. La vertu spéciale de la *chrismatio* est de conférer le Saint-Esprit. *Epist. ad Sympr.*, I, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057. Faisant allusion au sacrement de confirmation, que négligeaient les novatiens, il écrit encore au même Sympronianus : *Utinam verum esset, quod doceri velle te dicis; jam ipsa tibi manibus meis Sancti Spiritus unguenta suggererem. Epist.*, II, 7, *ibid.*, col. 1062. Sympronianus objectait que l'Église c'est tout un peuple renouvelé par l'eau et l'Esprit-Saint. A quoi Pacien répond *; Recte quidem ; sed vestræ plebi, unde Spiritus, quem non consignat unctus sacerdos? Epist.*, III, 2, *ibid.*, col. 1065. Du reste, mettant une distinction entre l'eau et le chrême, le bain baptismal et la *chrismatio,* il marque l'effet propre à chacun : *Lavacro peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus infunditur. De bapt.*, VI, *ibid.*, col. 1093.

En Afrique, saint Optat de Milève, à propos d'un miracle en faveur du chrême des catholiques, que les donatistes avaient jeté par la fenêtre, dit : « C'est le chrême qui sert à oindre les néophytes pour leur conférer le Saint-Esprit. » *De schism. donat.*, II, 42, *P. L.*, t. XI, col. 972. L'imposition des mains et l'onction chrismale suivaient d'ordinaire la collation du baptême. Or saint Optat veut voir la succession normale de ces rites dans le baptême de Notre-Seigneur : « Jésus-Christ, dit-il, descendit d'abord dans le Jourdain, non qu'il eût quelque souillure à effacer, mais parce que le bain devait précéder l'onction selon l'ordre de l'initiation. Baptisé par Jean, le ciel s'ouvre : *Spirituale oleum statim in imagine columbæ descendit, et perfudit eum.* Et pour que, dans cet acte solennel, l'imposition des mains ne parût pas faire défaut, une voix se fait entendre, etc. » *De schism. donat.*, IV, 7, *ibid.*, col. 1039. C'est l'initiation totale, parfaite. En parlant de ces *mysteria baptismatis,* Optat parle la langue de son siècle, qui englobait dans une seule expression les différents rites de l'initiation. Mais cette expression n'autorise pas à voir dans l'onction et l'imposition des mains des rites accessoires du baptême, puisque saint Optat attribue nettement à l'onction la vertu de conférer la grâce, ce qui est le propre d'un sacrement, et qu'il la distingue du baptême, quand il reproche aux donatistes de réitérer l'onction ainsi que le baptême. *Ibid.*, VII, 4, col. 1089.

En Italie, l'auteur des sermons attribués à saint Ambroise connaît la collation du Saint-Esprit par la chrismation. Il en voit la promesse dans ce texte du Deutéronome : *Lactavit eos mel ex petra et oleum de solida petra, id est quod dulcem dulcoris viscus Christus esset evangelii sui dulcem aut Spiritum Sanctum per chrismatis unctionem. Serm. de Salom.*, XVI, 3, 8, *P. L.*, t. XVII, col. 696. L'onction chrismale, dit à son tour saint Ambroise, se fait au sortir des fonts baptismaux, *De myst.*, VII, 29, et le sacrement reçu est le *signaculum spiritale : Repete quod accepisti signaculum spiritale, Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii atque virtutis, Spiritum cognitionis atque pietatis, Spiritum sancti timoris, et serva quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus Sancti in corde tuo. De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403. Même doctrine dans le pseudo-Ambroise, *De sacr.*, II, VII, 24, *ibid.*, col. 430. Après l'immersion baptismale, *superest ut perfectio fiat. Quand donc?* Lorsque, après l'onction, à l'appel de l'évêque, le Saint-Esprit est répandu. *De sacr.*, III, II, 8, *ibid.*, col. 434.

2. *En Orient.* — C'est surtout saint Cyrille de Jérusalem qui dépose en faveur de l'existence du sacrement de confirmation. Son témoignage est important à recueillir. On sait que, vers le milieu du IVe siècle, saint Cyrille a consacré plusieurs catéchèses aux trois sacrements que recevaient les catéchumènes dans la nuit du samedi-saint au dimanche de Pâques. Parmi ces catéchèses, il en est deux sur le Saint-Esprit, la XVIe et la XVIIe. Or, dans la XVIIe, 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 996, mention est faite de l'intervention de Pierre et de Jean auprès des Samaritains, déjà baptisés par Philippe, pour leur communiquer le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains. Cyrille dit aux catéchumènes : « N'oubliez pas le Saint-Esprit, au moment de votre illumination; il est prêt à marquer votre âme de son sceau; πάρεστι σφραγίσαι σοῦ τὴν ψυχήν, *ibid.*, 35, col. 1009; il vous donnera la σφραγίς céleste et divine qui fait trembler les démons; il vous armera pour le combat; il vous donnera la force, » *ibid.*, 36; « il sera votre gardien et votre défenseur, veillera sur vous comme sur son propre soldat. » *Ibid.*, 37, col. 1012. La XXIe catéchèse ou IIIe mystagogique a pour titre : Περὶ χρίσματος. C'est la catéchèse de la confirmation, là sont exposés l'origine, les rites, les figures et la vertu de ce sacrement. A l'imitation du Christ qui, après son baptême au Jourdain, reçut le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, le néophyte doit être oint, au sortir des fonts baptismaux, du chrême sensible, symbole de celui par lequel fut oint le Christ, c'est-à-dire le Saint-Esprit : χρίσμα, τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός, τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα. *Cat.*, XXI, 1, *ibid.*, col. 1089. Ce chrême du Christ, après les prières de la bénédiction, produit en nous le Saint-Esprit par la présence de sa divinité, Πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικόν. *Ibid.*, 3, col. 1092. C'est pendant que le corps est oint avec le chrême visible que l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Ibid.* Vous aurez reçu le Saint-Esprit, non en figure, mais dans la réalité, οὐ τυπικῶς, ἀλλ' ἀληθῶς. *Ibid.*, 6, col. 1093. Saint Cyrille, il est vrai, ne rapporte pas ici les paroles de l'onction, c'est qu'il y fait allusion dans une catéchèse précédente, *Cat.*, XVIII, 33, *ibid.*, col. 1056; il ne parle pas davantage de l'imposition des mains, mais il avait déjà dit que c'est par cette χειροθεσία ou χειρῶν ἐπίθεσις, *Cat.*, XVI, 26; XVII, 25, *ibid.*, col. 956, 996, que les apôtres avaient communiqué le Saint-Esprit. Il est difficile de trouver, en faveur de l'existence du sacrement de confirmation, un témoignage plus formel.

En Cappadoce, saint Basile est loin d'être aussi explicite. Il rappelle bien la consécration de l'huile et de l'onction, mais il s'abstient de dire à quoi servait la chrismation, en se retranchant derrière la loi du secret. *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. Son ami, Grégoire de Nazianze, ne fait de même

qu'une allusion voilée au sacrement de confirmation. Pour combattre la mauvaise habitude de ceux qui différaient la réception du baptême, il disait : « Que pourrait-il bien vous arriver si, déjà munis du baptême, vous y ajoutez le plus beau et le plus ferme des soutiens, à savoir le chrême et l'Esprit-Saint? » σημειωθεὶς τῷ χρίσματι καὶ τῷ Πνεύματι; *Orat.*, XL, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 377.

A Antioche, même laconisme dans saint Jean Chrysostome. Toutefois, constatant que Philippe avait baptisé sans communiquer le Saint-Esprit, Chrysostome remarque qu'il n'en avait pas le pouvoir; ce pouvoir n'appartenait qu'aux apôtres. C'est pour ce motif, dit-il, que ce sont les principaux parmi le clergé, οἱ κορυφαῖοι, qui donnent le Saint-Esprit. *In Act.*, homil. XVIII, 3, *P. G.*, t. LX, col. 144. Dans un autre passage il rappelle l'imposition des mains pratiquée par saint Paul pour la communication du Saint-Esprit et il avertit ses auditeurs de bien vivre et de ne pas croire qu'ils pourront de nouveau recevoir le baptême et le Saint-Esprit. *In Heb.*, homil. IX, 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 78.

A Alexandrie, saint Athanase relate simplement le fait de la communication du Saint-Esprit, opérée par les apôtres au moyen de l'imposition des mains. *Ad Serap.*, I, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 544. Mais son correspondant, l'évêque de Thmuis, a laissé dans son *Sacramentaire*, récemment découvert, une prière spéciale, εἰς τὸ χρῖσμα, ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες, dans laquelle on demande à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ de donner au chrême une vertu divine et céleste pour que ceux, qui ont déjà participé au bain de la palingénésie, reçoivent le don du Saint-Esprit, καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 265.

A ces divers témoignages patristiques du IVe siècle, on peut joindre les décisions conciliaires qui ne laissent pas le moindre doute sur l'existence d'un rite spécial consacré à la collation du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'en Espagne, vers 300 ou 302, le concile d'Elvire décide : 1o que celui qui, en cas de nécessité, a été baptisé par un simple laïque, doit recourir le plus tôt possible à l'évêque pour être rendu parfait par l'imposition des mains, can. 38; 2o que l'évêque doit parfaire par sa bénédiction ceux qui auront été baptisés par un diacre, can. 77. Hardouin, t. I, col. 254, 258. Ce recours à l'imposition des mains, à la bénédiction de l'évêque, ne saurait viser une simple cérémonie : il implique la réception d'un rite sacramentel, qui n'est autre que la confirmation. Au concile de Laodicée, les évêques d'Orient statuent que tout baptisé doit, après le bain baptismal, recevoir le chrême de l'Église pour pouvoir participer au royaume du Christ, c'est-à-dire à l'eucharistie, can. 48. Hardouin, t. I, col. 789.

4o *Au Ve siècle.* — On connaît la lettre d'Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubio. Au sujet de la confirmation des enfants, le pape allègue la coutume ecclésiastique, chez les Latins, qui réserve aux évêques le droit de les consigner ou de leur donner le Saint-Esprit. Les évêques consignent, dit-il, en oignant le front du baptisé avec le saint chrême, quand ils lui donnent l'Esprit paraclet. *Epist.*, XXV, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 555; Hardouin, t. I, col. 977; Jaffé, n. 311.

Un lucifé rien disait à saint Jérôme : « Ignorez-vous l'usage des Églises qui consiste à imposer les mains sur les baptisés et à invoquer ainsi le Saint-Esprit? Demandez-vous où c'est écrit? — Dans les Actes des apôtres. Du reste, à défaut de l'autorité de l'Écriture, le consentement sur ce point de tout l'univers vaudrait une loi. » Et Jérôme de répondre : « Je ne l'ignore pas; je sais que c'est l'usage, *ut ad eos qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manus impositurus excurrat.* » *Dial. cont. lucif.*, IX, *P. L.*, t. XXIII, col. 164. Mais saint Jérôme ajoute avec raison qu'avant cette solennelle imposition des mains il y a déjà, dans le baptême, une infusion du Saint-Esprit, et, à son tour, il demande au luciférien : *Quod si quæris quare in Ecclesia baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum,* cet usage, dit-il, est très ancien, il remonte jusqu'aux apôtres. *Ibid.*

Saint Augustin voit dans l'imposition des mains la collation du Saint-Esprit et il l'appelle expressément un sacrement; il distingue même le sacrement de la vertu du sacrement qui n'est reçue que par ceux qui sont bien disposés. Actuellement, dit-il, l'imposition des mains communique le Saint-Esprit aux néophytes, bien que les manifestations charismatiques des premiers temps n'aient plus lieu. Aussi, pour savoir si l'on possède le Saint-Esprit, n'y a-t-il qu'à s'interroger soi-même et à se demander si l'on aime ses frères. La charité, en effet, est le signe de la présence du Saint-Esprit; sans quoi on a bien pu recevoir le sacrement, mais on n'a pas reçu la vertu du sacrement. *In Epist. I Joa.*, tr. VI, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 2025. Cf. *De Trinit.*, XV, XXVI, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093; *De bapt. cont. donat.*, III, XVI, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149. Il tient le même langage au sujet de la chrismation. Dans l'onguent, dit-il à Pétilien, vous voulez voir le sacrement du chrême; en effet, ce sacrement du chrême, dans le genre des signes visibles, est sacro-saint comme le baptême lui-même. *Cont. litt. Petil.*, II, CIV, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Ailleurs : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili... Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus. In Epist. I Joa.*, tr. III, 5, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 2002, 2004. Cf. *In Ps. XLIV*, 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505; *Serm.*, CCXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100.

Saint Léon le Grand dit aux fidèles, dans l'un de ses sermons : Restez fermes dans la foi, *in qua renati per aquam et Spiritum Sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ. Serm. de nativ.*, IV, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 207.

Dans un recueil de 56 homélies, faussement attribuées à Eusèbe d'Emèse, mais qui sont plutôt d'un évêque du sud de la Gaule et du Ve siècle, celle *De pentecoste* est particulièrement intéressante au sujet du sacrement de confirmation. L'auteur répond à cette objection : A quoi bon l'imposition des mains et la confirmation après le baptême? Voici le passage : *Exigit militaris ordo ut, cum imperator quemcumque in militum receperit numerum, non solum signet receptum sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum, ita in baptizato benedictio illa munitio est.* Car le Saint-Esprit qui, au baptême, nous donne l'innocence, augmente en nous la grâce dans la confirmation. *In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Per Spiritum Sanctum dono sapientiæ spiritualis illuminamur, ædificamur..., consummamur. Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649. Ce texte célèbre a été frauduleusement inséré par l'auteur des fausses décrétales dans la lettre qu'il prête au pape Melchiade. *P. L.*, t. CXXX, col. 240-241. Et saint Thomas, ignorant le subterfuge du pseudo-Isidore, l'a utilisé comme étant de ce pape. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 1. Ce texte n'est pas du pape précité, il appartient à un anonyme du Ve siècle et il constitue un témoignage aussi explicite que possible en faveur de l'existence du sacrement de confirmation.

Joignons-y un autre témoignage contemporain, mais emprunté à un Père grec. Théodoret rappelle à la fois et l'imposition des mains qui confère le Saint-Esprit à ceux qui viennent d'être baptisés, *In Heb.*, VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 716, et l'onction du chrême qui confère

la grâce invisible du Saint-Esprit. *In Cant. cant.*, I, I, 2, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60.

5° A la fin du VIe siècle, saint Grégoire le Grand enseigne que le chrême représente les dons du Saint-Esprit, qu'il se compose de baume et d'huile bénits par le pontife. *In Cant.*, I, 2, *P. L.*, t. LXXIX, col. 478. *Per nos*, dit-il ailleurs, *fideles ad sanctum baptisma veniunt, nostris precibus benedicuntur et per impositionem nostrarum manuum a Deo Spiritum Sanctum percipiunt. In Evang.*, homil. XVII, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1148. Au siècle suivant, saint Isidore de Séville, qui résume la science théologique de l'Église d'Espagne, parle également du chrême, de l'onction chrismale que l'on reçoit après le bain baptismal, *De eccl. off.*, II, 26, et attribue formellement la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains. *Ibid.*, II, 27, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823, 824.

6° Dans cette revue de textes, relatifs à l'existence d'un sacrement de la confirmation, nous avons omis à dessein tous les passages patristiques, toutes les dispositions conciliaires, et le nombre en est grand, où il est question d'imposition des mains, de chrismation, comme d'un moyen usité dans l'Église pour recevoir les hérétiques ou schismatiques qui font retour à l'unité. La discussion de ces textes et leur utilisation trouveront leur place à l'article qui sera consacré à la question de la réconciliation des hérétiques. Voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2e édit., Paris, 1907, p. 190-191; L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 18 sq.

De l'examen des textes cités ici ressort, croyons-nous, d'une manière assez évidente, que le rite collateur du Saint-Esprit, distinct de celui du baptême, et désigné soit par l'imposition des mains, soit par l'onction chrismale, soit par les deux à la fois, remontant aux apôtres, pratiqué par eux, n'est pas une simple cérémonie, mais un véritable sacrement.

III. Matière. — En parlant ici de ce que la scolastique a désigné sous le nom de matière et de forme, il convient de ne pas oublier que de telles expressions sont étrangères à la langue théologique des Pères. Les Pères, du moins, n'ont nullement ignoré que tout rite sacramentel, et par suite celui de la confirmation, se compose d'éléments sensibles, dont l'emploi et la signification sont déterminés par certaines formules. Aucun n'a composé de traité spécial sur la confirmation. Aussi quand ils parlent de ce sacrement, ce n'est le plus souvent qu'en passant, et, faute de termes techniques, car sur ce point la langue théologique est encore embryonnaire, leur langage manque d'uniformité et de précision. Tantôt ils attribuent la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains de l'évêque, tantôt à l'onction chrismale ou consignation, tantôt aussi à l'une et à l'autre. Les Latins désignent le plus souvent l'imposition des mains, mais sans exclure l'onction; les Grecs appuient davantage sur la chrismation, mais sans méconnaître la χειροθεσία ou l'ἐπίθεσις τῶν χειρῶν. Et plusieurs, nous l'avons vu, parlent de deux à la fois.

1° *Imposition des mains.* — Que l'imposition des mains ait été regardée par les Pères comme l'un des rites pratiqués par l'Église pour communiquer le Saint-Esprit, c'est ce qui ressort clairement, pour l'Église latine, des témoignages déjà cités. Les *Canons d'Hippolyte,* dans la description qu'ils font des rites qui suivent le baptême, signalent l'imposition des mains de l'évêque. Can. 136, Duchesne, *Origines,* 2e édit., Paris, 1898, p. 513; Achelis, *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, p. 98. Les Pères latins estiment que l'évêque, en imposant les mains, agit comme les apôtres et donne comme eux le Saint-Esprit. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9, *P. L.*, t. III, col. 1115; *De rebaptismate*, 3, *ibid.*, col. 1187; S. Jérôme, *Dial. cont. lucif.*, 9, *P. L.,* t. XXIII, col. 165; S. Augustin, *De Trinit.*, XV, XXVI, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093; S. Isidore, *De eccl. off.*, II, 27, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 824. Et de la part des évêques comme de la part des apôtres, il y a identité de procédé employé, de but poursuivi, d'effet produit, avec cette seule différence qu'au temps des apôtres, l'infusion du Saint-Esprit s'accompagnait d'ordinaire de manifestations charismatiques. Ces grâces accidentelles, alors si surprenantes et d'une action si puissante sur l'esprit des païens, ne constituaient pas aux yeux des Pères l'effet proprement dit de l'imposition des mains. Elles devaient disparaître et disparurent en effet avec les progrès du christianisme, tandis que la collation du Saint-Esprit devait rester et resta dans la vie chrétienne à l'état de rite sacramentel, normalement administré aux nouveaux baptisés. Les Pères mettent en parallèle l'imposition des mains avec les autres sacrements et lui attribuent une dignité et une valeur égales. Saint Cyprien, *Epist.*, LXXII, 1; LXXIII, 21, *P. L.*, t. III, col. 1046, 1124; l'auteur du *De rebaptismate*, 3, *ibid.*, col. 1187, saint Hilaire de Poitiers, *In Matth.*, IV, 27, *P. L.*, t. XI, col. 942, la comparent au baptême; saint Augustin, au baptême et à l'eucharistie, *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Le motif d'un tel rapprochement, d'une telle comparaison n'est pas douteux; c'est que, à leurs yeux, cette imposition des mains est un sacrement au même titre que le baptême, l'eucharistie ou l'ordre. Ils l'appellent du reste un sacrement, ainsi que nous l'avons vu.

En a-t-il été de même dans l'Église grecque? Les Pères grecs rappellent bien le fait relaté dans le livre des Actes; ainsi, par exemple, Origène, *De princ.*, I, III, 2, 7, *P. G.*, t. XI, col. 147, 153; S. Firmilien, *Epist.*, LXXV, 8, *P. L.*, t. III, col. 1162; S. Athanase, *Ad Serap.*, I, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 544; S. Chrysostome, *In Act.*, homil. XVIII, 3, *P. G.*, t. LX, col. 144; *In Heb.*, homil. IX, 9, *P. G.*, t. LXIII, col. 78; Théodoret, *In Heb.*, VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 716. Or, cette imposition des mains ils ne la regardent pas comme le privilège exclusif des apôtres; ils l'attribuent aux *majores natu* de saint Firmilien, aux κορυφαῖοι de saint Chrysostome, *loc. cit.*, c'est-à-dire aux évêques, comme moyen de donner le Saint-Esprit. C'est ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, parlant de la bénédiction donnée au peuple par Aaron, voit dans l'imposition des mains l'image de la descente du Saint-Esprit, non pas sur les apôtres, mais sur nous. *De ador. in Spir.*, XI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 771. Et Gennade de Constantinople, au sujet d'un passage de l'Épître aux Hébreux, écrit: « L'apôtre veut dire que ceux qui croient doivent être baptisés, que les baptisés doivent se soumettre à l'imposition des mains du pontife pour participer au Saint-Esprit. L'imposition des mains dont parle l'apôtre, est celle par laquelle on reçoit le Saint-Esprit. » Œcumenius, *Fragm.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 333. Théodoret, sans désigner cette fois l'onction chrismale, désigne l'imposition des mains comme le moyen qui confère le Saint-Esprit à ceux qui viennent d'être baptisés. *In Heb.*, VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 716.

Ces textes, à vrai dire, sont rares en Orient, mais ils suffisent pour montrer que, même là où l'on signale presque toujours l'onction chrismale comme le moyen de donner le Saint-Esprit, l'imposition des mains n'est ni inconnue ni négligée, puisqu'on lui reconnaît un privilège identique. Le *Testamentum* de Notre-Seigneur Jésus-Christ spécifie qu'après le baptême et l'onction qui suit, les néophytes pénètrent dans l'église et que là l'évêque leur impose d'abord les mains et invoque le Saint-Esprit, puis oint leur front. *Testam. D. N. J. C.*, II, IX, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 131. La *Constitution ecclésiastique* d'Égypte reproduit les détails des canons d'Hippolyte, mais ajoute cette précision que l'évêque, après avoir imposé les mains et prié, procède à l'onction. Can. 46, Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 99. Le *Sacramentaire* de Sérapion de Thmuis

ne parle pas de l'imposition des mains à l'εὐχὴ εἰς τὸ χρίσμα, mais semble impliquer ce rite, ainsi que le remarque Brightman dans le *Journal of theological studies,* 1900, t. I, p. 265. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 *b,* p. 12-13.

2° *Onction chrismale.* — Il est rapporté, dans les Actes, que, pour conférer le Saint-Esprit, les apôtres recouraient à la prière et imposaient les mains ; pas de mention d'onction. L'onction, cependant, semble signalée, dans d'autres passages, par saint Paul, II Cor., I, 21, 22, et par saint Jean. I Joa., II, 20-27. Le passage de l'Épître aux Corinthiens est formellement appliqué par Théodoret au sacrement de confirmation, *In II Cor., P. G.,* t. LXXXII, col. 384 ; et le texte de l'Épître de saint Jean est placé en tête de la catéchèse de saint Cyrille sur la confirmation. *Myst.,* III, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1088. L'usage de l'onction remonte donc aux temps apostoliques ; l'Église l'a toujours pratiqué dans l'initiation chrétienne. Est-ce comme une partie intégrante du baptême et une simple cérémonie du rituel baptismal, ou bien à titre de rite sacramentel, spécialement employé pour conférer le Saint-Esprit ? C'est aux textes de nous le dire.

1. *En Orient.* — Origène parle plusieurs fois de l'onction, mais sans spécifier si on l'employait pour la collation du Saint-Esprit. *Selecta in Exod., P. G.,* t. XII, col. 284 ; *In Levit.,* homil. VI, 5, *ibid.,* col. 472 ; *Selecta in Ezech.,* 16, *P. G.,* t. XIII, col. 811. Saint Cyrille nous fait connaître l'usage de l'Église de Jérusalem. Au sortir de la piscine baptismale, le néophyte est oint avec le chrême, χρίσμα, ou l'onguent sacré, μύρον, qui est le don du Christ, mais qui communique le Saint-Esprit. *Myst.,* III, 3, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1092. Jadis on oignait les prêtres et les rois ; Aaron et Salomon ont reçu l'onction ; mais ce n'était là qu'une figure. Quant à vous, dit-il, en s'adressant à ses auditeurs, c'est l'onction véritable que vous avez reçue, car vous avez été oints par le Saint-Esprit, οὐ τυπικῶς ἀλλ' ἀληθῶς. *Ibid.,* 6, col. 1093. Or pendant que le corps est oint avec l'onguent visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Ibid.,* col. 1092. C'est à l'onction que vous devez votre nom de chrétien. *Ibid.,* 1, col. 1088.

L'usage syrien nous est notifié par les *Constitutions apostoliques.* Deux onctions se pratiquaient au baptême, l'une avec l'huile des catéchumènes, après la profession de foi, mais avant l'immersion, *Const. apost.,* VII, XXII, XLII, *P. G.,* t. I, col. 1012, 1044, l'autre avec l'onguent ou μύρον, mais après la collation du baptême. *Ibid.,* III, XVI ; VII, XLIV, col. 797, 1045. Cette dernière servait à donner le Saint-Esprit. Cf. *Quæst. ad orthod.,* q. CXXXVII, *P. G.,* t. VI, col. 1389.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne* nous fait connaître l'usage d'Égypte. Une double onction post-baptismale a lieu avec le chrême, ou huile de l'eucharistie, c'est-à-dire de l'action de grâces ; la première est faite par le prêtre sur le néophyte, au sortir de la piscine, avec cette formule : « Je t'oins avec l'huile sainte au nom de Jésus-Christ ; » l'autre, dans l'église après la prière de l'imposition des mains, mais par l'évêque qui, mettant une main sur la tête du baptisé, l'oint de l'autre avec le chrême ou huile de l'eucharistie, sur le front, et dit : « Je t'oins avec l'huile sainte au nom du Père tout puissant, etc. » *Const. eccl. égypt.,* Achelis, *Die Canones Hippolyti,* p. 98-99. Le *Sacramentaire de Sérapion* ne donne pas de détails précis : il renferme deux prières, l'une pour l'huile qui doit servir au baptême, l'autre pour le chrême de la confirmation, mais sans faire connaître si le chrême est donné par le prêtre d'abord et par l'évêque ensuite. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke,* dans *Texte und Unters.,* Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 *b,* p. 8, 12-13. Au contraire, le *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* détaille la cérémonie comme la *Constitution ecclésiastique égyptienne.* Au sortir de l'eau, un prêtre oint le baptisé avec l'huile de l'eucharistie et dit : « Je t'oins avec l'huile au nom de Jésus-Christ. » Les néophytes se rendent ensuite à l'église. Là, l'évêque leur impose les mains et récite une prière pour demander à Dieu de faire descendre sur eux le Saint-Esprit ; après quoi il pose une main sur la tête de chaque baptisé et l'oint sur le front en forme de croix. *Test.,* II, IX, p. 131.

Tant que l'évêque présida, en Orient, à la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne, il confia à un prêtre le soin d'oindre de chrême les nouveaux baptisés, se réservant de les oindre à son tour sur le front pour leur communiquer le Saint-Esprit, après leur avoir imposé les mains et récité la prière qui précisait le but et caractérisait la nature de cette imposition des mains. Avec la création des paroisses et la multiplication des fonts baptismaux, le prêtre remplaça l'évêque dans l'administration du sacrement de confirmation.

2. *En Occident.* — L'onction, déjà signalée par Théophile d'Antioche, *Ad Autol.,* I, 12, *P. G.,* t. VI, col. 1042 ; édit. Otto, p. 37 ; Duchesne, *Origines,* p. 321, note 3, et par saint Irénée, *Cont. hær.,* I, XXI, *P. G.,* t. VII, col. 663, note 18 ; cf. III, IX, XVII, XVIII, est mieux décrite par saint Hippolyte. Ce dernier connaît l'onction post-baptismale ; de plus, il voit dans l'huile la force du Saint-Esprit. *In Susannam,* V, 17 ; *De Christo et antich.,* 59, *P. G.,* t. X, col. 693, 777. Suzanne est l'image typique de l'Église. Elle se fait apporter dans le bain de l'huile et des onguents. Qu'étaient-ce que ces onguents, demande Hippolyte, sinon les commandements du Logos, et cette huile, sinon la force du Saint-Esprit, par lesquels les fidèles, après leur baptême, sont oints avec le chrême ? *In Dan.,* XIII, Pitra, *Analecta sacra,* t. II, p. 260 ; Bonwetsch, *Hippolytus,* Leipzig, 1897, p. 26. Et si les *Canons d'Hippolyte* sont de lui, comme tout porte à le croire, nous y trouvons le chrême de l'eucharistie, avec lequel un prêtre oint le baptisé au sortir de la piscine, et aussi l'imposition des mains et la consignation faite par l'évêque pour donner le Saint-Esprit ; mais il n'est pas dit que le signe de croix, fait sur le front par l'évêque, s'accompagne d'une onction chrismale. Can. 134-139, Duchesne, *Origines,* p. 513 ; Achelis, *Die Canones Hippolyti,* p. 98.

Tertullien connaît également une onction post-baptismale, *De bapt.,* VII, *P. L.,* t. I, col. 1206, qui sert à oindre le corps, plus spécialement le front, *signaculum frontium, Adv. Marc.,* III, 22, *P. L.,* t. II, col. 353, consacre l'âme et lui profite spirituellement. *De resur. car.,* VIII, *ibid.,* col. 806. Mais tantôt il la sépare de l'imposition des mains à laquelle il attribue la collation du Saint-Esprit, *De bapt.,* VIII, *P. L.,* t. I, col. 1207 ; tantôt réunissant tout ce qui a trait à l'initiation chrétienne, il signale une *unctio,* une *signatio carnis,* qui consacre et fortifie l'âme et une *adumbratio carnis* par l'imposition des mains, qui l'illumine du Saint-Esprit. *De resur. car., loc. cit.*

Saint Cyprien n'est pas plus explicite. Il signale, lui aussi, l'onction chrismale, *Epist.,* LXX, 2, *P. L.,* t. III, col. 1040, 1041, mais pour dire seulement que son effet propre est de faire du baptisé l'oint de Dieu et le possesseur de la grâce du Christ. Ailleurs, il attribue la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains, mais sans mentionner la chrismation. *Epist.,* LXXIV, 7, *ibid.,* col. 1132. Dans un autre endroit, il affirme que les baptisés reçoivent le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains et qu'ils sont couronnés par le *signaculum dominicum. Epist.,* LXXIII, 9, *ibid.,* col. 1115. Mais qu'entend-il par ce *signaculum ?* C'est ce qu'il a négligé de dire.

De même, le langage du pape Corneille, au sujet de Novatien, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, n'a pas toute la netteté désirable. Novatien, dit-il, n'a pas reçu

le sceau de la main d'un évêque, comment donc a-t-il pu recevoir le Saint-Esprit? Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 624. Est-ce le sceau produit par l'imposition des mains, ou par la chrismation, ou par l'une et l'autre? Rien ne l'indique.

C'est l'évêque de Barcelone, Pacien, qui nous révèle l'effet propre de la chrismation, quand il lui attribue nettement la collation du Saint-Esprit. *Chrismate Spiritus Sanctus infunditur. De bapt.*, VI, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Cf. *Epist. ad Sympron.*, I, 6, II, 7, III, 3, *ibid.*, col. 1057, 1062, 1067. C'est un contemporain de Pacien, l'auteur inconnu du sermon *De Salomone*, XLVI, III, 8, *P. L.*, t. XVII, col. 696, qui, expliquant un passage de l'Ancien Testament où il est question de miel et d'huile, y voit l'annonce de ce que le Christ devait apporter plus tard, soit la douce suavité de l'Évangile, soit l'Esprit-Saint par l'onction du chrême. Et c'est enfin saint Augustin qui, interprétant le texte signalé plus haut de la Ire Épître de saint Jean, écrit d'abord: *Unctio spiritalis, ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili,* et ensuite: *Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus. In Epist. I Joa.*, tr. III, 5, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 2002, 2004. Il voit dans l'onction sensible une image de l'onction invisible qui est le Saint-Esprit, un sacrement proprement dit, distinct du baptême, le sacrement de la confirmation. Oui, dit-il à Pétilien, l'onguent est bien le sacrement du chrême, et, dans le genre des signes visibles, il est sacro-saint tout comme le baptême. *Cont. litt. Petil.*, II, CIV, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Ailleurs, il interprète ainsi l'onction et l'huile qui sert à l'onction: *Oleum visibile in signo est, oleum invisibile in sacramento est, oleum spirituale intus est, oleum visibile exterius est. In Ps. XLIV*, 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505. Enfin, s'adressant dans un sermon aux nouveaux baptisés, il leur dit: Vous avez reçu le baptême, mais à l'eau il manque le feu. Et que signifie le feu? C'est le chrême. *Hoc est chrisma; oleum etenim ignis nostri Spiritus Sancti est sacramentum. Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100.

Ainsi se précisait de plus en plus la langue théologique des Pères latins au sujet de la chrismation. Aussi, au commencement du VIIe siècle, Isidore de Séville pouvait-il résumer l'enseignement de l'Église de la manière suivante: *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam, sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, XIX, 50, 51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256.

Mais bientôt dans l'usage latin, notamment à Rome, s'était introduite la pratique d'une double onction chrismale après le baptême, l'une complément du baptême, l'autre propre au sacrement de confirmation; la première pratiquée par un simple prêtre en l'absence de l'évêque ou même en sa présence mais avec sa permission, la seconde exclusivement réservée à l'évêque; l'une servant à oindre le baptisé sur la tête, l'autre spécialement appliquée sur le front. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 171, attribue à saint Silvestre (314-335) l'institution de l'onction presbytérale. L'onction presbytérale se comprend, à cause de la multiplication des centres religieux en dehors et loin des sièges épiscopaux; le baptême étant alors conféré aux catéchumènes par de simples prêtres, ceux-ci eurent le droit de donner une onction chrismale aux néophytes, mais à la condition expresse de ne pas la faire sur le front, puisque l'onction du front avec le chrême était réservée aux évêques pour donner le sacrement de confirmation.

Or, dans les parties de l'Église d'Occident où se pratiquait cette double onction chrismale, des abus ne tardèrent pas à se glisser. Des prêtres, oubliant ou méconnaissant la réserve formelle de l'onction frontale, se permirent de la pratiquer sur les baptisés. L'autorité ecclésiastique dut donc l'interdire à nouveau. De là cette réponse connue d'Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubio, où sont précisés les usages de l'Église romaine et où se trouve nettement tracée la ligne de démarcation entre l'onction chrismale permise aux simples prêtres, dans l'administration du baptême, et celle qui restait le privilège exclusif de l'évêque, dans l'administration de la confirmation. *Presbyteris seu extra episcopum, seu præsente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Epist.*, XXV, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 555, Jaffé, n. 311. Cette défense nouvelle faite aux prêtres de pratiquer l'onction chrismale sur le front ne réussit pas à supprimer définitivement les abus, car, près de deux siècles plus tard, saint Grégoire le Grand dut la réitérer. L'onction avec le chrême sur le front du baptisé est le droit exclusif de l'évêque. Que les prêtres signent les baptisés sur la poitrine, mais c'est à l'évêque seul qu'il appartient de les oindre sur le front. *Epist.*, l. IV, epist. XI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 677.

En dehors de Rome, particulièrement en Espagne et en Gaule jusqu'à la fin du VIIIe siècle, il n'est question que d'une seule chrismation après le baptême, réservée à l'évêque et suivant d'ordinaire l'administration du baptême. Mais la question se pose de savoir si c'était l'onction de la confirmation. Les rubriques des sacramentaires gallicans ne signalent qu'une seule onction avec le chrême, et toujours à propos du baptême, mais après la collation de ce sacrement. Mieux encore, les formules de cette onction unique sont celles, à peu de termes près, que les documents romains appliquent à l'onction faite par les prêtres; il n'y est pas question d'onction spéciale pour la confirmation; c'est donc laisser croire que cette onction chrismale unique était réellement, en pays gallican, l'onction de la confirmation. Et, en effet, dans les documents gallicans, on ne parle que de chrême, d'infusion chrismale, de chrismation frontale. Le *Missale gothicum* a pour rubrique: *Dum chrisma eum tangis, dicis, P. L.*, t. LXXII, col. 275; le *Missale gallicanum vetus* porte simplement: *Infusio chrismæ*, avant la formule, *ibid.*, col. 369; et le *Sacramentaire de Bobbio: suffundis chrisma in fronte ejus, dicens. Ibid.*, col. 502. Mais les auteurs gallicans laissent entendre assez clairement que cette onction chrismale, complément du baptême, ajoutait à la grâce baptismale le don du Saint-Esprit. Cf. Salvien, *De guber.*, III, II, *P. L.*, t. LIII, col. 58; S. Avit, *Ad Chlod. epist.*, XLI, *P. L.*, t. LIX, col. 258; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, XXI; V, XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 227, 326; S. Germain de Paris, *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 95; S. Éloi, *Homil.*, VIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 624; Venance Fortunat, *Miscel.*, I. IX, *in laudem chrismatis*; V, V, *de judæis conversis per Avitum*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 97, 189. Saint Germain, évêque de Paris de 555 à 576, dit que le chrême représente la grâce donnée par le Saint-Esprit: *per oleum Sancti Spiritus gratia designatur, loc. cit.* Saint Grégoire de Tours dit de Clovis qu'après son baptême il fut *delibutus sacro chrismate cum signaculo crucis Christi. Hist. Franc.*, III, II, *loc. cit.* Il montre saint Avit conférant le baptême à cinq cents juifs, *cunctos aqua abluens, chrismate liniens. Ibid.*, V, V. Et ce ne peut être là que le sacrement de confirmation. C'est ainsi, du moins, que le comprend un diplôme du IXe siècle, relatif à la basilique de Reims, où il est dit: Là, notre nation franque et son roi, notre homonyme, méritèrent d'être lavés dans l'eau sainte et enrichis de la grâce de l'Esprit

septiforme. Flodoard, *Hist. Eccl. Rem.*, II, XIX, *P. L.*, t. CXXXV, col. 130. Cf. dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* dans la *Revue des questions historiques,* 1902, t. LXXII, p. 382 sq.

Une difficulté résulterait d'un canon du concile d'Orange, tenu en 441, *Conc. Araus.*, I, can. 2, Hardouin, t. I, col. 1784, où il est dit qu'aucun ministre, ayant le pouvoir de baptiser, ne doit être démuni de chrême, *quia inter nos placuit semel in baptismate chrismari.* Que si la chrismation, pour un motif quelconque, a été omise au baptême, on doit en avertir l'évêque, au moment de la confirmation. *Nam inter nos chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est, non ut præjudicans quidquam dico, sed ut necessaria habeatur chrismatio repetita.* La rédaction de ce canon manque de netteté, et le texte en est fort obscur, remarque Hefele, *Hist. des conc.*, trad. Leclercq, t. II, p. 432. Il a mis aux prises canonistes et théologiens. Le P. Sirmond, à la suite de Crabe, de Surius et de Binius, a cru devoir introduire la négation *non* dans le dernier membre de phrase pour le rendre correct. Vuitasse rapporte tout au long la discussion à laquelle a donné lieu l'interprétation de ce canon. *De confir.*, part. I, q. II, a. 3, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXI, col. 830-851. Dom de Puniet, *loc. cit.*, n'accepte ni la solution de Sirmond ni celle de Vuitasse, ni celle de Bellarmin; il juge la négation inutile, l'onction visée par le concile d'Orange étant celle qu'à Rome on concédait aux prêtres après la collation du baptême. En Gaule, elle n'était pratiquée que dans le cas où le baptême était donné séparément par le prêtre. Quand, au contraire, le baptême était conféré solennellement par l'évêque, comme pour Clovis et les juifs de saint Avit, cette première onction n'avait plus sa raison d'être, il ne restait que l'onction de la confirmation donnée par l'évêque.

Que l'onction chrismale sur le front, réservée à l'évêque pour la collation du Saint-Esprit, fût de date récente et postérieure aux temps apostoliques, c'est ce que ne croyait pas Innocent I[er]; car il la dit de tradition ecclésiastique et la fait remonter jusqu'aux apôtres, d'après le livre des Actes, bien qu'elle n'y soit pas formellement désignée. Toujours est-il qu'en Occident l'imposition des mains n'était pas considérée comme le moyen exclusif de donner le Saint-Esprit, et que l'onction chrismale entrait, pour sa part, dans le rite de la confirmation. L'un et l'autre de ces deux rites est dit communiquer le Saint-Esprit; l'un comme l'autre est traité de sacrement; n'appartiennent-ils pas, en réalité, à un seul et même sacrement? Le langage des Pères n'a pas un sens exclusif et n'autorise pas à conclure, par exemple, que, lorsque les uns désignent la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains, ils entendent exclure la chrismation, ou que, lorsque les autres la désignent par la chrismation, ils excluent l'imposition des mains. Car, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, la plupart des Pères, qui parlent de l'imposition des mains, reconnaissent la valeur et l'importance de la chrismation dans la collation du Saint-Esprit, de même que la plupart de ceux qui insistent sur la chrismation n'ignorent pas que l'infusion du Saint-Esprit est due également à l'imposition des mains. Plusieurs, du reste, attribuent le don du Saint-Esprit aux deux rites, qu'ils nomment ensemble comme marchant de pair et s'employant en même temps l'un que l'autre. Aux théologiens de décider dans quelle mesure; voir plus loin; les Pères n'ont pas traité cette question. M. Saltet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 25-28, 402-406, conclut de ces textes que la confirmation a passé par deux états successifs, caractérisés chacun par une *matière* différente; le premier comprenant la seule imposition des mains, et le second conservant cette imposition des mains, mais augmentée de la *consignatio* par le chrême. La date à laquelle a été ajouté ce complément n'est pas fixée avec exactitude. M. Pourrat, *op. cit.*, p. 296-297, rapporte l'introduction de l'onction au II[e] siècle, et il l'attribue à une inspiration exclusivement biblique et chrétienne. Elle n'a pas été adoptée simultanément partout. Les Églises l'ont reçue, les unes plus tôt, les autres plus tard. J. Habert, Ἀρχιερατικόν. *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ,* Paris, 1676, p. 703.

IV. FORME. — C'est ici qu'il est bon de rappeler l'enseignement du concile de Trente, sess. XXI, c. II : « L'Église a toujours eu le pouvoir d'établir ou de changer dans l'administration des sacrements, sans toucher à leur substance, ce qu'elle a jugé de plus expédient, soit dans l'intérêt de ceux qui les reçoivent, soit pour assurer le respect des sacrements, suivant les circonstances des choses, des temps et des lieux. » On constate, en effet, pour les formules qui accompagnent l'imposition des mains et la chrismation, des différences sensibles dans les témoignages de la tradition écrite : différences selon les Églises, et différences selon les temps pour une même Église.

1° *Pour l'imposition des mains.* — L'imposition des mains, pratiquée par les apôtres pour conférer le Saint-Esprit, n'était pas un simple geste; elle était peut-être accompagnée d'une prière, voir col. 998, prière qui devait naturellement en indiquer le sens, en préciser la portée et le but. Malheureusement le Nouveau Testament ne nous en a pas fait connaître les termes, et les Pères sont aussi peu explicites. Ils disent bien qu'une prière est jointe à l'imposition des mains, mais ils n'en révèlent pas la teneur. Aussi, faute de documents écrits, est-il impossible d'en reconstituer le texte pour les premiers siècles; on peut, du moins, en deviner le sens, puisque cette prière devait servir à donner le Saint-Esprit. Voir col. 1016-1017.

Par un usage emprunté à la pratique apostolique et fidèlement observé d'après les règles traditionnelles, les successeurs des apôtres communiquent le Saint-Esprit, comme les apôtres eux-mêmes, par la prière et l'imposition des mains. Quelle était cette prière? Tertullien est le premier des écrivains ecclésiastiques qui en indique assez clairement la nature et l'objet, quand il écrit : *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.*, VIII, *P. L.*, t. I, col. 1207. C'est un appel et une invitation faits au Saint-Esprit pour qu'il descende sur les néophytes. Nous avons là le sens général de la prière, mais non sa formule. Une formule de l'imposition des mains nous est donnée par les *Canons d'Hippolyte.* D'après ces *Canons,* lorsque l'évêque impose les mains, il doit dire : *Benedicimus tibi, omnipotens Domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum renascerentur, et super quos Spiritum tuum Sanctum effundis ut jam uniti sint corpori Ecclesiæ, nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam ἀρραβῶνα regni tui per Dominum Nostrum Jesum Christum. Can. Hipp.*, 137-138, Duchesne, *Origines,* p. 513; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98. La *Constitution ecclésiastique égyptienne* offre une formule différente : « Seigneur et Dieu, vous qui les avez rendus dignes (ces néophytes) de recevoir pour l'éternité future le pardon de leurs péchés, rendez-les dignes d'être remplis de votre Esprit-Saint, et envoyez-leur votre grâce pour qu'ils puissent vous servir selon votre volonté. Car à vous est la gloire, ô Père, et Fils, et Saint-Esprit. » Achelis, p. 98-99. Dans ces deux formules, même allusion aux péchés effacés par la régénération baptismale, même appel à Dieu pour demander l'effusion du Saint-Esprit; quelques différences de rédaction, mais nulle mention des dons du Saint-Esprit.

Beaucoup plus longue encore est la formule que nous donne le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* II,

IX, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 131 : Lorsque les nouveaux baptisés sont réunis dans l'église, l'évêque leur impose les mains et dit : « Seigneur Dieu, qui par votre cher Fils Jésus-Christ avez rempli vos apôtres de votre Esprit-Saint, qui par ce même Esprit avez accordé aux bienheureux prophètes de parler, qui avez rendu vos serviteurs ici présents dignes de mériter la rémission de leurs péchés par le bain de la régénération, et qui avez effacé en eux toute ombre d'erreur et les ténèbres de l'infidélité, rendez-les dignes, par votre philanthropie, d'être remplis de votre Esprit-Saint, en leur accordant la grâce de vous servir en vérité, ô Dieu, selon votre bon plaisir et de remplir saintement vos préceptes, afin que, toujours fidèles à obéir à votre volonté, ils entrent dans vos tabernacles éternels par vous et par votre cher Fils Jésus-Christ, *per quem tibi gloria et imperium cum Spiritu Sancto in sæcula sæculorum.* » On le voit, le type n'a pas changé, le sens général reste le même ; seule, la formule s'est allongée par la mention du rôle du Saint-Esprit auprès des apôtres et des prophètes.

Il existait, pourtant, un texte d'Isaïe sur les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, qui ne devait pas tarder d'être pris en considération et d'être inséré dans la formule même de la prière de l'imposition des mains. Ce texte était connu. Saint Hilaire de Poitiers († 366) désigne ces dons sous le nom de *septiforme munus, In Matth.*, XV, 10, *P. L.*, t. IX, col. 1007, et saint Ambroise explique formellement le *signaculum spiritale* de la confirmation par ces sept dons. *De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403. Dès la fin du IVe siècle, et surtout au Ve, la théorie du nombre septenaire des dons du Saint-Esprit se répand. Saint Jérôme en parle dans son commentaire sur Isaïe ; saint Augustin s'appuie sur le texte d'Isaïe et sur l'Apocalypse, il compare les dons aux béatitudes. *Serm.*, CCCXLVII, 1, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1524. La grâce qui descend en nous, dit-il ailleurs, commence par la sagesse et finit à la crainte ; et si nous remontons, nous devons commencer par la crainte pour achever par la sagesse. *Serm.*, CCLXX, 5, *ibid.*, col. 1242. Eugyppius ne fait que répéter saint Augustin. *Thesaurus*, CXV, *P. L.*, t. LXII, col. 729. Le mot de saint Hilaire, *septiformis*, fait fortune : il entre dans la langue des écrivains ecclésiastiques, voir notamment dans saint Jérôme, *Epist.*, CXLIX, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 1222, et dans Cassien († 435), *Collat.*, XI, 13, *P. L.*, t. XLIX, col. 866, et il finira par trouver place avec l'énumération des sept dons dans quelques livres liturgiques d'Occident, par exemple dans le *Sacramentaire gélasien* et dans le *Sacramentaire grégorien*. A quelle date exacte ? Nous l'ignorons.

Voici la rubrique du *Sacramentaire gélasien*, relative à la confirmation : L'Esprit septiforme leur est donné ensuite par l'évêque qui, pour les consigner, leur impose les mains et dit : *Deus omnipotens, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum paracletum, et da eis Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis, et adimple eos Spiritu timoris tui*, etc. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1112. Le *Sacramentaire grégorien* insère même le terme de *septiformis* dans sa formule, qui ressemble à la précédente, à quelques mots près : *Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Spiritum tuum paracletum de cælis : Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis ; adimple eos Spiritu timoris et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam.* *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90. Cette fois, on peut le dire, la formule de prière de l'imposition des mains a toute la précision et la plénitude de sens désirables. L'évolution a été progressive autour d'une même idée centrale et a fini par se figer dans la liturgie actuelle. Mais, comme nous allons le voir, ces formules des deux *Sacramentaires* précités ne se retrouvent pas dans les usages gallicans, ceux-ci ne connaissent que la formule de la consignation.

2° *Pour la consignation.* — Impossible encore ici, et toujours faute de documents écrits, de connaître la formule de la consignation pendant les deux premiers siècles. Il y en avait une incontestablement par la raison que, dans l'Église, tout acte religieux, surtout un rite sacramentel, s'accompagne d'une formule qui en détermine la signification et en précise le but. Mais laquelle ? Dès que l'on en rencontre dans tel ou tel document, on constate une fois de plus qu'elles offrent des différences tout comme celles de l'imposition des mains. Bien que, chez les Latins, à cause de la discipline du secret, le pape Innocent estimât, au commencement du Ve siècle, ne pouvoir pas faire connaître par écrit la formule en usage à Rome, *Epist.*, XXV, III, *P. L.*, t. XX, col. 555 ; Jaffé, n. 311, et bien que le pseudo-Denys alléguât plus tard la défense d'interpréter par écrit les invocations perfectives des sacrements (c'est-à-dire celles qui aident à les parfaire, à les donner), de publier leur sens caché ainsi que les vertus que Dieu opère par elles, parce qu'elles sont l'objet d'une tradition secrète, *De eccles. hier.*, VII, III, 10, *P. G.*, t. III, col. 565, le silence de la tradition n'a pas été absolu ; les documents sont plus rares, et sans doute à raison de la loi du secret, mais il en existe.

Pour l'Église latine, les *Canons d'Hippolyte* sont une source précieuse d'informations, du commencement du IIIe siècle. Nous y trouvons ce qui suit : « L'évêque, après la prière de l'imposition des mains, marque les baptisés au front du signe de la charité, les embrasse et dit : *Dominus vobiscum.* Les baptisés répondent : *Et cum spiritu tuo.* Et ainsi de suite pour chacun des baptisés. » Can. 139, 140, Duchesne, *Origines*, p. 513 ; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 99. C'est peu. Le pseudo-Ambroise, au IVe siècle, en dit davantage. La formule de la consignation qu'il indique est la suivante : *Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam æternam.* *De sacr.*, II, VII, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 430. Il y est fait allusion à l'onction et la forme en est déprécative. Il en est de même dans un des fragments, découverts par Mai : *Ipse te linet Spiritu Sancto, Frag.*, VII, *P. L.*, t. XIII, col. 611 ; seulement, ici, l'accent porte sur l'onction par le Saint-Esprit.

Le Sacramentaire de Bergame (manuscrit du Xe-XIe siècle) contient une formule plus développée : *Deus omnipotens Pater Domini nostri Jesu Christi qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linit chrismate salutis, in Christo Jesu Domino nostro, in vitam æternam. Amen.* Tel est le rite milanais.

Les documents du rit gallican sont beaucoup plus explicites. Voici d'abord la formule de la consignation du *Missale gothicum*, *P. L.*, t. LXXII, col. 275 : *Perungo te chrisma sanctitatis, ...tunicam immortalitatis, qua Dominus noster Jesus Christus traditam a Patre primus accepit, ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi, et vivas in sæcula sæculorum.* Voici celle du *Sacramentaire de Bobbio : Deus, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit per aquam et Spiritum Sanctum, quicquid* (pour *quique*) *tibi dedit remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis et sanguinem, ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam æternam. Ibid.*, col. 502. Voici enfin celle du *Missale gallicanum vetus*, *ibid.*, col. 369 : *Deus,*

Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, quique tibi dedit remissionem peccatorum, ipse te lenit chrismate suo sancto, ut habeas vitam æternam in sæcula sæculorum.

Dans le *Sacramentaire gélasien, P. L.*, t. LXXIV, col. 1112, la forme de la consignation change encore. L'évêque, en marquant le front du baptisé d'un signe de croix avec le saint chrême, dit : *Signum Christi in vitam æternam.* Encore une autre forme à Rome dans le *Sacramentaire grégorien, P. L.*, t. LXXVIII, col. 90 : *Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam.* Voir d'autres formules dans Martène, *De ant. Eccles. rit.*, I, c. II, et dans Daniel, *Codex liturgicus*, t. I, p. 200-202. On est loin de la formule désignée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 4, comme la formule de son temps, qui est restée la formule de l'Église latine, telle qu'elle se trouve dans le *Décret aux Arméniens.* Denzinger, n. 592.

Pour l'Église grecque, les *Constitutions apostoliques*, témoins des usages syriens, rapportent la formule de la consignation avec l'onguent sacré ou le μύρον. *Const. apost.*, VII, XLIV, *P. G.*, t. I, col. 1045. Ce n'est qu'une courte prière, qui ne paraît pas avoir un caractère liturgique arrêté, car l'auteur ajoute, après l'avoir citée : Que le ministre la récite et dise d'autres choses semblables. En Égypte, Didyme, voulant prouver la trinité, allègue comme argument la formule de la consignation, qui est la même, dit-il, que celle du baptême : ἴσως σφραγιζόμεθα καὶ βαπτιζόμεθα, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *De Trinit.*, II, 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 720. D'après la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 99, l'évêque pose la main sur la tête du baptisé, l'oint avec l'huile de l'eucharistie, et dit : « Je t'oins avec l'huile sainte, au nom de Dieu, le Père tout-puissant, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Puis il lui fait un signe de croix sur le front, l'embrasse et dit : « Que le Seigneur soit avec toi, » et le confirmé répond : « Et avec votre esprit. » D'après le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, édit. Rahmani, p. 131, l'évêque pose de même la main sur la tête de chaque baptisé et l'oint, en disant : *Ungendo ungo (te) in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in Spiritu Sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.* Puis il le signe au front, lui donne la paix et dit: *Deus humilium sit tecum.* Et le baptisé répond : *Et cum spiritu tuo.*

C'est dans saint Cyrille de Jérusalem que l'on trouve une allusion à la formule qui devait finir par prévaloir chez les Grecs. Il annonce qu'après Pâques les futurs baptisés auront encore à entendre quelques catéchèses, dans lesquelles on leur apprendra, à l'aide de l'Ancien et du Nouveau Testament, les raisons et les motifs de toutes les cérémonies de l'initiation chrétienne, en particulier comment leur aura été communiquée la σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Cat.*, XVIII, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1056. C'est là, en effet, la formule de l'onction chrismale signalée par un canon, ajouté après coup aux actes du concile de Constantinople de 381, sauf qu'on y a remplacé κοινωνίας par δωρεᾶς. En les signant (au front avec le chrême), nous disons : Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Can. 7, Hardouin, t. I, col. 813. Bien que ce canon ne soit pas l'œuvre du concile de 381, il n'en exprime pas moins la formule employée par les Grecs dans la consignation, c'est-à-dire dans la collation du Saint-Esprit. Du reste, il a été repris plus tard et officiellement inséré dans les prescriptions du concile de 692, dit Quinisexte, où il est devenu le canon 95. Hardouin, t. III, col. 1694.

Il y a eu donc, comme on vient de le voir, un certain flottement dans les formules employées par l'Église, soit pour l'imposition des mains, soit pour la consignation. Ce n'est que peu à peu qu'elles ont fini par atteindre le degré de précision désirable et qu'elles sont entrées définitivement dans la liturgie. Aussi dom de Puniet, *loc. cit.*, p. 404, a-t-il raison d'observer que, sur le point de l'union de la forme à ce qu'elle regardait comme la vraie matière de la confirmation, l'Église était assez large et admettait la succession dans les actes. Mais du fait que l'invocation accompagnait tantôt l'imposition des mains, tantôt l'onction, on ne saurait conclure qu'elle a changé plusieurs fois la matière même. Et malgré la prépondérance dont, à partir d'un moment donné, semble avoir joui l'onction, ce ne fut jamais en fait au détriment de l'imposition des mains. Celle-ci était d'institution divine et de pratique apostolique constante. Il y a donc au moins une raison de convenance de croire que l'Église ne l'a pas échangée contre un autre rite, dont l'autorité apostolique était moins manifeste. D'ailleurs, la manière dont certains Pères parlent indifféremment de l'imposition des mains et de l'onction, sans les distinguer au point de vue de l'effet produit, prouve assez que l'une et l'autre étaient également employées, alors même que l'on ne parlait que de l'une ou de l'autre.

V. AUTEUR. — A qui revient l'institution du sacrement de confirmation? Est-ce bien à Notre-Seigneur Jésus-Christ? A quel moment? De quelle manière? En a-t-il fixé la matière et la forme? Des questions aussi précises n'ont pas été agitées par les Pères. C'est affaire aux scolastiques et théologiens de les poser et d'essayer de les résoudre, de chercher à savoir si Jésus-Christ a immédiatement institué ce sacrement et quant à la matière, et quant à la forme, ou s'il s'est contenté, après l'avoir institué, de laisser aux apôtres et à son Église le soin de déterminer d'une manière précise et la matière propre à ce sacrement et la forme qui devait convenir à cette matière.

Aux yeux des Pères, le baptême, la confirmation et l'eucharistie constituent les éléments de l'initiation chrétienne, initiation à laquelle procédait l'Église avec tant de solennité, conformément à la tradition ecclésiastique qui remontait aux apôtres. Pour ce qui regarde en particulier la confirmation, ils savaient, d'après le Nouveau Testament, que Jésus-Christ avait promis d'envoyer le Saint-Esprit à ceux qui croiraient en lui, et qu'en fait, dès la première heure, le Saint-Esprit a été donné par les apôtres aux nouveaux disciples. Ayant reçu eux-mêmes le Saint-Esprit d'une manière miraculeuse, le jour de la Pentecôte, les apôtres n'hésitent pas à le communiquer, d'une manière normale, à quiconque veut croire. Ils réalisent ainsi la promesse de leur Maître, ils usent d'un privilège qui leur a été octroyé, et, pour cela, ils imposent les mains aux nouveaux baptisés. Un tel rite, pratiqué dès le premier jour, ne peut guère passer pour une improvisation. Et s'il est aussi résolument employé, sans la moindre hésitation, et toujours d'une manière uniforme, par les apôtres, c'est apparemment que les apôtres, sachant de qui le tenir, accomplissaient un ordre. La même évidence, il est vrai, n'existe pas pour la pratique de l'onction. Mais quand on se rappelle l'horreur de la primitive Église pour tout ce qui ressemblait à une nouveauté et sa fidélité scrupuleuse à s'en tenir toujours à la tradition, il semble bien difficile de ne pas voir dans l'onction, dont parlent les Pères, une pratique également apostolique. Qu'on se rappelle l'appel de Tertullien à la tradition des Églises apostoliques, et la manière dont il la rattache aux apôtres eux-mêmes, et par les apôtres à Dieu. Qu'on se rappelle que le pape Corneille, postérieur à Tertullien, qui déjà avait signalé l'onction, voit dans l'absence de la σφραγίς, chez Novatien, une violation de la loi ecclésiastique; car, dit-il, ce sceau doit être reçu κατὰ τὸν τῆς Ἐκκλησίας κανόνα. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII. *P. G.*, t. XX, col. 624. Qu'après cela tous les détails relatifs soit à l'imposition des

mains, soit à la consignation, soit aux formules qui devaient préciser leur sens et marquer leur but, soit aux diverses cérémonies qui les entouraient ou les encadraient, aient été formellement indiqués par Jésus-Christ lui-même et immuablement fixés *ne varietur* dès l'âge apostolique, c'est ce que les témoignages patristiques ne disent pas, ou plutôt ils laissent entendre tout le contraire. La preuve en est dans les différences sensibles que nous avons relevées. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 130-131.

Nul doute, pourtant, qu'aux yeux des Pères Notre-Seigneur n'ait institué le sacrement de la confirmation, au même titre que ceux du baptême et de l'eucharistie, avec lesquels et au milieu desquels il était conféré dans l'acte solennel de l'initiation chrétienne. Le pseudo-Ambroise n'écrivait-il pas, au IVe siècle, ces paroles : *Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? De sacr.*, IV, IV, *P. L.*, t. XVI, col. 439. Mais Notre-Seigneur a-t-il réglé les détails et le fonctionnement de la confirmation? Ne s'est-il pas plutôt contenté, après en avoir décrété l'institution et indiqué l'essence, de laisser tout le reste à la sagesse de ses représentants officiels et compétents? Et cette manière de voir ne semble-t-elle pas légitime, pour peu qu'on veuille tenir compte des divers documents cités dans le cours de cet article? Et ne cadre-t-elle pas, du reste, avec l'enseignement du concile de Trente, qui reconnaît à l'Église le pouvoir d'établir ou de changer, dans la dispensation des sacrements, tout ce qu'elle juge de plus utile à ceux qui les reçoivent et au respect dû aux sacrements eux-mêmes, selon les circonstances, sauf, bien entendu, à en respecter, à en laisser intacte la substance? Cf. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 315 sq.; Souben, *Les sacrements*, Paris, 1905, p. 19 sq.

VI. MINISTRE. — Sur cette question du ministre du sacrement de confirmation, il y a encore quelques différences entre l'Église latine et l'Église grecque.

1° *Dans l'Église latine.* — Tant que l'évêque préside en personne à la cérémonie de l'initiation solennelle, pas de difficulté : c'est lui qui, pour la collation du Saint-Esprit, impose les mains sur la tête des baptisés, leur fait sur le front l'onction chrismale en forme de croix, en prononçant les prières qui se réfèrent à ces rites. Mais parfois des cas se sont présentés, par exemple pour des cliniques ou des voyageurs, où le baptême seul a été donné; ces cas se sont multipliés dès que divers centres religieux furent créés en dehors et loin des sièges épiscopaux, l'administration du baptême étant confiée alors à des prêtres ou même à de simples diacres. En pareils cas, la règle fut que le baptisé devait se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Cette règle, nous la trouvons en vigueur dès le IIIe siècle. Le pape Corneille se plaint qu'elle ait été violée par Novatien, après avoir reçu le baptême des cliniques. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 624. A ce témoignage de l'Église romaine s'ajoute celui de l'Église d'Afrique. Saint Cyprien, à propos de ceux que le diacre Philippe avait baptisés en Samarie et auxquels Pierre et Jean vinrent donner le Saint-Esprit, écrit à Jubaianus : « C'est là encore la coutume parmi nous; ceux qui sont baptisés dans l'Église doivent être présentés aux chefs de l'Église (c'est-à-dire aux évêques) afin que, par notre prière et l'imposition des mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et soient consommés par le sceau du Seigneur. » *Epist.*, LXXIII, 9, *P. L.*, t. III, col. 1115. Le baptême de l'esprit doit s'ajouter au baptême d'eau, dit l'auteur du *De rebaptismate*, X, *P. L.*, t. III, col. 1195; mais si, en cas de nécessité, le baptême d'eau a été conféré par un clerc inférieur, attendons *ut aut suppleatur a nobis aut a Domino supplendum reservetur.*

En Espagne, au commencement du IVe siècle, le concile d'Elvire est formel. Tout passager peut être baptisé en cas de nécessité, mais à la condition, s'il survit, d'être conduit à l'évêque *ut per manus impositionem perfici possit.* C'est à l'évêque de parfaire ceux qu'un diacre aurait baptisés, c'est-à-dire de les confirmer. Can. 77, Hardouin, t. I, col. 254. 258. Dans la seconde moitié du IVe siècle, saint Pacien, évêque de Barcelone, veut réfuter les novatiens, qui prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés n'avait été conféré qu'aux apôtres seuls, et prend exemple sur le pouvoir de baptiser et de donner le Saint-Esprit qui, bien que confié aux apôtres, n'en est pas moins passé aux évêques; de même en est-il du pouvoir de remettre les péchés. *Epist.*, I, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057.

Aux débuts du Ve siècle, le pape Innocent s'appuie sur la coutume ecclésiastique et sur les Actes pour reconnaître aux évêques seuls le droit de confirmer : *Pontificibus solis deberi ut vel consignent vel Spiritum Sanctum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat*, etc. *Epist.*, XXV, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; Jaffé, n. 311. A Hippone, saint Augustin rappelle la prière et l'imposition des mains pratiquées par les apôtres pour communiquer le Saint-Esprit : *quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. De Trinit.*, XV, XXVI, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093.

Quelques abus s'introduisirent dans l'Église latine; certains prêtres s'arrogèrent le droit de confirmer. Le pape Gélase Ier (492-496) dut rappeler à l'ordre ceux de la Lucanie : *Nec minus etiam presbyteros ultra modum suum tendere prohibemus, nec episcopalis fastigio debita sibimet audacter assumere: non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendæ sibimet arripere facultatem. Epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 50; Jaffé, n. 636. En Espagne, le Ier concile de Tolède, en 400, tout en interdisant aux simples prêtres de bénir le chrême, leur avait permis de faire l'onction chrismale, en l'absence de l'évêque. Can. 20, Hardouin, t. I, col. 992. Il y eut abus et la tolérance fut supprimée. Au IIe concile de Séville, en effet, en 619, défense expresse est faite aux prêtres de donner la confirmation, *quia pontificatus apicem non habent.* Can. 7, Hardouin, t. III, col. 560. Saint Isidore, qui présidait ce concile, fidèle à l'enseignement du pape Innocent, marque, lui aussi, que le droit de conférer le Saint-Esprit est exclusivement réservé aux évêques. *De off.*, II, XXVII, 3, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 825. En Gaule, il est inutile de rappeler le canon 1 du concile d'Orange, en 441, et le canon 16 du concile d'Épaone, en 517, qui permettent au simple prêtre, en l'absence de l'évêque, de recevoir les hérétiques, au moment de leur mort, par la chrismation ou consignation, car il s'agit là d'une mesure disciplinaire de réconciliation. Mais il importe de rappeler qu'on ne connaît qu'une onction post-baptismale faite avec le chrême, et que cette onction, qui est celle de la confirmation, est réservée, là comme ailleurs, à l'évêque seul.

Le motif allégué pour interdire au simple prêtre la faculté de confirmer semble avoir été l'absence du pouvoir d'ordre. Un prêtre ne possède pas, en effet, le *pontificatus apicem*, selon l'expression du concile de Séville; il ne succède pas aux apôtres, au même titre que l'évêque, ainsi que le remarque Innocent Ier. Et pourtant, en fait, le pouvoir de confirmer a été concédé même à de simples prêtres. Le *Décret aux Arméniens* le constate avec raison et l'explique par une dispense du siège apostolique, dans des cas urgents et pour des motifs raisonnables. Denzinger, *Enchiridion*, n. 592. C'est ainsi, en effet, qu'en mai 594, saint Grégoire le Grand écrivait à Januarius, évêque de Cagliari : « On se scandalise que nous ayons interdit aux prêtres le

pouvoir de confirmer; c'est pourtant là l'antique usage de notre Église. Néanmoins nous l'accordons..., etc. » *Epist.*, l. IV, epist. XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. C'était donc que, dans l'Église latine, l'évêque était regardé comme le ministre ordinaire de ce sacrement, tandis que le simple prêtre, dans certains cas et avec l'autorisation du pape, pouvait en être le ministre extraordinaire. Et c'est encore la doctrine d'aujourd'hui.

Quant à la question de savoir si la dignité morale du ministre importait à la validité du sacrement, elle ne se posa dans toute sa rigueur qu'à l'époque des donatistes. Déjà, au IIIe siècle, saint Cyprien acceptait comme valide l'onction pratiquée au sein de l'Église par un ministre coupable, tandis qu'il la jugeait nulle, si elle était faite en dehors de l'Église par un hérétique ou un schismatique. Les Églises de Rome et d'Alexandrie, qui admettaient la validité du baptême des hérétiques, rejetaient cependant le rite de la confirmation conféré par eux. Ce rite devait donc être réitéré pour l'hérétique qui demandait à rentrer dans l'Église. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 326. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 175-176, croit que la réponse du pape saint Étienne contient une allusion à la réitération de la confirmation par les hérétiques. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 18-22. Saint Cyprien s'autorisait de cette pratique pour accuser d'inconséquence les antirebaptisants. *Epist.*, LXXIII, n. 6, *P. L.*, t. III, col. 1114. Saint Augustin, au contraire, à l'encontre des prétentions donatistes, se prononça pour la validité dans les deux cas. *De bapt. cont. donat.*, V, XX, 27, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 190. A ses yeux la culpabilité du ministre ne nuit pas à la validité du sacrement. Le sacrement de confirmation, comme celui du baptême dont il parle, vaut par lui-même, parce qu'il est de Dieu et non de l'homme. Le ministre ne saurait intercepter le bienfait divin. Et appliquant ce principe à l'onction, il dit : *Oleum Christi etsi per peccatorem ministretur, non est oleum peccatoris... Non intercipit medius minister beneficium largitoris. Serm.*, CCLVI, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225. C'est la doctrine actuelle.

L'usage de réitérer la confirmation donnée par les hérétiques se constate encore au Ve siècle. Au IIe concile d'Arles (443 ou 452), on prescrit (can. 17) de réconcilier les bonosiens par l'onction du chrême et l'imposition des mains. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 467. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 52, *P. L.*, t. LVIII, col. 993-994, atteste le même usage. Le 7e canon de Constantinople, bien que n'émanant pas du concile œcuménique de 381, témoigne cependant de l'usage de l'Église grecque au Ve siècle. Il prescrit de réconcilier les hérétiques, dont le baptême est accepté, en les marquant du saint chrême avec la formule de la confirmation. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 35. Ce canon a été inséré dans le concile *in Trullo*, can. 95, et est entré ainsi dans le droit canonique byzantin. Mais, à Rome, dans la seconde moitié du IVe siècle ou plus tard, la réconciliation des hérétiques s'est faite par la seule imposition des mains. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XI, epist. LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1205. Voir P. Morin, *Comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. IX, c. IX-XIII, Anvers, 1682, p. 639-658. Sur l'explication de ces faits, voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 191-194; L. Saltet, *Les réordinations*, p. 404-406.

2° *Dans l'Église grecque.* — Tout autre a été l'usage d'Orient. Sans doute, au IIIe siècle, saint Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, estimait que le pouvoir d'imposer les mains, c'est-à-dire de confirmer, appartenait comme celui de baptiser et d'ordonner à l'évêque, *Epist.*, LXXV, 7, *P. L.*, t. III, col. 1161; et, à la fin du IVe siècle, saint Chrysostome disait que le privilège de donner le Saint-Esprit revenait de droit aux principaux du clergé, aux évêques. *In Act.*, homil. XVIII, 3, *P. G.*, t. LX, col. 144. Mais ce pouvoir ou ce privilège ne fut pas regardé comme exclusif. Dès la formation des paroisses, non seulement on l'accorda aux simples prêtres à titre exceptionnel, mais il leur fut dévolu à titre permanent. Nous en avons un double témoignage pour l'Égypte, et en particulier pour Alexandrie, dans l'Ambrosiastre, *In Eph.*, IV, 11, *P. L.*, t. XVII, col. 388, et dans l'auteur des *Quæstiones Vet. et Novi Testamenti*, q. CI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2302. Ce fut l'usage de l'Église grecque : tout prêtre qui baptisait donnait également le Saint-Esprit par l'onction chrismale faite en forme de croix sur le front du baptisé. Ce qui n'était qu'un privilège exceptionnel, chez les Latins, fut la règle ordinaire chez les Grecs.

VII. SUJET. — Le baptisé seul peut recevoir le sacrement de la confirmation, et il le reçoit après le baptême et avant l'eucharistie, dans la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne. Dans le cas où le baptême a été conféré seul par un prêtre ou par un diacre, ou même par un laïque, le baptisé doit recourir, dès qu'il le peut, à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit. Bien préparé, il reçoit le caractère et les grâces propres du sacrement de confirmation; mal préparé ou dans de mauvaises dispositions morales, il reçoit le sacrement, mais non la grâce du sacrement. C'est ce qui faisait dire à saint Cyrille de Jérusalem que la communication du Saint-Esprit est proportionnelle à la foi de celui qui le reçoit, κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἑκάστου πίστεως. *Cat.*, I, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 377. Et c'est ce que la controverse donatiste permit à saint Augustin de mettre en lumière. Il dit du baptême : *Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum a quo institutus est. Cont. Cresc.*, IV, XVI, 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 559. C'est dire par conséquent que la valeur du baptême est indépendante et de celui que le confère et de celui qui le reçoit. Or, ce principe s'applique à la confirmation; sa valeur est indépendante du ministre et du sujet. Un autre principe, également proclamé par l'évêque d'Hippone, c'est celui de l'efficacité du sacrement, qui peut être arrêtée par la faute de celui qui le reçoit et comme tenue en suspens tant que l'obstacle persiste, mais qui, l'obstacle venant à disparaître, produit tout son effet. C'est déjà en germe la théorie de la reviviscence des sacrements.

« Oui, dit saint Augustin à Pétilien, vous avez raison de placer dans l'onction le sacrement du chrême, qui dans le genre des signes visibles est sacro-saint, tout comme le baptême; mais il peut exister dans des hommes pervertis, passant leur vie dans les œuvres de la chair et ne devant jamais posséder le royaume des cieux. Mais il faut distinguer ce sacrement visible, qui est saint, qui peut se trouver et chez les bons et chez les méchants, récompense pour les uns, jugement pour les autres, de l'onction invisible de la charité, qui est le propre des bons. » *Cont. litt. Petil.*, II, CIV, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Prenant ailleurs pour exemple le cas de Judas, coupable *quia a bono bonum malus excepit*, il l'applique à l'onction de l'huile du salut, c'est-à-dire à la confirmation : « L'huile du salut, dit-il, n'est pas l'huile du pécheur. *Bene accipiatur, et bonum est; etsi male accipiatur, bonum est. Væ hominibus bonum male accipientibus.* » *Serm.*, CCLXVI, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1229. Donc, d'après saint Augustin, dans le cas où le sujet n'offre pas les conditions requises de préparation et de moralité, réception valide de la confirmation, mais illicite, culpabilité à mal recevoir l'onction chrismale. Vienne à disparaître l'obstacle, l'onction produit son effet, sans qu'il soit nécessaire de la réitérer. Car ici s'applique le principe formulé si souvent au sujet du baptême et de l'ordination, objet de la controverse avec les donatistes. Au sujet du baptême, il

dit : *Hoc vero confert et præstat Deus per communionem catholicam illis qui veniunt ab aliqua hæresi vel schismate, ubi baptismum Christi acceperunt, id est, non ut baptismi sacramentum incipiant habere quod non habebant, sed ut incipiat eis prodesse quod habebant. De bapt. cont. donat.*, l. V, 7, *P. L.*, t. XLIII, col. 113, et au sujet de l'ordre : « Les évêques qui font retour à l'unité ne sont pas ordonnés une seconde fois, *sed sicut baptisma in eis ita ordinatio mansit integra.* » *Cont. epist. Parmen.*, III, XIII, 28, *ibid.*, col. 109. Comme le baptême et l'ordre, la confirmation, une fois reçue, ne se réitère pas. Par le seul fait de sa collation, elle a produit, comme nous le verrons plus bas, le caractère, si le sujet, auquel elle est donnée, se trouve dans les conditions voulues, elle produit en outre ses autres effets, la grâce et les dons du Saint-Esprit; si, au contraire, il a posé un obstacle par sa faute, ces effets ne sont pas produits, mais ils deviennent une réalité vivante, dès que l'obstacle est écarté.

VIII. NÉCESSITÉ. — Du moment que la réception du Saint-Esprit par la confirmation était regardée par les Pères comme le complément, la consommation et le perfectionnement du baptême, on comprend qu'ils en exigeassent la collation. De là les textes patristiques et conciliaires que nous avons cités, et qui faisaient une obligation de recevoir la confirmation aussitôt que possible après le baptême. Rappelons seulement les canons 38 et 77 du concile d'Elvire et le canon 48 du concile de Laodicée. Hardouin, t. I, col. 254, 258, 789. Mais était-ce une obligation étroite, sous peine de compromettre le salut, si on venait à ne pas la recevoir? En fait, quelques baptisés mouraient sans avoir pu être confirmés. Aussi la question se posa-t-elle de savoir si ces baptisés non confirmés étaient sauvés. Elle fut résolue par l'affirmative. L'auteur du *De rebaptismate*, IV, *P. L.*, t. III, col. 1188, n'hésite pas à déclarer que celui qui meurt après le baptême est un parfait chrétien, bien qu'il n'ait pas reçu l'imposition des mains de l'évêque. A leur tour, les Pères du concile d'Elvire déclarent que celui qui meurt baptisé, mais non confirmé, *sub fide qua credidit poterit esse justus.* Can. 77. Ce qui revient à dire, pour employer des termes scolastiques, qu'à l'époque des Pères, le sacrement de confirmation était regardé comme nécessaire de nécessité de précepte, et non comme nécessaire de nécessité de moyen; il différait, en ce point, du sacrement de baptême. Il y avait donc faute à ne pas recourir à la confirmation, quand on le pouvait, à cause de l'obligation qui en était imposée par l'Église; mais, en cas d'empêchement légitime, la non-réception de ce sacrement ne compromettait pas le salut.

IX. EFFETS. — 1° *Perfectionnement du baptême.* — Dans l'initiation chrétienne, la confirmation suivait immédiatement la collation du baptême, en relation étroite avec lui et comme son complément naturel. Le baptême, d'après les Pères, introduisait le catéchumène dans l'Église, lui communiquait la vie surnaturelle et divine par la régénération; la confirmation conférait au baptisé la plénitude de cette même vie. De là l'obligation étroite, dont nous avons parlé, de recourir pour ce sacrement à l'évêque quand on n'avait pu recevoir que le baptême. Le baptême passait ainsi pour une ébauche, pour un commencement, pour un début, qu'il appartenait à la confirmation de compléter, de consommer, de parfaire; ce sont les expressions, dont se servent les Pères, et qu'il est inutile de répéter. De là viendra la comparaison de la vie surnaturelle avec la vie naturelle. A la naissance correspond la régénération baptismale, qui fait du baptisé un enfant de Dieu et de l'Église; à la maturité, le sacrement de confirmation, qui fait du confirmé un parfait chrétien, un soldat.

2° *Infusion du Saint-Esprit.* — De quelque nom qu'ils l'appellent, imposition des mains, onction, consignation, les Pères attribuent à la confirmation la collation du Saint-Esprit. Sans doute le Saint-Esprit ne saurait être étranger à la purification des péchés, à la régénération surnaturelle, à la vie de la grâce, produites par le baptême, car, ainsi que l'enseigne Tertullien, le Saint-Esprit pénètre et transforme l'eau baptismale, il lui communique une vertu purificatrice, mais, observe-t-il, le baptême ne confère pas le Saint-Esprit, il ne fait que préparer la place à son infusion prochaine, qui est l'effet de l'imposition des mains. *De bapt.*, VI, VIII, *P. L.*, t. I, col. 1206, 1207. A sa suite, saint Cyprien distingue nettement l'effet propre à chacun de ces deux rites ou de ces deux sacrements, comme il les appelle. Il n'ignore pas l'intervention du Saint-Esprit dans le baptême, car, dit-il, sans le Saint-Esprit l'eau ne pourrait ni effacer les péchés, ni sanctifier l'homme; mais c'est à l'imposition des mains qu'il attribue l'infusion du Saint-Esprit dans l'âme du baptisé. *Epist.*, LXXIV, 7, *P. L.*, t. III, col. 1132. Le pape Corneille écrit à propos de Novatien : « Étant guéri de sa maladie, il n'a pas reçu néanmoins ce qu'il était tenu de recevoir selon la règle ecclésiastique, il n'a pas été marqué du sceau par l'évêque. Mais puisqu'il n'a pas reçu le sceau, comment enfin aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? » Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 624. C'est le Saint-Esprit qui donne le *signaculum spiritale*, dit saint Ambroise, au IVe siècle, *De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403. C'est par le chrême que s'opère l'infusion du Saint-Esprit, dit Pacien. *De bapt.*, VI, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Ainsi, chez les Pères latins, à Carthage, à Rome, à Milan, à Barcelone, l'effet spécifique qu'on attribue à la confirmation, c'est l'infusion du Saint-Esprit.

Même effet spécifique reconnu par les Pères grecs. Origène qui prend le mot de baptême, tantôt au sens large d'initiation chrétienne, tantôt au sens restreint et précis que nous lui donnons, rappelle le fait signalé par le livre des Actes et dit que le Saint-Esprit était donné par les apôtres au moyen de l'imposition des mains *dans* le baptême (sens large); il ajoute quelques lignes plus bas que les apôtres le communiquaient par l'imposition des mains *après* le baptême (sens restreint). *De princ.*, I, III, 2, 7, *P. G.*, t. XI, col. 147, 153. A Césarée de Cappadoce, Firmilien, nous l'avons vu, pense comme son correspondant de Carthage, saint Cyprien. A Alexandrie, au siècle suivant, saint Athanase, sur ces mots de l'Épître aux Galates, III, 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit par les œuvres de la loi ou par l'audition de la foi? » demande : Quel esprit avaient-ils reçu si ce n'est l'Esprit-Saint qui est donné à ceux qui croient et qui ont été engendrés à nouveau par le bain de la régénération? *Epist. ad Serap.*, I, *P. G.*, t. XXVI, col. 537. Le *Sacramentaire de Sérapion* de Thmuis, ami et correspondant de saint Athanase, distingue la confirmation du baptême. Il contient deux prières, l'une pour la bénédiction de l'huile du baptême, l'autre pour la bénédiction du chrême. Or, tandis que, pour la bénédiction de la première, on prie pour le pardon des péchés, pour la soustraction de l'âme et du corps à toute œuvre mauvaise, à toute influence satanique, l'εὐχὴ εἰς τὸ χρῖσμα demande à Dieu de donner au chrême une vertu divine et céleste pour ceux qui ont déjà participé au bain de la palingénésie. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 *b*, p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. I, p. 265. Le sens de ces deux prières diffère à raison de la différence des effets qu'elles attribuent aux huiles, qui doivent servir pour deux sacrements distincts.

A Jérusalem, saint Cyrille compare la grâce que donne la confirmation au don de joyeux avènement des empereurs, *Cat.*, XIII, 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 800; c'est une grâce qui diffère de la grâce baptismale, c'est la

grâce du Saint-Esprit, dont la divinité, présente dans le saint chrême, rend celui-ci capable de communiquer le Saint-Esprit, ἐνεργετικὸν Πνεύματος ἁγίου; elle sanctifie et vivifie l'âme pendant que le corps est oint visiblement de ce chrême sensible, *Cat.*, XXI, 3, *ibid.*, col. 1092; elle procure l'adoption divine, car le confirmé ressemble au Christ qui, après son baptême et la descente sensible du Saint-Esprit, a entendu ces mots : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. » *Cat.*, III, 14; XI, 9, *ibid.*, col. 445, 701.

A Hippone, saint Augustin voit dans l'onction le Saint-Esprit : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, tr. III, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 2002. Inutile de continuer les citations.

3° *Les sept dons.* — Qu'apportait avec lui le Saint-Esprit? Cette question ne devait pas tarder à se poser, et, une fois posée, elle devait recevoir un commencement de solution par l'étude et l'application du texte d'Isaïe, IX, 1-3 : « L'esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science, de piété et de crainte de Dieu. » Les Pères voient cette prophétie réalisée au baptême de Notre-Seigneur. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, IX, XVII, *P. G.*, t. VII, col. 871, 929-930; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, II, I, *P. G.*, t. LX, col. 309-316. Quelques-uns l'appliquent à la sanctification du chrétien, en général. Irénée, Cyrille, *loc. cit.;* Origène, *In Jer.*, X, 13, *P. G.*, t. XIII, col. 549; *In Matth.*, XIII, *ibid.*, col. 1093; S. Jérôme, *In Is.*, IV, XI, *P. L.*, t. XXIV, col. 147-149. Il était naturel qu'on finît par l'appliquer à la sanctification du chrétien, en particulier par la confirmation. Or, ce sont précisément ces sept dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, que saint Ambroise voit dans le *signaculum spiritale*, c'est-à-dire dans la confirmation, *De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403; ce sont ces sept dons que saint Jérôme énumère comme les attributs du Saint-Esprit, *loc. cit.* Saint Augustin les appelle *illa notissima dona spiritualia, Serm.*, CCCXLVII, II, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1524, et les compare, comme nous l'avons déjà dit, aux béatitudes. Cf. *Serm.*, CCLXX, 5; Eugyppius, *Thesaurus*, CXV, *P. L.*, t. LXII, col. 179. Nous avons également dit que le mot *septiformis*, appliqué par saint Hilaire au don du Saint-Esprit, et l'énumération des sept dons du Saint-Esprit avaient fini par trouver place dans les *Sacramentaires gélasien* et *grégorien*, dans la prière qui accompagne l'imposition des mains. C'est la preuve de l'importance attachée à de tels dons et aussi de l'idée de plus en plus complète que se firent les Pères des effets du sacrement de confirmation.

4° *La force.* — Parmi les dons spéciaux, attribués comme effet à la confirmation, les Pères ont insisté plus particulièrement sur la force et le courage de confesser la foi, de combattre les ennemis du salut. Rappelons surtout le texte de l'anonyme du V[e] siècle, car aucun autre ne vaut celui-là, où le confirmé est comparé au soldat. Le statut militaire exige qu'un général, pour recevoir un homme au nombre de ses soldats, le marque d'un signe spécial, l'arme ensuite pour le combat. Or, tel est le rôle de la confirmation pour le baptisé : elle le marque, elle l'arme. *Spiritus Sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam... post baptismum confirmamur ad pugnam... roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Victuris necessaria sunt confirmationis auxilia. Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649. Hall, évêque anglican de Vermont, a tort d'affirmer, *Confirmation*, Londres, 1902, p. 80-82, à la suite du D[r] Mason, *The relations of confirmation to baptism*, p. 191-194, 415-419, que cette homélie, utilisée dans la fausse décrétale, que le pseudo-Isidore met sur le compte du pape Melchiade, est « l'étendard » (nous dirions le grand cheval de bataille) de l'enseignement catholique, relativement au sacrement de confirmation. Mais c'est oublier que si la décrétale, attribuée à Melchiade, est fausse, cette homélie est d'un auteur du V[e] siècle, et que, du reste, l'idée particulière de force, qui y est mise en si haut relief comme l'effet du sacrement de confirmation, se trouve déjà indiquée par Tertullien, parmi les écrivains latins, *caro signatur ut anima muniatur, De res. car.*, VIII, *P. L.*, t. II, col. 806, et par saint Cyrille de Jérusalem, parmi les Pères grecs. Ce dernier, en effet, voit dans la confirmation une arme de combat, et compare le confirmé à un guerrier. « De même, dit-il, qu'après son baptême et la descente du Saint-Esprit, Jésus-Christ est allé combattre son adversaire, de même, après avoir reçu le baptême et l'onguent mystique (c'est-à-dire la confirmation), revêtus de la panoplie du Saint-Esprit, vous tenez ferme contre toute puissance opposée, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν. *Cat.*, XXI, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. C'est oublier également les expressions si caractéristiques de la prière pour le chrême du *Sacramentaire de Sérapion*, où l'on demande à Dieu une ἐνέργειαν θείαν καὶ οὐράνιον, sans doute pour que les baptisés participent au don du Saint-Esprit, mais aussi pour que, rendus forts par cette σφραγίς, ils restent fermes et inébranlables, διαμείνωσιν ἑδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 *b*, p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. I, p. 265. Les *Constitutions apostoliques* n'appellent pas sans raison le chrême le βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας, III, XVI, *P. G.*, t. I, col. 797; et saint Augustin voit dans la force la grâce propre de la confirmation. *Cont. Faust.*, XIX, XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 356. Cela justifie amplement l'expression théologique *ad robur*, appliquée à ce sacrement.

5° *Le caractère.* — Dans un document gnostique du III[e] siècle, les *Acta S. Thomæ*, 26, 27, il est dit que le baptême et la confirmation impriment un sceau spécial. Le baptisé en reçoit d'abord un, la σφραγίς; le confirmé en reçoit un autre, qui se superpose au premier, l'ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος. Cf. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, t. III, p. 141-142, 165; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 118; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswig, 1883, t. I, p. 331-334. Cette initiation comprend le baptême d'eau et une onction d'huile faite sur la tête et imprimant un sceau spécial. Voir t. I, col. 358, 359, 360. Quoi qu'il en soit de ses rapports avec l'enseignement chrétien, rien qu'à constater la répétition si fréquente des mots *sigillum, signaculum*, chez les Latins, σφραγίς, chez les Grecs, il est facile d'en conclure l'idée que se faisaient les Pères de ce sceau. Ils comparent, mais sans l'identifier, le *sigillum* ou la σφραγίς de la confirmation avec le *sigillum* ou la σφραγίς du baptême. Ils y voient une marque caractéristique qui distingue le confirmé du non confirmé, tout comme le sceau baptismal distingue le fidèle de l'infidèle; une marque dans le genre de celle qui servait à distinguer le soldat romain. Tertullien est le premier à y faire allusion, quand il parle de Mithra, l'émule des mystères chrétiens, *qui signat in frontibus milites suos. De præscript.*, XL, *P. L.*, t. II, col. 54. Mais c'est l'évêque d'Hippone qui y insiste. Il ne la compare pas seulement à la *nota* ou au *stigma* du légionnaire romain, mais encore à l'effigie qu'on imprimait sur les monnaies et au signe qui servait à reconnaître les brebis dans un troupeau. Elle servait à indiquer que celui qui la porte possède une ressemblance particulière avec Dieu, frappé qu'il est à son effigie par la confirmation, que de plus il est la propriété de Dieu, à un titre tout spécial, et

qu'il est enfin consacré à son service comme un soldat. Saint Augustin l'appelle avec raison un caractère. Ce terme, reproduit par l'auteur du sermon, *De cataclysmo*, 1, *P. L.*, t. XL, col. 693, est resté le terme consacré. Il est vrai que saint Augustin ne parle du caractère qu'à propos des sacrements de baptême et d'ordre, *Cont. epist. Parm.*, II, XIII, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 71, mais l'application de ce terme à la confirmation ne saurait faire doute, car elle ressort logiquement des principes mis en valeur par l'évêque d'Hippone dans la controverse donatiste. Les donatistes, en effet, admettaient avec les catholiques que le baptême, la confirmation et l'ordre, une fois validement conférés, ne pouvaient pas être réitérés. Mais ils niaient la validité de ces sacrements, s'ils étaient donnés, dans l'Église, par un ministre indigne, ou en dehors de l'Église par un hérétique ou un schismatique. Dans son argumentation, saint Augustin insiste le plus souvent sur le baptême, nomme quelquefois l'ordre, mais n'exclut pas la confirmation. Il répète sous toutes les formes : Ces sacrements n'appartiennent qu'à Dieu, ils ne sont pas l'œuvre de l'homme, l'homme n'en est que le ministre; et du moment où il observe les règles prescrites, ce ministre opère toujours validement, bien que parfois illicitement. Même distinction pour celui qui les reçoit. Bien disposé et dans les conditions voulues, le sujet reçoit le caractère et la grâce sanctifiante propre à chaque sacrement; mal préparé et n'ayant pas les dispositions requises, il reçoit le caractère sans la grâce, celle-ci n'opérant que lorsque l'obstacle, qui empêchait son action, vient à disparaître ou est écarté. *De bapt. cont. donat.*, III, XIII, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 146. Par là s'explique l'obligation de ne pas réitérer le baptême et l'ordre, car ces sacrements constituent une certaine consécration : *ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Cont. epist. Parm.*, II, XIII, 28, *ibid.*, col. 69. C'était, en effet, la pratique de l'Église de ne pas réitérer ces sacrements. Le raisonnement de saint Augustin s'applique également à la confirmation. Si donc on ne la réitérait pas, c'est que l'on estimait qu'elle imprimait dans l'âme, comme le baptême et l'ordre, un caractère ineffaçable, indélébile, excepté peut-être chez ceux qui désertaient l'Église et faisaient naufrage dans la foi. Pour la confirmation, notamment, saint Grégoire, fidèle écho de la tradition chrétienne et des usages romains, écrit à Januarius, évêque de Cagliari : « Que les évêques ne présument pas de marquer deux fois de chrême le front des enfants au baptême. » *Epist.*, l. IV, epist. IX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 677.

En Orient, l'enseignement est le même. Voici celui de saint Cyrille de Jérusalem. Le sceau de la confirmation diffère de celui du baptême. La σφραγίς du baptême est la σφραγίς δι' ὕδατος; elle s'imprime dans l'âme *pendant* que l'eau purifie le corps, *Cat.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 429, 432, *au moment* du baptême, κατὰ καιρὸν τοῦ βαπτίσματος, *Cat.*, IV, 16, *ibid.*, col. 476, *dans* le baptême, ἐν βαπτίσματι. *Cat.*, XVI, 24, *ibid.*, col. 952. La σφραγίς de la confirmation, au contraire, est celle de la communication du Saint-Esprit, σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *Cat.*, XVIII, 33, *ibid.*, col. 1056; celle-ci est imprimée dans l'âme *après* le baptême, *ibid.*, pendant que le front est oint de chrême. *Cat.*, XXI, 3; XXII, 7, *ibid.*, col. 1092, 1101. Le caractère baptismal, saint Cyrille le proclame indissoluble, ἀκατάλυτος, *Procat.*, 16, *ibid.*, col. 360, et indélébile, ἀνεξάλειπτος, *Procat.*, 17, *ibid.*, col. 365; mais il laisse entendre qu'il en est de même de celui de la consignation, car il compare le confirmé au soldat qui marche tout armé au combat, *Cat.*, XXI, 4, *ibid.*, col. 1092, et l'on sait qu'à l'époque où vivait saint Cyrille un soldat ne perdait jamais sa *nota*, même par la désertion.

Saint Chrysostome conseillait à ses auditeurs de bien vivre, parce qu'ils n'avaient pas à compter sur un nouveau baptême ou sur une nouvelle réception du Saint-Esprit. *In Heb.*, homil. IX, 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 78. C'est le même conseil que répétait, à la fin du Vᵉ siècle, Gennade, patriarche de Constantinople (458-471). Œcumenius, *P. G.*, t. CXIX, col. 333.

6° *Point de charismes.* — Les manifestations charismatiques si extraordinaires qui éclataient, au temps des apôtres, quand le Saint-Esprit descendait dans les âmes, se firent de plus en plus rares et finirent par disparaître. Quelques chrétiens crurent pouvoir en conclure que l'imposition des mains et la consignation ne communiquaient plus le Saint-Esprit. Il fallut donc les éclairer et dissiper une telle méprise. Pour cela, on montra que l'infusion du Saint-Esprit ne se manifeste pas nécessairement et toujours par des charismes sensibles, que ces charismes, qui avaient leur raison d'être à l'époque où ils produisaient tant de prodiges, n'étaient qu'un effet secondaire et transitoire du sacrement de confirmation, tandis que l'effet propre et permanent du sacrement était d'assurer au confirmé la possession du Saint-Esprit, dont la présence invisible, mais réelle, faisait du chrétien le temple de Dieu. Saint Augustin voit cet effet permanent dans la charité; car telle est la doctrine de saint Paul, Rom., V, 5, ainsi que l'avaient comprise les anciens, *majores nostri. Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Ecclesiæ primordia dilatanda. De bapt. cont. donat.*, III, XVI, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 148-149. Utiles au début du christianisme pour frapper les regards, aider à la propagation de la foi naissante et à l'extension de l'Église, ces charismes n'avaient plus lieu de se produire, du moment que la foi était connue et que l'Église était répandue partout. « Que personne donc ne dise : J'ai reçu le Saint-Esprit; comment donc se fait-il que je ne parle pas la langue de tous les peuples? » Et l'évêque d'Hippone de répondre : « Ce miracle ne se produit plus parce que, actuellement, se trouve réalisé tout ce qu'il annonçait. L'Église, aujourd'hui, est grande. Du lever au couchant du soleil, elle parle toutes les langues du monde. L'Esprit-Saint joue dans le corps du Christ, qu'est l'Église, le rôle de l'âme dans le corps humain. Si donc vous voulez vivre de l'Esprit-Saint, gardez la charité, aimez la vérité, désirez l'unité pour parvenir à l'éternité. » *Serm.*, CCLXVII, 3, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1230-1231.

X. CÉRÉMONIES. — Dans l'Église latine, le cérémonial de la confirmation se réduisait tout d'abord au double rite de la chrismation ou consignation et de l'imposition des mains. C'est du moins ainsi qu'il est décrit dans les *Canons d'Hippolyte.* Au sortir de la piscine baptismale, un prêtre fait sur le front du baptisé un signe en forme de croix avec le chrême de l'eucharistie, il le répète sur la bouche, la poitrine, tout le corps, la tête et la figure. Après ces onctions chrismales, les seules signalées, le baptisé revêt ses habits et pénètre dans l'église. Là, l'évêque lui impose les mains en prononçant une prière appropriée, puis le marque au front « du signe de la charité », l'embrasse en lui disant : *Dominus vobiscum;* et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo.* C'est tout le rituel romain connu au commencement du IIIᵉ siècle. Can. 134-140, Duchesne, *Origines*, p. 513; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98-99.

Plus tard, voici comment le décrit Mgr Duchesne, *Origines*, p. 302-303 : « Pendant que le baptême continuait, le pontife se rendait au *consignatorium*, où les néophytes lui étaient amenés pour la cérémonie de la consignation. Le lieu consacré était, depuis le pape Hilaire (461-468), la chapelle de la Croix, en arrière du baptistère. Avant d'y entrer, les nouveaux baptisés se présentaient d'abord à un prêtre, qui leur faisait sur la tête une onction avec l'huile parfumée du saint chrême,

en disant : « Dieu tout puissant, Père de Notre-Seigneur « Jésus-Christ, qui t'a régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint, « et qui t'a donné la rémission de tous les péchés, c'est « lui qui t'oint du chrême du salut pour la vie éternelle. » Les baptisés reprenaient alors leurs habits, ou plutôt ils en revêtaient de nouveaux, de couleur blanche, assistés par leurs parrains ou marraines. Arrivés devant l'évêque, ils se formaient en groupe sur lesquels le pontife prononçait d'abord l'invocation au Saint-Esprit. (Cette invocation, nous l'avons déjà signalée plus haut.) Le pontife faisait ensuite le signe de la croix sur le front de chaque néophyte avec son pouce trempé dans le saint chrême. En même temps, il disait à chacun d'eux : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Pax tibi.* La consignation terminée, le cortège se reformait pour rentrer dans la basilique, où l'on célébrait la messe et où avait lieu la première communion des baptisés-confirmés. »

En pays de rit gallican, la cérémonie était à peu près semblable, sauf, comme nous l'avons indiqué, qu'on n'y pratiquait qu'une seule onction chrismale, immédiatement au sortir des fonts baptismaux, avec une formule qui rappelle la formule presbytérale romaine de la chrismation, et que l'imposition des mains n'est point marquée. Mais, selon le *Missale gothicum, P. L.*, t. LXXII, col. 275, après la chrismation venait le lavement des pieds, le revêtement des habits blancs, une prière sous forme de collecte en faveur des nouveaux baptisés, puis la messe. Même rituel dans le *Missale gallicanum vetus*, *ibid.*, col. 369, et dans le *Sacramentaire de Bobbio*, *ibid.*, col. 502, 503, sauf que, dans ce dernier, l'imposition des vêtements blancs précède le lavement des pieds, au lieu de le suivre. En Espagne, la lotion des pieds fut supprimée par le concile d'Elvire, can. 48.

En Orient, les *Constitutions apostoliques*, VII, XLIII, *P. G.*, t. I, col. 1045, ne signalent, après le baptême, que l'onction chrismale avec l'onguent sacré, accompagnée d'une prière. Telle est, disent-elles, la puissance de l'imposition des mains. Point d'autre détail sur le rituel de la confirmation. Mais saint Cyrille nous fait connaître l'usage de Jérusalem, au IV[e] siècle. C'est au sortir de la piscine baptismale que le baptisé est oint avec l'onguent mystique, qui rappelle l'onction du Christ et qui est en réalité le Saint-Esprit. *Cat.*, XXI, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089. Il reçoit l'onction chrismale au front, aux oreilles, aux narines, à la poitrine. *Ibid.*, 4, col. 1092. Puis, ainsi rempli de l'Esprit-Saint, il participe pour la première fois avec le reste des fidèles à l'audition de la messe et à la communion.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98-99, rappelle à quelques variantes près le rituel des *Canons d'Hippolyte*. Un prêtre oint avec l'huile de l'eucharistie le baptisé, qui sort des fonts baptismaux, au nom de Jésus-Christ. Pas de mention des parties du corps qui sont ointes, ni du revêtement des habits, mais il va de soi que le baptisé s'habille pour pénétrer dans l'église, où l'évêque lui impose les mains avec la prière signalée plus haut; puis, posant la main sur sa tête, il l'oint au front avec l'huile de l'eucharistie, en prononçant une formule appropriée, l'embrasse, en disant : *Dominus vobiscum*, et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo.* Après quoi, uni au peuple fidèle, le confirmé assiste à l'office divin et y communie. Semblable succession de cérémonies dans le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi :* onction du baptisé, au sortir des fonts, avec l'huile de l'action de grâces; réunion dans l'église; imposition des mains par l'évêque avec récitation d'une formule assez longue; onction sur le front avec la même huile, mais par l'évêque, qui prononce une formule appropriée; signe de croix, baiser de paix. L'évêque dit : *Deus humilium sit tecum.* Et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo.* Prière avec l'assemblée chrétienne, oblation, sacrifice et communion. *Testam. D. N. J. C.*, II, VIII-X, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 129-133.

Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700; Mabillon, *De liturgia gallicana, P. L.*, t. LXXII, col. 99-629; J. A. Assémani, *Codex liturgicus*, Rome, 1749; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872, p. 158-194; J. Stiglmayr, *Sacramente und Kirche nach Ps.-Dionysius*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1898; Janssens, *Confirmation*, Lille, 1888; M[gr] Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2[e] édit., Paris, 1898; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de Gebhardt et Harnack, t. VI, fasc. 4; Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899; Wobbermin, *Altchristliche Stücke aus der Kirche Ægyptens*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 *b ;* Brightman, *Sacramentaire de Sérapion de Thmuis*, dans *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. I, p. 88 sq., 247 sq. ; Hall, *Confirmation*, Londres, 1902; dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1902, t. LXXII, p. 382 sq. ; Mason, *The relations of confirmation to baptism*, 2[e] édit., Londres, 1893, p. 54-390; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906; Id., *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2[e] édit., Paris, 1877; *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1893, t. I, art. *Baptême ;* t. II, art. *Confirmation ;* Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 616-620; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 3[e] édit., 1884; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, 1886; *Realencyclopädie*, 3[e] édit., Leipzig, 1901, aux articles consacrés à l'étude de la confirmation.

G. BAREILLE.

III. CONFIRMATION DU VII[e] AU XII[e] SIÈCLE. —

I. Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets. VII. Rit sacramentel.

I. INSTITUTION. — Les témoignages du VII[e] siècle sont assez précis et décisifs pour que le calviniste Jean Daillé ait renoncé à en discuter la teneur. Le IV[e] concile de Tolède, tenu en 633, sous Honorius I[er], mentionne, à propos des juifs convertis, la réception du baptême, de l'onction chrismale et de l'eucharistie, en donnant à ces rites le nom de sacrements divins. *Jam constat eos esse sacramentis divinis associatos. Conc. Tolet. IV*, can. 57, Mansi, t. X, col. 633. Saint Isidore de Séville se sert également de cette expression, dont il prend soin de développer le sens. *Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi, quæ ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur effectum. Etym.*, l. VI, c. XIX, n. 56, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Daillé observe seulement à ce propos que le baptême et la chrismation ne doivent être considérés que comme les deux parties intégrantes du même sacrement, puisque le corps et le sang du Christ, dont Isidore fait mention au même titre, sont eux-mêmes les éléments constitutifs d'un seul et unique sacrement. Mais cette remarque ne saurait subsister devant une étude attentive du texte, qui distingue nettement la confirmation du baptême, tant sur le point de la collation que par rapport aux effets. *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et chrisma dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur. Ibid.*, n. 52, col. 256.

Au VIII[e] siècle, la tradition s'affirme avec la même netteté. Dans son commentaire sur la I[re] Épître de saint Jean, Bède le Vénérable († 735) identifie l'onction de l'esprit avec l'Esprit-Saint lui-même, dans l'unité mystique du sacrement. *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, c. II, *P. L.*, t. XCIII, col. 94. Cf. *Exposi-*

tio in Lucæ Evang., l. VI, c. XXII, *P. L.*, t. XCII, col. 602. L'onction faite par l'évêque au front du néophyte est signalée par la descente de l'Esprit-Saint dans l'âme. *Super Acta apostolorum*, c. VIII, *ibid.*, col. 961. Dans le sermon pour la fête de l'Épiphanie, l'administration de la confirmation est distinguée nettement de l'administration du baptême et l'onction chrismale est désignée comme productrice de la grâce. *Nos quoque Christi et Ecclesiæ membra... post acceptum undæ regenerationis lavacrum : per unctionem sacri chrismatis gratia Spiritus Sancti signamur. Homil.*, XI, *in die festo Theophaniæ, P. L.*, t. XCIV, col. 63.

De même, au synode de Rome tenu en 769 par le pape Étienne III, le baptême et le saint chrême sont mentionnés parmi les « sacrements de l'Église ». Mansi, t. XII, col. 717.

Les controversistes protestants se refusent à reconnaître la valeur probante de ces textes, sous prétexte que Bède le Vénérable, dans son commentaire sur le psaume XXVI, assimile à l'onction du baptême celle de la confirmation, attribuant ainsi à l'une comme à l'autre une origine purement ecclésiastique. *Sciendum autem quod illa unctio quæ fit per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda; propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus, sicut multa alia. In Ps. XXVI, P. L.*, t. XCIII, col. 614. Cf. Daillé, l. III, c. X sq., p. 354-377. Avant lui, le P. Sirmond avait discuté ce même document pour en tirer des conclusions analogues au sujet de la valeur sacramentelle de l'onction. *Antirrheticus*, l. II, c. VII. Peut-être est-ce là solliciter un peu le texte, qui ne semble pas présenter un sens aussi nettement déterminé. Quoi qu'il en soit, cette interprétation tendrait à prouver seulement que saint Bède attribua à l'imposition des mains, et non point à l'onction chrismale, la collation du sacrement. Cf. Pierre Aurelius (Saint-Cyran), *Orthodoxus*, part. I, c. VII, Paris, 1642, p. 557-577. D'ailleurs le commentaire sur les Psaumes est d'origine incertaine. Rien ne permet de l'attribuer avec quelque vraisemblance à Bède le Vénérable.

Sans se préoccuper de ces textes ni de cette solution, Martin Chemnitz croit pouvoir affirmer que, même au IXe siècle, aucun théologien ne considérait la confirmation comme un sacrement distinct du baptême, si l'on excepte le moine de Fulda, Raban Maur († 858). *Examen concilii Tridentini*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 65. Il serait bien difficile, en effet, de contester la portée doctrinale des textes nombreux et étendus où Raban Maur établit entre le caractère ou les effets du baptême et de la confirmation une distinction fondamentale, *De institutione clericorum*, l. I, c. XXIV, XXV, XXVIII, *P. L.*, t. CVII, col. 309, 313, et formule expressément une disjonction absolue entre les deux sacrements. *Sed quia de duobus sacramentis, id est baptismo et chrismate, jam supra disseruimus... Ibid.*, c. XXXI, col. 314.

Mais ce témoignage est loin d'être isolé. Alcuin († 804), dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies baptismales, est des plus explicites. Après la réception du baptême et de l'eucharistie, le néophyte se dispose à recevoir l'Esprit aux sept dons par l'imposition des mains. *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit ut roboretur per Spiritum Sanctum ad prædicandum aliis. De baptismi cærimoniis, P. L.*, t. CI, col. 614. Cf. *Epist.*, XC, *ad fratres Lugdunenses, P. L.*, t. C, col. 292; LXXX, *ad domnum regem, ibid.*, col. 261. Théodulphe d'Orléans († 821) est plus explicite encore : *Sicut cætera baptismatis sacramenta per sacerdotes visibiliter fiunt, per Deum invisibiliter consecrantur; ita nimirum et Spiritus gratia per impositionem manuum et ministerium episcoporum fidelibus traditur. De ordine baptismi*, c. XVI, *P. L.*, t. CV, col. 235. Cf. *Capitula*, c. XXII, *ibid.*, col. 198. Dans sa lettre sur le baptême, Jessé d'Amiens attribue également à la confirmation la puissance de faire descendre l'Esprit-Saint sur le confirmé comme autrefois il était descendu sur les apôtres. *Epist. de baptismo, P. L.*, t. CV, col. 790-791. La même doctrine est exposée avec plus de précision et de développement par le VIe concile de Paris, tenu en 829 : soit par la nature de ses effets soit par son mode de collation, la confirmation est rigoureusement distinguée du baptême. *Conc. Paris. VI*, c. XXXIII, Mansi, t. XIV, col. 559.

L'importance exceptionnelle du traité d'Amalaire de Metz († 837) sur les sacrements rend son témoignage absolument décisif. Amalaire admet bien que l'onction chrismale du baptême est un gage de salut, un instrument de grâce, mais l'onction imposée par l'évêque à la confirmation est considérée comme un vrai sacrement, à l'égal du baptême, *sacramentum quod in se continent. De eccles. officiis*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. CV, col. 1217. Par le baptême, le chrétien reçoit le pardon de toutes ses fautes ; par la confirmation, il est orné des dons de l'Esprit-Saint, comme du précieux vêtement qui le pare après le bain spirituel. La confirmation est aussi un baptême, mais le baptême du feu, qui nous communique la rayonnante ardeur de l'Esprit. Aussi Amalaire en vient-il à se demander, après avoir établi cette distinction parfaite entre la confirmation et le baptême, si le ciel ne sera pas fermé à ceux qui n'auront point reçu ce vêtement de gloire, et il conclut que, du moins, leur récompense ne sera ni aussi belle ni aussi grande. *Ibid.*, l. I, c. XXVI, col. 1047. Walafrid Strabon († 849), *De eccles. rer. exord. et increm.*, c. XXVI, *P. L.*, t. CXIV, col. 957; Paschase Ratbert († 860), *De corp. et sang. Domini*, c. III, *P. L.*, t. CXX, col. 1275; le moine Ratramne († 868), *Contra Græcor. opposita*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. CXXI, col. 333, et tous les auteurs ecclésiastiques du IXe siècle n'ont pas d'autre doctrine. Cf. Hincmar de Reims, *Opusc. et epist. in causa Hincmari Laudun.*, c. XXIV, *P. L.*, t. CXXVI, col. 375. Voir Gietl, *Hincmars Collectio*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. XV, p. 556-573.

Le seul document du Xe siècle où soit mentionnée la confirmation est un passage du commentaire de l'Épître aux Hébreux, faussement attribué à Œcumenius. Sur le texte de saint Paul, VI, 1-3, l'auteur remarque que le fondement du salut est dans la pénitence et dans le baptême suivi de l'imposition des mains. *Seipsos subjiciant impositioni manuum sacerdotum ad participationem Spiritus.* Βαπτιζομένους δὲ τῇ τῶν ἱερατικῶν χειρῶν ὑπάγειν ἑαυτοὺς ἐπιθέσει πρὸς μετουσίαν τοῦ Πνεύματος. *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. VII, *P. G.*, t. CXIX, col. 333. Le commentaire du même auteur sur les Actes des apôtres éclaircit d'ailleurs et corrobore ces données, en distinguant la collation du baptême et le don de l'Esprit opéré par l'imposition des mains. *Comment. in Acta apost.*, c. X, *P. G.*, t. CXVIII, col. 157.

Puisque les protestants reconnaissent que la confirmation était considérée par l'Église catholique, au XIe siècle, comme un sacrement distinct du baptême, cf. J. Daillé, *op. cit.*, c. XVII, p. 414, il serait oiseux de poursuivre la série de ces affirmations, qui ne font guère d'ailleurs que se reproduire, parfois en termes identiques. Cf. *Concilium Rothomagense*, an. 1072, can. 7, dans Labbe, t. IX, col. 1226-1227; S. Pierre Damien († 1072), *Serm.*, I, *de dedicatione Ecclesiæ, P. L.*, t. CXLIV, col. 898; Lanfranc de Cantorbéry († 1089), *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. VI, *P. L.*, t. CL, col. 588. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VIII, p. 277; Ziegelbauer, *Novus rei literariæ O. S. Benedicti conspectus*, l. III, c. II, § 14, Ratisbonne, 1736, p. 666. Le témoignage de Geoffroy, abbé de Vendôme, créé cardinal en 1093 par Urbain II, résume d'ailleurs très exac-

tement la croyance de cette époque : *In baptismate per Spiritum Sanctum datur remissio peccatorum; in confirmatione Spiritus Sanctus invitatur ut veniat, et domum ipsam quam sanctificavit, inhabitet, muniat et defendat. Opusc.*, VIII, *Quid baptismus, quid confirmatio, P. L.*, t. CLVII, col. 226. Les apôtres ont reçu deux fois l'Esprit-Saint, au baptême pour la rémission de leurs péchés, puis au jour de la Pentecôte pour confesser intrépidement leur foi. C'est cette dernière confirmation que reçoit le chrétien des mains du pontife, comme le sceau de sa perfection. *Hæc ultima confirmatio fieri jubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem. Ibid.* Cf. *Opusc.*, IX, *Quid sit sacramenti iteratio, ibid.*, col. 226.

II. MATIÈRE. — Pour saisir dans son ensemble, en l'éclairant, si c'est possible, d'un reflet nouveau, la pensée des écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge sur cette question fort nébuleuse encore de la matière de la confirmation, il est nécessaire de répartir en trois catégories les documents où il est fait mention du signe sensible du sacrement, suivant qu'ils signalent isolément ou qu'ils réunissent au même titre l'imposition des mains et l'onction chrismale.

1° *L'imposition des mains.* — Il faut remonter à Alcuin († 804) pour rencontrer un témoignage précis qui attribue directement à l'imposition des mains, sans aucune allusion au saint chrême, la collation sacramentelle des dons de l'Esprit-Saint. Dans la lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, où il expose également le rite de la confirmation, Alcuin résume ainsi les données essentielles sur l'efficacité du sacrement : *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit* [*catechumenus*], *ut roboretur per Spiritum Sanctum. De baptismi cærimoniis, P. L.*, t. CI, col. 614. Dans la lettre à Charlemagne sur le temps de la septuagésime, après avoir établi que l'octave de Pâques est le jour le plus convenable pour la réception de la confirmation, Alcuin définit de nouveau, en termes analogues, la nature du sacrement. *Et tunc maxime cum alba tolluntur vestimenta a baptizatis, per manus impositionem a pontifice accipere Spiritum Sanctum conveniens est. Epist.*, LXXX, *ad domnum regem, ibid.*, col. 261.

Les capitulaires de Charlemagne usent parfois de la même formule pour désigner la confirmation. *Nullus chorepiscopus per manus impositionem Spiritum Sanctum tradere præsumat.* Capit. 801, tit. IV, c. II, IV. Aucune mention n'est faite de l'onction chrismale dans le livre de Magne, archevêque de Sens († 818), sur les cérémonies du baptême et de la confirmation. Le don du Saint-Esprit est attribué à la seule imposition des mains. *De mysteriis baptismi, P. L.*, t. CII, col. 98. La pensée de l'évêque d'Orléans, Jonas († 844), est plus explicite encore. Dans son traité sur la formation du clergé, le rite sacramentel de la confirmation est identifié avec l'imposition des mains, *perceptio Spiritus per manus impositionem episcopo tribuitur*, et cette pratique est rattachée directement à la tradition apostolique. Le texte spécifie en toute précision qu'il s'agit du sacrement et de son effet propre. *Credendum vero est quod, sicut baptismatis et corporis et sanguinis dominici sacramenta per sacerdotum ministeria visibiliter fiunt et per Deum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum ministerio administratam episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuatur. De instit. laic.*, I, 7, *P. L.*, t. CVI, col. 134.

En imposant aux chorévêques la défense de continuer à s'ingérer, d'ailleurs inutilement, dans l'administration du sacrement de confirmation, le VIe concile de Paris, tenu en 829, s'exprime dans les mêmes termes. *Concil. Paris. VI*, tit. I, can. 27, Mansi, t. XIV, col. 556, et les prescriptions canoniques concernant les évêques laissent également dans l'ombre la chrismation. *Jejunando et orando in cordibus suis domum præparent Spiritui Sancto, et sic per impositionem manuum cæteris fidelibus eum tradant orando. Sicut autem duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste, baptismus, ita etiam traditio Sancti Spiritus per impositionem manuum fidelibus tradatur. Ibid.*, tit. I, can. 33, Mansi, t. XIV, col. 560. Il convient de signaler l'importance particulière de ce concile qui comprenait les évêques des métropoles de Reims, de Rouen, de Tours et de Sens, et il est incontestable que l'Église gallicane au IXe siècle était à peu près unanime à voir dans l'imposition des mains le signe sensible du sacrement de confirmation. Voir aussi les statuts synodaux de l'évêque de Langres, Isaac, en 858, *Canones*, tit. II, can. 31, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1110.

Le dernier témoignage à invoquer, du moins parmi les théologiens, est celui de Lanfranc de Cantorbéry († 1089) : il se rattache au même texte de l'Épître aux Hébreux, VI, 2, directement appliqué au sacrement de confirmation. *In remissionem peccatorum baptizari, pro accipiendis Sancti Spiritus donis in impositione manuum episcopi consummari. Comment. in Epist. ad Heb.*, c. VI, *P. L.*, t. CL, col. 588.

2° *L'onction chrismale.* — Les documents que pourraient invoquer à l'appui de leur opinion, pour la période préscolastique, les théologiens qui voient dans la chrismation la matière unique du sacrement de confirmation, ne se recommandent ni par leur abondance ni par leur valeur. Au c. LVII du IVe concile de Tolède tenu en 633, l'onction chrismale est employée pour désigner la confirmation, *constat eos* [*Judæos*] *esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam percepisse et chrismate unctos esse*, Mansi, t. X, col. 633, et l'on peut rapprocher de ce texte l'expression de *sanctum chrisma* employée par le synode romain de 769, Mansi, t. XII, col. 717, et par Paschase Ratbert († 860) pour signifier ce même sacrement. *De corp. et sang. Domini*, c. III, *P. L.*, t. CXX, col. 1275. Les seuls témoignages qui attribuent explicitement au saint chrême la sanctification sacramentelle paraissent être celui de saint Maxime le Confesseur, dans les scholies du c. IV de la *Hiérarchie ecclésiastique*, § 11, ὅτι μύρου τελετὴ ἐκλήθη, *P. G.*, t. IV, col. 160, et celui d'Aponius, dans son commentaire sur le Cantique, c. I : *pinguissimum butyrum sacri chrismatis oleum, per quod Spiritus Sanctus infunditur. Libri XII in Cantica cant.*, Rome, 1843, p. 12. Rien ne laisse supposer, par ailleurs, que ces textes soient exclusifs. Il en est de même du passage où saint Pierre Damien († 1072) établit incidemment entre la consécration des temples et celle des chrétiens une comparaison qui ne peut passer pour un exposé intégral de la doctrine. *Serm.*, I, *de dedic. eccles.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 898.

3° *L'imposition des mains jointe à l'onction chrismale.* — Tout l'intérêt de la question se reporte sur les textes nombreux et précis où les écrivains les plus notables de cette époque identifient avec la chrismation l'imposition des mains, offrant ainsi la solution la plus heureuse, on peut dire la seule possible, aux difficultés du problème.

Non seulement saint Isidore de Séville fait dépendre indifféremment de l'onction chrismale ou de l'imposition des mains les effets sacramentels de la confirmation, *De offic. eccles.*, l. II, c. XXV, XXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 822 sq., mais il paraît bien que, pour lui, ces deux actes sont concomitants et se confondent en un seul et même rite. *Chrisma græce, latine unctio nominatur et Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Manus impositio ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus; tunc enim ille paracletus

post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. Etym., l. VI, c. XIX, n. 50, P. L., t. LXXXII, col. 256. La pensée de saint Bède († 735) n'est pas moins apparente. Tantôt c'est à l'imposition des mains et tantôt à l'onction du saint chrême qu'est attribuée la collation sacramentelle de l'Esprit-Saint dans le sacrement qui succède à celui de la régénération baptismale. *Super Act. apost.*, l. III, *P. L.*, t. XCII, col. 602, 961 ; *Vita Cuthberti*, c. XXIX, *P. L.*, t. XCIV, col. 769. L'identification entre ces deux rites est pleinement établie, dans ce passage important du commentaire sur le Cantique : *Fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur. In Cantic.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097. Le commentaire sur les Psaumes ne peut laisser subsister aucun doute sur ce point. *Secundum autem quod illa unctio quæ fit per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda. Comment. in Ps.* XXVI, *P. L.*, t. XCIII, col. 614. Par une interprétation tout arbitraire de ces derniers mots, Jean Daillé, *op. cit.*, l. III, c. X, XI, p. 354-377, cherche à démontrer que Bède le Vénérable confond ici l'onction chrismale de la confirmation avec la deuxième onction du baptême, c'est-à-dire avec une pure cérémonie d'institution ecclésiastique. Il est plus juste de reconnaître qu'il s'agit d'un simple rapprochement, et non d'une assimilation ; pour les deux onctions la matière est la même, mais le rite et les effets sont différents. La doctrine de saint Bède est trop explicite sur ce point, pour qu'elle puisse être infirmée par un passage dont le sens, pour n'être point lumineux, n'est cependant pas une énigme, et l'on ne voit guère sur quelles bases s'est appuyé Pierre Aurelius (Duvergier de Hauranne) dans son *Orthodoxus*, part. I, c. VII, *Opera*, Paris, 1642, p. 557 sq., pour en contester l'authenticité. D'ailleurs, quelle que soit l'interprétation finale donnée à ce texte, et même à défaut du texte, il reste avéré que, dans la confirmation, saint Bède identifie l'onction chrismale et l'imposition des mains. Pour lui, comme pour saint Isidore de Séville, ce dernier rite est donc parfaitement distinct de l'imposition des mains, qui avait lieu avant la chrismation et qui ne peut être considérée dès lors que comme une pure cérémonie. Cf. *Ordo rom. X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009 ; Grégoire II († 741), *Epist.*, XIV, *ad Bonifacium*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 525.

Les mêmes vues sont représentées, au IXe siècle, par Théodulfe d'Orléans († 821) dans sa lettre à Magne, archevêque de Sens, sur le rite baptismal. Après avoir attribué à l'onction baptismale le don septiforme de l'Esprit, le texte ajoute : *Presbyteris baptizatos chrismate ungere licet ; Spiritum vero Sanctum per manus impositionem tradere non licet.* Plus loin c'est l'onction chrismale qui produit dans l'âme la descente de l'Esprit-Saint : *Frontem ex eodem oleo signare... solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Sanctum. De ordine bapt.*, c. XVIII, *P. L.*, t. CV, col. 235. D'après ces données, le rite sacramentel de la confirmation est donc désigné indifféremment par l'imposition des mains ou par l'onction chrismale, ce qui revient à dire que l'imposition des mains sur la tête de chaque confirmand s'opérait conjointement avec la chrismation elle-même. Au reste, s'il subsistait un doute sur la portée doctrinale de ces documents, la lettre de Jessé d'Amiens († 836) sur le baptême, directement inspirée des instructions de Théodulfe, couperait court à toutes les difficultés : *Post hæc confirmet eum episcopus in fronte de chrismate ; ideoque manus impositio fit, ut per benedictionem advocatus et invitatus Spiritus Sanctus super eos descendat juxta exemplum apostolorum. Epist. de bapt.*, *P. L.*, t. CV, col. 790 sq.

Raban Maur († 858) fournit sur ce point un témoignage plus décisif encore. A ses yeux, c'est bien l'onction chrismale qui caractérise essentiellement la confirmation ; c'est elle qui donne au sacrement son nom et qui explique sa vertu. *Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus qui per illud chrisma sua virtute ab unctione sanctificat credentes. De instit. cleric.*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. CVII, col. 313. Cf. l. I, c. XXX, *De unctione baptismi et unctione chrismatis*, *ibid.*, col. 309. Mais l'onction chrismale est inséparable de l'imposition des mains et s'opère par elle. *Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma confirmet et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet. Ibid.*, col. 313.

Il serait superflu de souligner l'importance de ce texte et la netteté de la formule. Dans son traité, si important pour la science liturgique, sur les origines et le développement des institutions ecclésiastiques, le disciple le plus illustre de Raban Maur, Walafrid Strabon, unit dans la même pensée et identifie dans une même expression l'onction du chrême et l'imposition des mains, qu'il fait remonter également à la tradition apostolique. *Addiderunt autem baptismo chrismatis unctionem, quam ex veteri sumptam consuetudine nemo est qui dubitet ; cum primis temporibus impositione manuum baptismus confirmari soleret, quod in Samaria fecisse Petrum legitur et Joannem ; quæ confirmatio et tunc ad primos Ecclesiæ pastores pertinuit et nunc pertinere non dubitatur. De exord. et increm. rer. eccles.*, c. XXVI, *P. L.*, t. CXIV, col. 957 sq. Plus loin, revenant sur la question du baptême des hérétiques, Walafrid Strabon se prononce pour la réitération du sacrement de confirmation, qu'il fait consister concomitamment dans la chrismation et l'imposition des mains : *chrismate et manus impositione. Ibid.* De l'imposition des mains précédant l'onction chrismale, il n'est nullement question.

Il est incontestable que ces données reproduisent la doctrine commune des Églises de Germanie, au temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve : elles sont en parfait accord avec les enseignements recueillis dans les Églises de France et d'Angleterre. Tous ces témoignages sont résumés en quelque sorte dans celui du moine de Corbie, Ratramne, qui s'exprime ainsi dans l'ouvrage écrit par lui, à la requête d'un grand nombre d'évêques et suivant le vœu du pape Nicolas Ier, pour répondre aux difficultés soulevées par les Grecs sur divers points de doctrine et en particulier sur le rite de la confirmation : *Manus imponentibus super eos apostolis, acceperunt Spiritum Sanctum. Quæ forma servatur hodieque in Ecclesia ut baptizentur quidem fideles per presbyteros, gratia vero Spiritus Sancti per impositionem manuum tribuatur ab episcopis ; quod tunc fit quando frontes baptizatorum chrismate sancto liniuntur ab episcopis. Contra Græcor. oppos.*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. CXXI, col. 333. De cet écrit il résulte que Grecs et Latins ne différaient en rien dans la doctrine concernant la matière adéquate du sacrement et que la confirmation consistait essentiellement dans la chrismation jointe à l'imposition des mains : la seule question litigieuse entre les deux Églises est celle du ministre. Avec sa précision coutumière, Ratramne revient encore, pour la corroborer, sur cette affirmation et le rite essentiel du sacrement se trouve exprimé dans des termes également décisifs. *Ibid.*, col. 333.

En résumé, du VIIIe siècle jusqu'à l'ère scolastique, les documents qui ne mentionnent pas l'imposition des mains dans le rite essentiel du sacrement sont peu nombreux, peu saillants et rien ne prouve qu'ils soient exclusifs. La plupart des témoignages, et ce sont aussi les plus importants, attachent à l'imposition des mains la grâce sacramentelle, et ceux qui entrent le plus avant dans la question identifient nettement l'imposition des mains et l'onction chrismale.

III. Forme. — Dans les Sacramentaires et les *Ordines* des VIIe, VIIIe et IXe siècles sont consignées dans toute leur teneur les paroles liturgiques du sacrement de confirmation; mais la plus grande variété de formules se retrouve dans ces textes primitifs et les théologiens se sont efforcés, sans toujours y réussir, de dégager ce qu'elles ont d'essentiel.

Le Sacramentaire grégorien ne mentionne qu'une seule oraison accompagnant l'imposition des mains et précédant immédiatement la chrismation. C'est une formule déprécatoire, qui résume la signification d'ensemble et exprime l'effet propre du sacrement dans une invocation où l'évêque implore sur les nouveaux baptisés la descente du Saint-Esprit avec tous ses dons : *Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto..., emitte in eos septiformem Spiritum Sanctum tuum paraclitum de cælis, Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis : adimple eos Spiritu timoris tui, et consigna eos signo crucis in vitam propitiatus æternam. Per Dominum nostrum J. C.*, etc. *Liber sacram., P. L.*, t. LXXVIII, col. 90. La consignation suivait immédiatement : il est clair que la dernière partie de la formule se rapporte directement à elle, comme le signe à la chose signifiée, et que la chrismation ne peut être séparée par la pensée des paroles qui l'annoncent et qui en déterminent le sens.

Les *Ordines* romains spécifient l'invocation expresse de la sainte Trinité tandis que s'opère la consignation, tout en considérant comme un ensemble inséparablement uni, comme un tout moral, ces diverses parties d'un même rit : l'oraison du Sacramentaire grégorien, la chrismation et l'invocation de la Trinité. *Dat orationem super eos pontifex, cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione sanctæ Trinitatis, et tradit eis septiformem gratiam Spiritus Sancti. Ordo rom. I, P. L.*, t. LXXVIII, col. 957.

On peut voir dans dom Martène, qui les a relevées avec le plus grand soin, une série de formules tirées des anciens Pontificaux. On y retrouve dans ses lignes principales l'oraison précédente, sans qu'il soit toujours fait mention de l'imposition des mains. Les paroles qui accompagnent la chrismation ne varient que dans la forme : il n'est pas sans intérêt pour l'intelligence des discussions scolastiques de l'âge suivant, comme pour l'histoire de la formule actuelle, de noter au passage quelques exemples saillants. Le Pontifical d'Egbert, évêque d'Evreux, vers le milieu du VIIIe siècle, donne la formule suivante : *Accipe signum sanctæ crucis chrismate salutis in Christo Jesu in vitam æternam. Amen. Pax tecum.* Le Pontifical de l'Église de Beauvais porte une formule double, dont la première partie rappelle assez nettement la forme adoptée par les Grecs : *Signum Christi in vitam æternam. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. Confirmet vos Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, ut habeatis vitam æternam et vivatis in sæcula sæculorum. Amen.* Ce doublet se retrouve dans quelques autres manuscrits. Généralement il est remplacé ailleurs par une simple bénédiction. Le Sacramentaire de Saint-Remi de Reims reproduit la forme indicative réduite à ces mots : *Confirmo et consigno te in nomine Patris,* etc. Le Pontifical de Saint-Lucien de Beauvais ajoute la mention du signe de la croix : *Consigno et confirmo te signo sanctæ crucis in nomine,* etc. Dans le Pontifical de l'Église de Sens se retrouve à peu près la formule actuelle : *Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine*, etc. Dom Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, Anvers, 1736, t. I, col. 253-268. Le fragment de l'*Ordo* romain provenant du manuscrit épigraphique d'Einsiedeln contient, au contraire, une forme des plus simplifiées : *Confirmo te in nomine,* etc. L. Duchesne, *Orig. du culte chrét.*, Paris, 1903, p. 482.

Mais il ne paraît pas que ces formules diverses aient été considérées à cette époque comme ayant par elles-mêmes une valeur sacramentelle. Il convient de les rattacher, pour le sens et l'efficacité, à la formule déprécative, dont elles ne sont d'ailleurs qu'une manière de conclusion et qui représentait bien, pour les théologiens d'alors, les paroles productives de la grâce. Saint Isidore de Séville († 636) s'exprime avec netteté : *Spiritum Sanctum accipere possumus; dare autem non possumus; sed ut detur, Deum invocamus. De off. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823. Jessé d'Amiens († 836), qui connaissait à fond la liturgie de son siècle, après avoir mentionné la chrismation, rattache à la prière qui accompagne l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans l'âme. *Ideoque manus impositio fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus super eos descendat. Epist. de bapt., P. L.*, t. CV, col. 790.

C'est ainsi qu'il est naturel d'expliquer, semble-t-il, la formule *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* rapportée sans adjonction aucune par le pseudo-Alcuin (IXe siècle), *De div. off.*, IX, 20, *P. L.*, t. CI, col. 1220, et par Amalaire de Metz († 837), *De eccl. off.*, I, 27, *P. L.*, t. CV, col. 1053. Comment ne pas voir là une simple clausule ajoutée à l'oraison sacramentelle dont les deux auteurs font explicitement mention? Cette explication, par elle-même obvie, est parfaitement d'accord avec la pensée théologique de l'époque, qui considérait comme sacramentelles les paroles prononcées pendant l'imposition des mains, tout en faisant de l'onction chrismale, qui suivait tout aussitôt, le rit propre de la confirmation. La clausule mentionnée par Amalaire et le pseudo-Alcuin indique bien que la formule déprécative est unie intimement à la chrismation, puisque l'onction est pour ainsi dire englobée dans la formule. Au reste, Amalaire attribue expressément à l'oraison elle-même, et non point à la clausule, la vertu sacramentelle. *Et ut per manus impositionem et orationem detur Spiritus Sanctus, similiter ab apostolica auctoritate sumptum est.* Les paroles *Pax tibi* ne sont que le salut offert au nouveau confirmé. *Ibid.*, col. 1053.

IV. Ministre. — Tous les témoignages de cette époque s'accordent à reconnaître l'évêque comme le ministre ordinaire du sacrement de confirmation. Le IIe concile de Séville, tenu en 619, défend aux simples prêtres de conférer l'onction chrismale aux baptisés et de donner le Saint-Esprit en imposant les mains. Can. 7, Mansi, t. X, col. 559. Saint Isidore de Séville établit que le droit de confirmer les fidèles appartient aux évêques, et se réfère aux Actes des apôtres comme preuve de l'antique coutume de l'Église. *Post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum manuum impositione : hoc in Actibus apostolorum fecisse meminimus apostolos. De off. eccl.*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823. Cf. S. Bède, *In Act. apost.*, VIII, *P. L.*, t. XCII, col. 961; *Vita Cuthberti*, c. XXIX, *P. L.*, t. XCIV, col. 769. En Allemagne, c'est également l'évêque qui a la charge de donner au peuple la confirmation et qui parcourt à cet effet les paroisses de son diocèse. *Conc. Germanicum I*, can. 3, Mansi, t. XII, col. 96. Cf. Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 29, *P. L.*, t. CVII, col. 313 sq. Alcuin atteste que le même usage est établi en Gaule. *Epist.*, LXXX, *ad domnum regem, P. L.*, t. CI, col. 261. Voir le traité de Magne, archevêque de Sens, sur l'initiation baptismale. *De myst. bapt., P. L.*, t. CII, col. 98. Le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. XCVIII, col. 90, l'*Ordo* romain I, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957, et tous les livres liturgiques de l'époque attribuent à l'évêque seul le privilège de conférer la confirmation. Cf. Amalaire de Trèves, *Epist. de cærem. bapt., P. L.*, t. XCIX, col. 898. *De eccl. off.*, I, 12, *P. L.*, t. CV, col. 1011.

Les Églises d'Espagne et de France veillent avec un soin jaloux au maintien du privilège épiscopal. Le con-

cile de Meaux, en 845, prononce la déposition ecclésiastique contre les chorévêques qui procèdent à la cérémonie de la chrismation. Can. 44, Mansi, t. XIV, col. 826. Cette censure, déjà portée contre les simples prêtres par le IIIe concile de Braga, en 572, avait été sanctionnée dans la suite par plusieurs capitulaires de Charlemagne. Cf. Baluze, *Capitul. reg. Francor.*, Paris, 1780, t. I, col. 327. Isaac de Langres ordonne que les fidèles qui ont reçu d'un chorévêque l'onction chrismale, soient admis de nouveau à la cérémonie de la confirmation. *Canon.*, tit. X, c. XXX, XXXI, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1109.

La question ne se posait pas directement alors de savoir à quel titre l'évêque retient cette prérogative et si un simple prêtre pourrait validement conférer, dans certains cas, ce sacrement. Mais on voit par un texte longuement développé de Bertrand de Corbie, dans sa controverse avec les Grecs, que l'on distinguait bien sur ce point, au IXe siècle, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, et que si le droit d'administrer la confirmation n'appartenait point aux simples prêtres, c'était par un effet de la volonté de l'Église. *Ecclesiastici viri statuerunt ut frontes baptizatorum, non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate sancto linirentur, ut per eos Spiritus Sancti gratia conferretur. Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334.

La raison invoquée par Théodulfe d'Orléans, *De ordine bapt.*, 16, *P. L.*, t. CV, col. 235, par Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *ibid.*, col. 790, et par les Pères du VIe concile de Paris, can. 33, Mansi, t. XIV, col. 560, pour expliquer ce privilège, n'est autre que l'usage immémorial de l'Église et l'exemple des apôtres. *Quod solius episcopi sit per manuum impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, Acta docent apostolorum.* Jonas d'Orléans, *De instit. laic.*, I, 17, *P. L.*, t. CVI, col. 134.

Geoffroi de Vendôme invoque à son tour une raison mystique, dont les théologiens scolastiques feront largement plus tard leur profit, comme argument de convenance : le symbolisme rituel qui exige le ministère du prêtre parfait pour la collation du sacrement qui rend le baptisé chrétien parfait. *Hæc igitur ultima confirmatio fieri jubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem. Opusc.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 226.

V. SUJET. — 1° *Conditions essentielles.* — La confirmation suppose, dans celui à qui elle est conférée, la réception préalable du baptême, dont elle est comme le prolongement, le mystique achèvement. S. Isidore de Séville, *De off. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823. Ce sacrement est le complément naturel du baptême : il donne au néophyte la grâce de professer devant les autres le don qu'il a reçu pour lui-même dans le baptême. Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28, 29, *P. L.*, t. CVII, col. 313 sq. Cf. Amalaire de Trèves, *Epist. de cærem. bapt.*, *P. L.*, t. XCIX, col. 898.

Une autre condition essentiellement requise, c'est que le confirmand n'ait point reçu encore ce sacrement, qui n'admet pas de réitération. Plusieurs conciles, entre autres le IIe concile de Chalon, en 813, invitent le clergé à s'assurer en toute exactitude que les fidèles qui se présentent à la confirmation n'ont pas été confirmés déjà une ou plusieurs fois. *Dictum nobis est quod quidam de plebe bis et ter ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis, confirmentur. Unde nobis visum est, eamdem confirmationem, sicut nec baptismum, iterari minime debere.* Can. 27, Mansi, t. XIV, col. 96.

2° *Dispositions requises.* — Pour recevoir licitement la confirmation, le confirmand doit être en état de grâce. Si les décrets conciliaires ou les observations des auteurs ecclésiastiques de cette époque sont extrêmement rares sur ce point, c'est que les intentions et prescriptions de l'Église étaient parfaitement connues et pratiquées, comme le prouve assez l'usage universel de recevoir la sainte eucharistie après la confirmation. Paschase Radbert, *De corp. et sang. Dom.*, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1275; Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 898. D'ailleurs la confirmation était généralement donnée aussitôt après le baptême, et à des enfants qui n'avaient pas atteint encore l'âge adulte. Pour les autres, le VIe concile de Paris, en 829, exige au préalable une salutaire confession de leurs fautes. C. LIV, Mansi, t. XIV, col. 560.

3° *Obligation de recevoir la confirmation.* — Il ne paraît pas que la confirmation ait été jamais tenue pour un moyen de salut absolument indispensable. Mais pour les luttes de la vie elle arme les combattants, et se priver d'un tel secours, n'était-ce point mettre en péril le salut de son âme ? Telle est la pensée exprimée par Isaac de Langres dans son recueil canonique. *Omnes maximam curam habeant, ne sine confirmatione episcopi quis vitam finiat animaque periclitetur.* Can. 12, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1109.

VI. EFFETS. — 1° *Augmentation de la grâce sanctifiante.* — Il serait superflu de relever les textes nombreux qui attribuent à la vertu du sacrement la production de la grâce habituelle dans l'âme du confirmand. « De même que la rémission des péchés est produite par le baptême, de même la sanctification de l'Esprit est attachée à l'onction, » dit explicitement saint Isidore de Séville. *Etym.*, l. VI, c. L, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Telle est la notion fondamentale indissolublement liée à l'idée même de sacrement et qui se retrouve dans tous les documents où il est fait mention de l'imposition des mains ou de la chrismation. Voir MATIÈRE, col. 1061 sq.

2° *Grâce sacramentelle.* — Dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, Alcuin explique avec la plus grande précision l'effet propre du sacrement de confirmation. Tandis que le baptême fait du catéchumène un chrétien en lui infusant la vie divine, la confirmation fait du néophyte un soldat en lui communiquant, avec les sept dons de l'Esprit, la force de confesser la foi de son baptême. *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad prædicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitæ donatus æternæ. De bapt. cærim.*, *P. L.*, t. CI, col. 614. « C'est une grâce d'onction, explique à son tour Théodulfe d'Orléans, c'est le souffle de la grâce septiforme. » *De ordine bapt.*, 17, *P. L.*, t. CV, col. 235. Et ce souffle de la grâce septiforme, ajoute Magne de Sens, qui s'inspire de ce texte, les confirmands le reçoivent afin d'être fortifiés dans la rectitude de leur foi par l'Esprit-Saint, *ut corroborentur in fide recta per Spiritum Sanctum. De myst. bapt.*, *P. L.*, t. CII, col. 98. Cf. Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *P. L.*, t. CV, col. 790. Toute la doctrine de cette époque se trouve nettement résumée et complètement par saint Pierre Damien, dans son sermon sur la dédicace de l'église : *In baptismate Spiritus Sanctus datur ad veniam; hic ad pugnam; ibi mundamur ab iniquitatibus, hic virtutibus præmunimur. P. L.*, t. CXLIV, col. 898.

3° *Caractère sacramentel.* — Il serait difficile de déterminer avec quelque rigueur quelle conception se faisaient du caractère sacramentel les écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge. Mais il est incontestable que leur pensée était en éveil et qu'ils attribuaient à la vertu du sacrement un effet durable, permanent, comme une consécration divine qui ne s'efface plus ou comme un sceau dont la marque est indélébile. « L'onction chrismale, observe saint Isidore de Séville, est une consécration qui fait de nous des pontifes et des rois, puisque nous devenons par elle les membres du roi éternel, du prêtre de l'éternité. » *De off. eccl.*, l. II, c. XXV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 822. Sous le signe extérieur de

l'onction saint Bède aperçoit surtout le signe intérieur, celui qui est dans l'âme, l'Esprit de Dieu. *In Act. apost., P. L.*, t. XCII, col. 961. Avec le prophète, les confirmés ont le droit de dire, encore humides de l'onction sainte : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. In Luc.*, VI, 22, *P. L.*, t. XCII, col. 602. Raban Maur est beaucoup plus explicite : « Par la confirmation, nous portons en nous la marque de l'Esprit-Saint, qui est le doigt de Dieu et le sceau spirituel, » et il compare l'effet de ce sacrement à celui du baptême : *Sicut autem per baptismum in Christo morimur et renascimur; ita Spiritu Sancto signamur, qui est digitus Dei et spiritale signaculum. De instit. cleric.*, I, 29, *P. L.*, t. CVII, col. 312.

Avec Amalaire de Trèves, le progrès de la doctrine est sensible et la théorie du caractère sacramentel est à peu près achevée. Par la confirmation, l'Esprit-Saint est reçu dans l'intime de l'être comme un sceau qui s'imprime sur notre âme et lui rend cette parfaite ressemblance avec le créateur qui fut sa marque originelle. Ce cachet ne s'effacera plus; il s'agit de le faire paraître au dernier jour dans tout l'éclat de sa pureté. *Hoc signaculo Sancti Spiritus Deo Patre imprimente signamur. Hunc enim signavit Pater Deus... Idcirco vero signamur, ut servemus signaculum, et ostendamus illud in die redemptionis purum atque sincerum. Epist. de cærem. bapt.*, 27, *P. L.*, t. CXIX, col. 899.

Aussi Geoffroi de Vendôme fait-il remarquer que ce sacrement n'est pas de ceux que l'on puisse recevoir deux fois. *Opusc.*, VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 226. Cf. IIe conc. de Chalon (en 813), can. 27, Mansi, t. XIV, col. 96. Cependant dans l'Église grecque, la confirmation s'administrait seule à presque tous les hérétiques qui revenaient à l'orthodoxie, bien qu'ils l'aient déjà reçue avec le baptême dans leur propre secte. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 94, 225, 337.

VII. RIT SACRAMENTEL. — 1° *Temps spécialement désigné.* — L'usage primitif de l'Église étant de joindre à la collation du baptême celle de la confirmation, les veilles de Pâques et de la Pentecôte étaient les seuls jours fixés pour la réception de ce sacrement. Au IVe siècle, en raison de l'extension rapide des communautés chrétiennes, il devint nécessaire de séparer l'administration des deux sacrements dans les centres éloignés de la résidence de l'évêque; mais la confirmation suivait de près la réception du baptême. Cf. S. Jérôme, *Contra luciferianos*, n. 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. Cette coutume subsistait encore intacte au VIIIe siècle. Nous voyons dans la vie de saint Cuthbert, écrite par saint Bède, que l'évêque de Lindisfarn mettait tout son zèle à parcourir les paroisses de son diocèse pour administrer la confirmation aux néophytes récemment baptisés. *Vita S. Cuthberti*, c. IX, n. 50, dans *Acta sanctorum*, t. III martii, p. 110. Le Ier concile de Germanie, tenu à Ratisbonne ou à Augsbourg en 742, édicte quelques prescriptions concernant la réception des évêques lorsque ceux-ci poursuivent leurs tournées de confirmation. Can. 3, Mansi, t. XII, col. 366. Cf. IIe concile de Chalon, an. 813, can. 14, Mansi, t. XIV, col. 96.

Aucun document ne permet d'établir que la confirmation ait jamais été différée, au cours des premiers siècles, quand le baptême était conféré en présence de l'évêque. Raban Maur est le premier sans doute à signaler la coutume déjà existante au IXe siècle de remettre au dimanche dans l'octave de Pâques la confirmation de ceux qui avaient reçu le baptême le samedi-saint. *Albis per totam hebdomadam utuntur vestibus; et tunc maxime dum alba tolluntur a baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere conveniens est. De clericorum institutione*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. CVII, col. 353. L'affluence considérable des néophytes au jour solennel de la collation baptismale paraît être la raison naturelle de ce délai, que les évêques s'appliquaient d'ailleurs à restreindre le plus possible. Au IXe siècle, l'usage était reçu dans l'Église gallicane de donner de préférence la confirmation le dimanche *in albis*, c'est-à-dire huit jours après le baptême. Alcuin, *Epist. ad Oduinum, P. L.*, t. CI, col. 614.

2° *Cérémonies.* — En dehors du rit de l'imposition des mains et de l'onction chrismale, voir col. 1061 sq., le détail des cérémonies préparatoires ou subséquentes à la collation du sacrement n'intéresse que de loin la dogmatique. Pour répondre aux critiques de Daillé et de Chemnitz, qui prétendent trouver dans les textes du VIIIe et du IXe siècle la preuve que la cérémonie de la confirmation se confondait alors avec les cérémonies baptismales, il est bon de noter l'usage établi dans certaines églises, au IXe siècle, de donner la sainte eucharistie aux néophytes avant de procéder à l'imposition des mains et à l'onction chrismale. Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 29, *P. L.*, t. CVII, col. 314 sq. Il paraît bien dès lors que la confirmation se distinguait réellement, dans la liturgie comme dans la théologie de l'époque, du sacrement de baptême. Vuitasse, *Tract. de conf.*, part. I, q. I, c. VIII, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XXI, col. 720. Cf. Chemnitz, *Examen concil. Trident.*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 65.

P. BERNARD.

IV. CONFIRMATION CHEZ LES SCOLASTIQUES. — I. Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets.

I. INSTITUTION. — La diversité la plus grande n'a cessé de régner dans l'esprit des théologiens scolastiques au sujet de cette importante question, si intimement liée à l'économie générale du traité des sacrements. Pour les uns, la confirmation a été établie par Jésus-Christ lui-même; pour les autres, elle est d'ordre apostolique; enfin une opinion très hardie s'affirme en plein XIIIe siècle, attribuant à l'autorité ecclésiastique l'institution de ce sacrement. La discussion était nettement partagée dans l'École entre ces trois théories, dont Pierre de Tarentaise a tracé le schéma très fidèle : *Quidam dixerunt quod a Christo expresse, cujus est dare virtutem sacramenti; alii quod ab apostolis, qui primo leguntur confirmasse; alii quod ab Ecclesia, quæ primo legitur ipsius ritum solemnem instituisse et præcepisse. In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. II, a. 1, Toulouse, 1652, p. 80.

1° *Institution divine.* — C'est l'opinion la plus répandue et la première aussi que l'on rencontre chez les théologiens scolastiques. Contre certains hérétiques, les vaudois probablement, qui rejetaient le caractère sacramentel de la confirmation en alléguant en faveur de leur doctrine l'insuffisance des preuves scripturaires attestant l'institution divine ou apostolique de ce sacrement, Alain de Lille répond que la preuve est faite et que Notre-Seigneur lui-même, en conférant par la vertu de son souffle l'Esprit-Saint aux apôtres pour les confirmer dans leur foi, a suffisamment indiqué au collège apostolique sa pensée et son intention. *Ubi Christus insufflavit in apostolos dans eis Spiritum Sanctum ad robur, insinuavit eis confirmationis sacramentum. Contra hæret.*, I, 76, *P. L.*, t. CCX, col. 369. Robert Pullus, plus affirmatif encore, croit reconnaître le sacrement de confirmation dans l'imposition des mains faite par le Christ sur la tête des enfants qu'on lui apportait pour être sanctifiés à son contact. *Ipse quoque de confirmatione parvulorum decretum ponens ait : Sinite parvulos ad me venire. Sententiæ mag. R. Pulli*, part. V, c. XXII, Paris, 1657, p. 158. Voir aussi les annotations de dom Hugues Mathoud, *ibid.*, p. 349.

Il est juste de reconnaître que les résultats de cette méthode exégétique ne sont point entrés dans le domaine de la scolastique et que les théologiens postérieurs ont cherché d'autres textes pour établir l'institution divine

de la confirmation Guillaume d'Auxerre propose une solution nouvelle : ce sacrement aurait été institué le jour de la Pentecôte, qui fut ainsi le jour de la confirmation des apôtres. *In die Pentecostes ad robur, quando confirmati fuerunt virtute ex alto et hoc significavit confirmationem et robur gratiæ quod datur in sacramento confirmationis. Summa aurea*, l. IV, *de sacr. confirm.*, Paris, 1500, fol. CCLVI.

Albert le Grand se contente d'affirmer le caractère divin de cette institution, tout en reconnaissant que les textes scripturaires ne peuvent nous fournir aucune donnée précise sur ce point. Il invoque seulement l'analogie du baptême. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 2, ad 1um et 2um, *Opera*, édit. Vivès, t. XXIX, p. 153. Après avoir enseigné nettement que le Christ n'était point l'auteur du sacrement de confirmation, *credo quod illud sacramentum Christus nec dispensavit nec instituit, In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, p. 164, saint Bonaventure admet dans son *Breviloquium*, part. VI, c. IX, *Opera*, édit. de Quaracchi, t. V, p. 268, que Jésus-Christ a été promoteur de cette institution, *initiavit* et *insinuavit*.

Saint Thomas, sur ce point, a modifié également quelque peu son opinion. Ayant soutenu dans son commentaire sur les Sentences, l. IV, dist. VII, q. I, sol. 1, ad 1um, que Jésus-Christ avait institué et conféré lui-même la confirmation, d'après Matth., XIX, il se contente d'affirmer dans sa Somme, IIIa, q. LXXII, a. 1, ad 1um, que l'institution divine du sacrement se réduit à la promesse du Sauveur, Joa., XVI, 7, d'envoyer aux apôtres son Esprit. *Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo.* De fait, l'Esprit-Saint ne devait être donné dans sa plénitude qu'après la résurrection et la glorification du rédempteur. Joa., VII, 39. Mais le Christ seul reste l'auteur du sacrement, car le pouvoir d'excellence n'appartient qu'à lui seul.

Au siècle suivant, l'institution directe par le Christ est encore affirmée par Duns Scot, qui semble trouver une preuve suffisante de cette institution dans le don de l'Esprit-Saint par le Christ aux apôtres, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 1, Anvers, 1620, p. 95, par Jean Bacon, qui s'attache encore à l'idée de la confirmation conférée par le Christ aux enfants, *Commentarium super IV librum Sent.*, dist. VII, a. 1, Crémone, 1618, p. 348, par Denys le chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, a. 96, q. I, Anvers, 1569, p. 261.

Après le concile de Trente, cette opinion est devenue commune dans l'École. Cf. Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, § 4, Paris, 1696, p. 79; Suarez, *De confirm. sacram.*, sect. II, n. 19, *Opera*, édit. Vivès, t. XX, p. 626.

2° *Institution apostolique.* — Roland Bandinelli, s'inspirant sans doute des vues de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. VII, XXIII, Anvers, 1757, p. 453, 512, professe résolument l'origine apostolique de la confirmation. *Instituta est ab apostolis quando manus super baptizatos imponebant ac Spiritum Sanctum invocabant.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 213. Mais cette opinion ne fut jamais en faveur parmi les scolastiques. Elle avait cours au XIIIe siècle, puisqu'elle est combattue par la plupart des théologiens et qu'elle avait eu tout d'abord l'appui de saint Bonaventure. Mais au XIVe siècle, elle était universellement abandonnée.

3° *Institution ecclésiastique.* — Plus insolite encore la théorie d'Alexandre de Halès, qui attribue au concile de Meaux, tenu en 845, l'institution du sacrement de confirmation. Il établit sa thèse sur ce fait que ni le Christ ni les apôtres, d'après les textes scripturaires, n'ont employé ni formule ni élément matériel pour donner l'Esprit-Saint. *Propter hoc sine præjudicio dicendum quod Dominus neque hoc sacramentum ut est sacramentum instituit, neque dispensavit, neque apostoli... Sacramentum confirmationis in concilio Meldensi institutum fuit Spiritu Sancto instigante et virtutem sanctificandi præstante. Summa theol.*, l. IV, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 198.

Alexandre de Halès n'exprimait que son opinion personnelle, et sous toutes réserves. Cependant la théorie avait trouvé des partisans et saint Thomas mit une grande vigueur à la combattre. Dans son commentaire sur les Sentences, il la repousse comme une absurdité, et non des moindres. *Et hoc videtur valde absurdum. In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 1, ad 1um. Dans la *Somme*, il la rejette simplement comme inacceptable, en vertu du principe de la puissance d'excellence réservée au Christ. IIIa, q. LXXII, a. 1, ad 1um. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 391-405.

II. MATIÈRE. — 1° *Matière éloignée.* Voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2395-2414.

2° *Matière prochaine.* — 1. *Chrismation.* — Tout à l'origine de la scolastique, la chrismation est encore considérée, de même que dans les siècles précédents, comme constituée par l'onction chrismale et l'imposition des mains. Yves de Chartres parle indifféremment de l'un et l'autre rit qu'il semble confondre en un seul, celui de l'onction accompagné de l'imposition des mains. *Confirment in fronte. Panormia*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. CLXI, col. 1070. *Per impositionem manus Paracletus traditur*, c. XVIII. *Ibid.* Voir surtout les c. CXV, CXVI, col. 1069 sq.

Un disciple d'Hugues de Saint-Victor déclare explicitement, dans un document d'une réelle importance en la matière, que l'onction sacramentelle se fait par l'imposition des mains sur le front du confirmand. *Manus impositio quæ aliter dicitur confirmatio... est chrismatio frontis per impositionem manus in fronte signatur...* [illegible] *Paracletum tradunt. Summa Sent.*, tr. VII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 160.

Alain de Lille signale comme indubitablement reçue cette thèse que la vertu du sacrement ne réside plus, comme aux temps apostoliques, dans l'imposition des mains, mais dans l'onction chrismale. *Contra hæreticos*, l. I, c. LXVI, *P. L.*, t. CCX, col. 639. Cf. Robert Pullus, *Sententiæ*, part. V, c. XXII, XXIII, Paris, 1655, p. 158, 159; Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri quinque*, l. V, part. V, c. IX, Paris, 1655, p. 306. Sicard de Crémone exprime la même pensée. *Chrismatis unctio ad vitam pertinet... Et hæc manus impositio ut solis fiat episcopis, Beda... probat. Mitrale*, l. VI, *P. L.*, t. CCXIII, col. 334. Cf. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, l. IV, fol. CCLVI.

Si quelques doutes pouvaient subsister encore sur ce point, la description du rit sacramentel fournie par Guillaume d'Auxerre suffirait à les dissiper entièrement. *Pingatur signum crucis de chrismate in frontibus eorum et impositis manibus super capita eorum, dicitur eis : Pax tecum. Siquidem ad impositionem manuum apostolorum solebat dari Spiritum Sanctum et datur modo ad impositionem manuum episcoporum. De sacram. confirm.*, Paris, 1674, p. 429. Il est évident qu'il ne s'agit point dans ce texte de l'imposition des mains qui précède l'onction chrismale.

Tous les scolastiques enseigneront désormais que la chrismation constitue la matière prochaine du sacrement. Alexandre de Halès, *op. cit.*, p. 199; Albert le Grand, *op. cit.*, a. 2, p. 151; Guibert de Tournai, *Tract. de officio episc.*, c. XIV, dans *Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, t. XXV, p. 417; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 1, q. I, Brescia, 1591, p. 86. Pierre d'Auriol parle de l'imposition des mains comme de l'un des constitutifs du signe sacramentel, et l'imposition des

mains, qu'il nomme expressément le contact, ne se distingue pas pour lui de la chrismation proprement dite. *Elementum et tactus et verba sensibilia sunt et significant invisibilem gratiam. Nam chrisma significat unctionem interiorem gratiæ; impositio vero manuum sive tactus significat robur ad defensionem susceptæ fidei. In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 1, Rome, 1605, p. 63.

L'Église grecque ne connaît pas d'autre matière du sacrement de confirmation. Cf. Goar, *Euchologium*, Paris, 1647, p. 355 sq. Cependant l'Église latine reconnaît la validité du sacrement chez les Grecs, comme l'affirme Benoît XIV, dans l'encyclique *Ex quo primum* du 1er mars 1756 adressée aux évêques du rit grec. La confession de foi de Michel Paléologue, lue au IIe concile de Lyon, en 1274, mentionne expressément la chrismation, et la teneur de la formule employée indique bien que chrismation et imposition des mains ne constituent qu'un seul et même acte sacramentel. *Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos.* Denzinger, n. 388. Enfin le décret d'Eugène III *pro Armenis* porte que le chrême est la matière de la confirmation. *Cujus materia est chrisma confectum ex oleo et balsamo per episcopum benedicto.* Denzinger, n. 592.

Sur la composition et la consécration de l'huile chrismale, voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2401-2411.

2. *Origine de la chrismation.* — La plupart des scolastiques admettent que la chrismation est d'origine apostolique, bien qu'elle n'ait pas été employée par les apôtres. *Hanc confirmationem fecerunt olim apostoli per manus tantum impositionem; illorum posteri, eis tamen tradentibus, per chrismatis consecrationem.* Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 113, *P. L.*, t. CLXXII, col. 673. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*, c. II, col. 460 sq.; Alain de Lille, *Contra hæret.*, I, 66, *P. L.*, t. CCX, col. 369; Guillaume d'Auxerre, *loc. cit.*; Jean de Bassols, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, Paris, 1507, p. 92.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2, ad 1um, et après lui quelques auteurs scolastiques, surtout de la décadence, ont émis l'opinion que les apôtres s'étaient servis ordinairement, ou par exception, du saint chrême dans l'administration du sacrement de confirmation. Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 2, Paris, 1530, fol. 48; Denys le chartreux, *Summa fidei orthod.*, l. IV, a. 96, q. II, Anvers, 1569, p. 261. Mais cette opinion purement arbitraire n'a rencontré que fort peu de crédit. Cf. François Mayron, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. II, Venise, 1520, fol. 183.

Il est remarquable que le nombre soit si réduit des théologiens qui attribuent au Christ lui-même la détermination de la matière sacramentelle. Avec Jean Bacon qui soutient expressément cette doctrine, *op. cit.*, l. IV, dist. VII, a. 2, p. 349, on peut citer Pierre d'Ailly, *Quæst. super IV Sent.*, q. IV, a. 1, Paris, 1515, fol. CCXLV; Estius, *op. cit.*, dist. VII, § 4, p. 79.

III. FORME. — 1° *Dans l'Église latine.* — Les scolastiques ne reconnaissent d'autre formule que la suivante ou son équivalent : *Confirmo te signo crucis et chrismate salutis*, Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, tr. II, Paris, 1500, fol. CCLVI; *Consigno te et cruce confirmo te*, Guillaume d'Auvergne, *De sacram. confirm.*, Paris, 1674, p. 429; *Consigno te signo crucis.* Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. IX, m. II, a. 2, § 1, p. 220.

Saint Thomas donne comme élément constitutif de la formule sacramentelle l'expression des trois pensées fondamentales qui résument toute l'économie du sacrement : la cause, l'effet, le signe distinctif. La cause efficace, la seule qui puisse produire dans les âmes la plénitude de l'Esprit, est la sainte Trinité. *In nomine Patris*, etc. La force spirituelle qui est l'effet propre du sacrement est exprimée par ces mots : *Confirmo te chrismate salutis.* Enfin le signe qui distinguera le soldat dans la lutte doit être le signe de la croix. De là ces mots : *Consigno te signo crucis. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 4.

Telle est aussi la forme déterminée par la bulle d'Eugène IV, *Exultate Deo.* Denzinger, n. 592. Mais il est difficile de considérer comme essentiels tous les éléments de cette formule, comme l'enseigne Suarez, *op. cit.*, sect. v, n. 3, p. 653. Estius remarque avec raison, en s'appuyant d'ailleurs sur de bonnes autorités, qu'il suffit d'exprimer l'acte qui confère surnaturellement à l'âme l'Esprit-Saint. *Op. cit.*, p. 82.

La question de l'origine de cette formule, posée par Albert le Grand, fut résolue par lui en faveur de l'origine divine. *Licet hoc non legatur, tamen instituta est forma a Domino, apostolis tradita, sicut et baptismi. Op. cit.*, a. 2, ad 1um et 2um, p. 153. Guibert de Tournai se prononçait au contraire pour l'origine purement ecclésiastique. *Hoc igitur formam unam habuit tempore apostolorum per manus impositionem, sed postmodum secundum constitutum Ecclesiæ per verborum expressionem. Tract. de offic. episc.*, c. XLIII, dans *Max. biblioth. Patr. vet.*, Lyon, 1625, t. XXV, p. 417.

L'opinion la plus communément admise est que cette formule, au moins dans ses éléments essentiels, est d'origine apostolique. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 3, Toulouse, 1692, p. 82; Duns Scot, *op. cit.*, p. 98; Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 2, Paris, 1530, p. 49; Pallavicini, *De univ. theol.*, l. VIII, n. 64, Rome, 1628, p. 134. Voir sur ce sujet Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, Paris, 1745, p. 257-295.

2° *Dans l'Église grecque.* — La formule invocatoire signalée par dom Martène, *op. cit.*, col. 262, dans l'ancien Pontifical de l'Église de Constantinople, n'avait point tardé à disparaître de la liturgie grecque en même temps que l'imposition des mains dont elle interprétait le symbole. L'eucologe, mentionnant l'onction du front, des yeux, des narines, des lèvres, des oreilles, de la poitrine et des pieds, se contente de reproduire cette brève formule : Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. I. Habert, Ἀρχιερατικόν, Paris, 1643, p. 708. Il est impossible de considérer comme une formule sacramentelle, ainsi qu'on l'a fait parfois, la prière préparatoire où le prêtre, uni aux fidèles, implore pour les nouveaux baptisés la grâce de recevoir « le sacrement de confirmation », le *signaculum doni sancti*, cf. Goar, *Euchologium*, Paris, 1647, p. 355, et les liturgistes grecs sont tous d'accord pour affirmer qu'il n'y a point dans leur Église d'autres paroles sacramentelles que celles-là. Goar, *op. cit.*, p. 368 sq. Car on ne peut s'arrêter à l'opinion étrange de Gabriel de Philadelphie, dans son *Traité des sacrements*, ou de Nicolas Cabasilas, dans son *Exposition de la liturgie*, opinion qui tendrait à faire du saint chrême le sacrement proprement dit de la confirmation. D'autre part, aucune trace quelconque d'une autre formule n'apparaît dans les eucologes soit imprimés soit manuscrits, et jamais l'Église catholique n'a déclaré invalide ou tenu pour suspecte cette forme dont les théologiens grecs catholiques, notamment le cardinal Bessarion et Arcudius, ont vivement et longuement défendu la valeur sacramentelle. Arcudius, *De concordia Eccl. occid. et orientalis*, Paris, 1622, p. 70-79. Cf. F. X. Dölger, *Das Sacrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 77-90.

IV. MINISTRE. — 1° *Ministre ordinaire.* — Que l'administration du sacrement de confirmation soit un droit exclusif de l'épiscopat, c'est ce que tous les théologiens scolastiques, sans aucune exception, s'attachent à établir : il serait superflu d'insister sur ce point. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 113, *P. L.*, t. CLXXII, col. 673; disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*,

col. 460 sq.; Alain de Lille, *op. cit.*, col. 369; Robert Pullus, *Sent.*, part. V, c. XXII, Paris, 1655, p. 158; Pierre de Poitiers, *Instructiones in libros Sent.*, l. V, part. V, c. IX, Paris, 1655, p. 316; Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, fol. CCLVI; Alexandre de Halès, *op. cit.*, p. 214. Les raisons invoquées sont d'ordre canonique et mystique : l'exemple des apôtres, les prescriptions et l'usage traditionnel de l'Église latine, le symbolisme liturgique en vertu duquel le ministre d'un sacrement qui fait le parfait chrétien doit être lui-même le prêtre parfait : à la plénitude de la vie chrétienne doit répondre la plénitude du sacerdoce. Cf. Pierre Lombard, *op. cit.*, p. 453; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. III, a. 1; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 11; S. Edmond de Cantorbéry, *Speculum Ecclesiæ*, XIV, dans *Max. bibl. Patr. vet.*, t. XXV, p. 321.

2° *Ministre extraordinaire.* — « Dans la primitive Église, les simples prêtres pouvaient conférer le sacrement de confirmation, en raison du nombre restreint des évêques. » Ainsi s'exprimait déjà Roland Bandinelli dans ses Sentences. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 213. Quelle que soit la valeur de la raison alléguée, la question dogmatique de la validité du sacrement administré par un simple prêtre est résolue : elle dépend uniquement de la volonté de l'Église et dès lors du pouvoir de juridiction. Aussi Guillaume d'Auvergne enseigne-t-il expressément que si les simples prêtres n'administrent pas dans l'Église latine la confirmation, c'est que l'autorité ecclésiastique ne leur concède pas ce droit qu'elle pourrait leur accorder. *De sacram. conf.*, *loc. cit.*, p. 429. Saint Thomas expose la même doctrine, qui n'a jamais soulevé de difficulté pour les scolastiques. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. IV, Lyon, 1569, p. 265. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 427-430.

D'ailleurs l'autorisation de donner la confirmation a été maintes fois accordée par les papes à de simples prêtres. Tel est le privilège concédé par Paul III à un abbé de N.-D. des Ermites, en 1537, à l'abbé de Saint-Urbain, dans le diocèse de Constance. Cf. *Gall. christ. nov.*, t. V, p. 1020.

Dans l'Église grecque, l'usage est établi de temps immémorial que l'administration de la confirmation relève des simples prêtres, et l'Église catholique n'a jamais révoqué en doute la validité du sacrement conféré dans ces conditions. Cf. Hardouin, t. IX, col. 430, 641; I. Habert, Ἀρχιερατίκον, Paris, 1643, p. 708. Mais partout où les prêtres et les abbés tentèrent d'usurper ce droit, les conciles et les pontifes intervinrent pour condamner les abus. Himmelstein, *Synodicon Herbipolense*, Wurzbourg, 1855, p. 165, 206; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten*, Bamberg, 1820, p. 141.

V. SUJET. — 1° *Conditions essentielles.* — La confirmation suppose nécessairement le caractère baptismal chez celui qui reçoit ce sacrement; autrement elle serait de nul effet et devrait être réitérée. D'autre part, la confirmation ne peut être reçue qu'une seule fois. Cette doctrine nettement exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 5, est celle de tous les théologiens scolastiques.

2° *Age requis.* — Jusqu'aux Xe et XIe siècles, la coutume existait universellement de donner la confirmation quelques jours seulement après le baptême ou, du moins, dans un délai fort restreint. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 113, *P. L.*, t. CLXXII, col. 673.

Mais déjà se manifestait en Angleterre une tendance, vainement combattue par les prescriptions synodales, à user de délais beaucoup plus notables, parfois indéfinis. Par le concile de Worcester, en 1240, ordre est donné aux parents, sous peine de se voir interdite l'entrée de l'église, de présenter à la confirmation leurs enfants dans l'année même de leur naissance. Hardouin, t. VII, p. 333. Le synode de Worcester, en 1287, admet un délai de trois ans et enjoint aux parents qui dépassent cette limite de jeûner au pain et à l'eau chaque vendredi, jusqu'à ce que leurs enfants soient confirmés. Hardouin, t. VII, p. 1076.

A cette époque, une coutume nouvelle commence à prévaloir en Allemagne et à se généraliser dans l'Église. En 1280, le concile de Cologne fixe à sept ans l'âge normalement requis pour être confirmé et pose même l'interdiction de conférer avant cet âge le sacrement de confirmation. *Presbyteri moneant parentes ut pueros nondum confirmatos ad episcopum, qui eos possit confirmare, ducant septennes, vel majoris ætatis.* Can. 5. Hardouin, t. VII, p. 823. Ces prescriptions sont également reçues par un grand nombre de conciles tenus en France et en Italie après le concile de Trente, spécialement ceux de Milan, en 1565, de Tours, en 1583, de Bordeaux et d'Aix, en 1584. Hardouin, t. X, p. 1463, 1479. Le concile de Narbonne, tenu en 1609, défend absolument de confirmer les enfants âgés de moins de sept ans, et conseille même d'attendre l'âge parfait, *perfectam ætatem.*

Tout en reconnaissant qu'il est loisible de donner la confirmation aux enfants aussitôt après leur baptême, le catéchisme romain recommande aux évêques d'attendre que le confirmand ait atteint l'usage de la raison afin qu'il puisse dignement se préparer à la réception d'un sacrement qui doit l'armer pour les luttes spirituelles. *Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. De sacramento confirmationis*, n. 14, Tournai, 1890, p. 165. Cependant le texte du Pontifical romain édité par ordre de Clément VIII semble favoriser plutôt la pratique primitive. *Pontifex infantes, pueros, vel alios sacri baptismatis unda perfusos confirmare volens...*

En danger de mort, tout enfant baptisé devait être aussitôt confirmé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 8, ad 4um.

VI. EFFETS. — 1° *Augmentation de la grâce sanctifiante.* — Il est à peine besoin de noter au passage ce point de doctrine, largement exposé par tous les auteurs scolastiques. Pierre Lombard, *op. cit.*, p. 453; Alexandre de Halès, *op. cit.*, m. II, a. 2, § 1, p. 203; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 4.

L'effet spécial de cette grâce, la vertu propre de ce sacrement, est de donner au chrétien la force surnaturelle, de l'armer victorieusement pour les luttes de la vie spirituelle. Disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*, VI, 1, col. 138; Bandini, *Sent.*, l. IV, dist. XXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1102; Robert Pullus, *op. cit.*, p. 158; Pierre de Poitiers, *op. cit.*, p. 316; Sicard de Crémone, *Mitrale*, VI, *P. L.*, t. CCXIII, col. 333; S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*

2° *Caractère.* — Les théologiens scolastiques sont d'accord également pour affirmer que la confirmation ne peut être réitérée et qu'elle imprime dans l'âme un caractère, une marque indélébile. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, *loc. cit.*, fol. CCLVI. Alexandre de Halès prend soin de faire remarquer, comme un exemple digne d'être mentionné, cet accord parfait des sentiments. *Summa theol.*, q. IX, m. V, a. 7, p. 220. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 9, p. 171. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 430-431.

Tout l'intérêt de la question se reporte, à cette époque de discussions subtiles, sur la nature de ce caractère. Est-il distinct du caractère baptismal? Guillaume d'Auxerre, qui appartient à la période des hésitations et des tâtonnements, ose à peine se prononcer. *Dicamus*

sine præjudicio melioris sententiæ quod idem character baptismi et confirmationis est differens secundum rem. Op. cit., fol. CCLVII. Saint Thomas résume assez longuement les controverses de cette époque et expose avec lucidité la doctrine que tous les théologiens professeront après lui. Le caractère est un pouvoir spirituel d'accomplir certains actes. Par l'effet du caractère baptismal, le chrétien est capable de remplir tous les devoirs qui concernent son salut personnel ; le caractère imprimé dans son âme par la confirmation lui donne le pouvoir de se défendre, en outre, contre les attaques venues du dehors et de triompher de l'ennemi du salut. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 5. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. II, a. 1, Toulouse, 1652, p. 82; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 4, q. I, Brescia, 1591, p. 90; Duns Scot, *op. cit.*, p. 100; Pierre d'Auriol, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, a. 1, Rome, 1605, p. 62. Voir t. II, col. 1702-1708.

M. Olive, *De baptismo et confirmatione*, Rome, 1554; J. Priscianensis, *De confirmationis sacramento*, Ingolstadt, 1575 ; J. Aschemann, *De confirmatione*, Vienne, 1583; Gretser, *De baptismo et confirmatione*, Ingolstadt, 1595; S. Perez, *De confirmatione*, Burgos, 1588; J. Mocquet, *Disputatio theologica de sacramento confirmationis*, Ingolstadt, 1621; B. Pontius, *De sacramento confirmationis*, Salamanque, 1638; E. Bertrand, *De confirmatione*, Toulouse, 1657; G. Beyer, *De sacramento confirmationis*, Anvers, 1650, 1658; G. Gobet, *De materia confirmationis*, Munich, 1663; L. Holste, *Dissertatio duplex de sacramento confirmationis apud Græcos*, Rome, 1666; cet ouvrage, qui se trouve aussi dans les *Opera posthuma* de Morin, Paris, 1703, traite seulement de la forme et du ministre du sacrement de confirmation chez les Grecs; J. Morin, *De sacramento confirmationis*, dans les *Opera posthuma*, Paris, 1703, ne s'occupe que de la matière et du ministre, p. 100-150; J. Sainte-Beuve, *De confirmdtione et extrema unctione*, Paris, 1686; C. Vuitasse, *De confirmatione*, Venise, 1738; Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, Paris, 1745, p. 237-295; M. Trivelloto, *De confirmatione*, Padoue, 1755; M. Gerbert, *De eo quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, præsertim in sacramento confirmationis*, Augsbourg, 1764; J. Prussler, *Anleitung das heilige Sacrament der Firmung würdig zu empfangen*, Dresde, 1786; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten*, Bamberg, 1820; A. Gau, *De valore manuum impositionis atque unctionis in sacramento confirmationis dissertatio historico-dogmatica*, Cologne, 1832; Welz, *Das Sacrament der Firmung*, Breslau, 1847; Denzinger, *Ritus orientalium Ecclesiarum*, Wurzbourg, 1863; Hahn, *Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient*, Breslau, 1864; Nepefny, *Die Firmung*, Passau, 1869; Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889; Bickell, *Das Sacrament der Firmung bei den Nestorianern*; Lehmkuhl, *Zur Frage über den Priester als ausserordentlichen Spender des Sakramentes der Firmung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, p. 85 sq.; 1882, p. 567; Praxmarer, *Der einfache Priester als Ausspender des heil. Sacramentes der Firmung*, dans *Katholik*, 1884, t. I, p. 271 sq.; Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898; F. X. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Vienne, 1906.

P. BERNARD.

V. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE. La doctrine et les rites de l'Église arménienne pour la confirmation sont dans l'ensemble identiques à ceux de l'Église grecque. Sur quelques particularités, voir t. I, col. 1955.

VI. CONFIRMATION CHEZ LES COPTES. Le mot copte qui sert à désigner généralement la confirmation est *djinônis*. Quoique constituant un sacrement spécial, la confirmation chez les coptes est administrée immédiatement après le baptême. Le prêtre prend le saint chrême et prononce sur lui cette prière : « Seigneur, qui êtes seul puissant et opérez toutes les merveilles, et à qui rien n'est impossible — mais conformément à votre volonté votre pouvoir agit en toutes choses — accordez votre Saint-Esprit dans l'effusion du saint chrême; et qu'il soit un sceau vivant et confirmation à vos serviteurs. Par votre Fils unique, etc. » Alors le prêtre oint le front et les yeux du néophyte avec le saint chrême, en disant : « L'onction de la grâce du Saint-Esprit. *Amen*, » puis les narines et la bouche, en disant : « L'onction du gage du royaume des cieux. *Amen*, » les oreilles, en disant : « L'onction de la communion de la vie éternelle et immortelle. *Amen*, » les mains des deux côtés, en disant : « L'onction sainte du Christ, notre Dieu, et un sceau qui ne sera pas brisé. *Amen*. » Il oint de la même façon la poitrine, les genoux, la partie supérieure des pieds, le dos, les bras et dit : « Tu es oint avec l'huile sainte au nom, etc.; » il donne enfin sa bénédiction. Revêtant alors le néophyte d'un vêtement blanc, il dit : « Le vêtement de la vie éternelle et immortelle. *Amen*. » Il récite ensuite quelques prières, et pose la couronne sur la tête du néophyte. On récite enfin les prières d'action de grâces. Sept jours après a lieu une cérémonie qui consiste à délier la ceinture. Après la lecture de l'Écriture, le prêtre bénit un vase d'eau claire, et lave l'enfant et tous ses vêtements.

Denzinger, *Ritus orientalium Eccl.*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 209 sq.; B. T. A. Evetts, *The Rites of the coptic Church*, in-8°, Londres, 1888; A. de Vlieger, *The origin and early history of the coptic Church*, in-12, Lausanne, 1900, p. 56-57; A. Baumstark, *Eine ägyptische Mess-und Taufliturgie vermutlich des VI Jahrhundertes*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 43-45; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 83-89.

V. ERMONI.

VII. CONFIRMATION CHEZ LES SYRIENS. La confirmation porte en syriaque le nom de : *šûmlio'*, « complément, perfection, » parce que, étant administrée immédiatement après le baptême, on la regarde comme le complément de ce dernier. Dans l'ancienne littérature syriaque, on ne trouve pas beaucoup d'attestations en faveur de la confirmation. Il nous suffira de citer saint Éphrem. Nous lisons dans l'hymne VIIIe, 2 : « L'Esprit est descendu sur Moïse, et sur vous la perfection du Christ, » *v-a'laykûn šûmlio d Mešḥo'*. L'hymne conclut ainsi, 22 : « Les prophètes ont appelé le Très-Haut un feu dévorant... Vous avez tous été oints de ce feu par l'huile, vous en avez été revêtus par l'eau, nourris par le pain, désaltérés par le vin; vous l'avez entendu par la voix, et vous l'avez contemplé avec les yeux de l'esprit. » T.-J. Lamy, *S. Ephræm hymni et sermones*, in-4°, Malines, 1882, t. I, col. 75, 87-89. Cf. Eirainer, *Der hl. Ephräm der Syrer ; eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889, p. 70; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 20. La formule de la confirmation chez les Syriens est : *Chrismate sancto, suavitate odoris Christi, signaculo veræ fidei, complemento doni Spiritus Sancti signatur N.* ✠ *in nomine Patris, Amen*; ✠ *et Filii, Amen*; ✠ *et Spiritus vivi et sancti in vitam sæculi sæculorum. Amen*. Elle est récitée trois fois tandis que le prêtre oint les baptisés sur le front et les tempes.

Au concile national des Syriens catholiques, célébré à Sciarfe, dans le Liban, en 1888, les Pères ont consacré l'ancienne discipline de leur Église relativement au sacrement de confirmation. Celle-ci s'administre encore immédiatement après le baptême. La matière prochaine est l'onction du chrême sur le front avec l'imposition de la main. *Chrismate sancto, quod est suavitas odoris Christi Dei, sigillum et signaculum fidei veritatis et consummatio donorum Spiritus Sancti, signatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in vitam æternam*. L'onction du front doit être suivie, conformément au rituel, des onctions aux yeux, au nez, aux oreilles, à la bouche, à la poitrine, aux mains et aux pieds. Le ministre est tout prêtre délégué. Mais la consécration du chrême est le privilège exclusif du patriarche

d'Antioche qui l'envoie aux évêques pour être distribué dans leurs diocèses. Cf. *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno MDCCCLXXXVIII*, Rome, 1896; *Canoniste contemporain*, 1900, t. XXIII, p. 437-438.

Assemani, *Codex liturg.*, t. III, p. 156; Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 178 sq., 257; A. Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 139; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 85-86; Mason, *The relations of confirmation to baptism*, 2e édit., Londres, 1893, p. 401-407.

V. ERMONI.

VIII. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ANGLICANE. — I. Est-elle un sacrement? II. Matière et forme. III. Effets. IV. Ministre et sujet. V. Office de la confirmation.

I. EST-ELLE UN SACREMENT? — 1° La confirmation n'est pas un sacrement au sens strict du mot. L'Église anglicane n'admet que deux sacrements : le baptême et la communion; et ses théologiens, tout en reconnaissant que Notre-Seigneur institua « un signe extérieur et visible de bénédiction », en imposant lui-même les mains sur les enfants qu'on lui présentait et sur ses apôtres, se refusent à voir dans ce fait une preuve évidente de la confirmation. Ce rite cependant, comme un sacrement, confère la grâce, par l'intermédiaire d'un signe extérieur. Aussi l'évêque Cosin, *Works*, Oxford, 1855, t. V, p. 142, ne refuse pas de lui donner le titre de sacrement, dans le sens de signe extérieur et visible d'une grâce intérieure et spirituelle. Mais comme il manque à la confirmation la certitude de l'institution par le Christ et qu'elle n'est pas nécessaire pour le salut, elle est maintenue en dehors du nombre des sacrements.

Mais le Rév. Kidd, *The Thirty-nine Articles*, Londres, 1899, p. 209-214, fait remarquer que les raisons données à l'art. 25, § 3, pour exclure la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage de la liste des sacrements, ne portent pas, pour ce qui est de la confirmation. Elle ne découle pas, en effet, d'une mauvaise imitation des apôtres, puisque l'Église d'Angleterre la conserve d'après l'exemple même des saints « apôtres »; elle est bien moins encore « un état de vie » comme l'ordre et le mariage.

Il y a là quelque chose de nouveau, et le Rév. Kidd n'est pas le seul témoin d'une transformation si importante. Le Rév. Wordsworth, évêque de Salisbury, publiait en 1901 une brochure, où, regardant la confirmation comme le complément naturel du baptême, il l'appelait un rite sacramentel. *Teaching of the Church of England*, 2e édit., Londres, p. 18, 29. Le temps n'est peut-être pas éloigné où la confirmation reprendra en Angleterre le rang qui lui est dû parmi les sacrements.

II. MATIÈRE ET FORME. — Le signe extérieur et visible par lequel est conférée la grâce de la confirmation est actuellement l'imposition des mains de l'évêque. Dans les anciens manuels et pontificaux de l'Église d'Angleterre, avant la Réforme, c'était l'onction. L'onction constituait alors à elle seule la matière du sacrement, et il n'y avait pas d'imposition des mains distincte. Selon le Pontifical d'Egbert, archevêque d'York (vers 700), l'évêque, oignant de baume le front du candidat, prononçait ces paroles : « Reçois le signe de la sainte croix par le chrême du salut en Jésus-Christ, pour la vie éternelle. » La formule du rite de Salisbury était identique à celle du Pontifical romain : « N.., je te signe du signe de la croix, et te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » La réforme anglaise prétendit faire revivre la pratique primitive et scripturaire : en 1549, dans le premier *Prayer Book* anglais, l'onction et le soufflet sur la joue sont supprimés, et il ne resta de cette pratique, jusqu'en 1552, que le signe de croix sur le front, et l'oraison, qui suit la chrismation. Ces derniers vestiges de l'onction tombèrent à leur tour en 1552. Cependant, une règle adoptée par l'Église d'Écosse, en 1890, sanctionne l'usage du signe de la croix.

L'imposition des mains remplaça l'onction supprimée. L'évêque, plaçant la main sur la tête de chaque enfant séparément, doit réciter cette prière : « Protège (défends), ô Seigneur, par ta grâce céleste, cet enfant (ou ce serviteur) qui t'appartient, afin qu'il continue à t'appartenir pour toujours, et que chaque jour il croisse en ton Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'il parvienne à ton royaume éternel. » Mais pendant longtemps, alors que les cérémonies étaient accomplies hâtivement, le ministre se contenta de placer une main sur la tête de chaque candidat, puis, sur tous ensemble, les mains étendues, il récitait la prière : *Protège (défends), ô Seigneur...*

Il n'en est plus de même actuellement. Il y a une trentaine d'années déjà, l'évêque de Londres faisait ranger les candidats en longue file, devant lui, comme pour la réception de la sainte communion. Il passait alors devant eux, leur imposant une main à chacun, et récitant la prière : *Protège, ô Seigneur*. Cette pratique est devenue à peu près universelle, et peut-être est-ce là une des raisons qui contribuèrent à la création ou à l'augmentation des évêques coadjuteurs presque dans chaque diocèse.

Il y a, cependant, quelques exceptions. A Cantorbéry, par exemple, où le coadjuteur de l'archevêque confirmait encore, il y a quelques années, deux candidats à la fois; il imposait d'abord les deux mains sur chacun d'eux, sans rien dire, puis une main sur la tête de chaque candidat, en récitant la prière.

III. EFFETS. — Aucune définition formelle des effets de la confirmation n'a été donnée soit dans le catéchisme, soit dans les articles de l'Église anglicane. Et c'est heureux. « Nous devons, écrit le chanoine Mason, en bénir la providence divine. En effet, à l'époque où la confirmation était traitée par des réformateurs tout puissants, comme une ratification volontaire des engagements pris en bas âge, et alors que beaucoup, même en Angleterre, s'évertuaient à en supprimer tout langage sacramentel, elle nous conserva tout entière la prière qui précède l'imposition des mains, nous préservant ainsi de toute autre expression, qui eût été quelque peu hors d'harmonie avec cette prière. *The relations of confirmation to baptism*, 2e édit., Londres, 1893, p. 425-426. Ce sont les prières et les cérémonies de la confirmation qui nous permettront de déterminer d'une façon précise quels sont ses effets. L'imposition des mains, signe extérieur de la grâce, dans la confirmation, l'est aussi dans l'ordre, et cette analogie entre les deux rites se poursuit dans leurs effets. La confirmation est une sorte d'ordination inférieure, par laquelle le baptisé reçoit le don du Saint-Esprit, pour l'œuvre de vie chrétienne; elle donne la grâce qui confère ce sacerdoce laïque dont parle saint Pierre. I Pet., II, 9. Un don spécial du Saint-Esprit est ainsi accordé au confirmé qui devient participant de l'Esprit de Dieu.

Dans le catéchisme de Seabury (1791), les effets de la confirmation, considérée comme complément du baptême, sont ainsi marqués : « Au baptême, le Saint-Esprit nous purifie et nous dispose à être un temple; à la confirmation, il entre dans son temple et en prend possession. » La même idée est exprimée par l'évêque Wilson, dans son *Sacra privata*, Oxford, 1854, p. 109 : « La confirmation est la perfection du baptême : le Saint-Esprit descend invisiblement sur ceux qui sont bien préparés à recevoir une telle bénédiction... »

Enfin, pendant l'administration du sacrement, le ministre, avant d'imposer les mains à chaque confirmand, prie le Dieu tout-puissant et éternel qui a daigné régénérer ses serviteurs par l'eau et le Saint-Esprit, et leur a accordé le pardon de tous leurs péchés, de « les

fortifier par le Saint-Esprit consolateur (*conforter*), d'augmenter en eux chaque jour les dons multiples de sa grâce : l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force spirituelle, de science et de vraie piété, de les revêtir enfin de l'esprit de sa sainte crainte, maintenant et pour toujours. »

IV. Ministre et sujet. — Le ministre de la confirmation est l'évêque. Le 60e canon exige que ce rite soit administré tous les trois ans, lors de la visite épiscopale; mais il est peu de diocèses où les évêques ne voient point la nécessité de l'administrer plus fréquemment.

Pour être confirmé, il faut avoir été baptisé et être parvenu à l'âge de discrétion. L'Église d'Angleterre n'a pas explicitement déterminé l'âge auquel les enfants pourraient être admis à recevoir ce sacrement. D'après le 61e canon, l'évêque doit imposer les mains aux enfants, qui ont atteint l'âge où ils peuvent rendre compte de leur foi selon le catéchisme contenu dans le *Book of common prayer*. D'autre part, le canon 112e exige que toute personne ait communié avant l'âge de 16 ans; et dans l'Église anglicane, pour s'approcher de la sainte table, il faut auparavant avoir été confirmé. Cela porte donc l'âge requis pour la confirmation entre 13 et 16 ans.

La question de l'âge requis pour être admis à la confirmation est encore un des points où se fait vivement sentir le retour à la pratique primitive de l'Église. C'est ce que réclame le Rév. Holloway, *The confirmation and communion of infants*, Londres, 1901. Et dans la préface qu'il écrivit pour cet ouvrage, lord Halifax attire l'attention sur ce point : « L'auteur, dit-il, demande que jusqu'à ce que l'ancienne discipline de l'Église puisse être rétablie, ce qui est très désirable, on fasse un retour franc et honnête, à l'instruction évidente des réformateurs, tels que l'évêque Thomas Bentham (en 1565) et l'évêque Jeremy Taylor (en 1664) : ils désiraient que les enfants fussent confirmés, tandis qu'ils étaient encore en état d'innocence, c'est-à-dire entre 5 et 7 ans. » P. XX-XXI, cf. p. 45, 114.

V. Office de la confirmation. — L'office de la confirmation dans le *Book of common prayer* comprend deux parties : un catéchisme, ou « instruction devant être apprise par toute personne, avant d'être présentée à la confirmation »; et l'ordre de la confirmation, ou « imposition des mains sur ceux qui sont baptisés et parvenus à l'âge de discrétion ».

Le catéchisme est une préparation, et doit, naturellement, être appris pendant la période qui précède l'administration de ce rite. Mais avant d'imposer les mains, le ministre doit s'assurer que tous les candidats peuvent donner une réponse suffisante à toutes les questions qui y sont contenues. C'est une sorte de renouvellement des promesses faites au baptême par les parrain et marraine du confirmand, et qu'il doit lui-même confesser et ratifier solennellement. L'explication du Credo, du Notre Père et des 10 commandements constitue le fond de ce catéchisme; on y a ajouté une première partie sur la nature et l'alliance chrétiennes, et une cinquième sur les sacrements. D'où ces cinq parties : relations entre Dieu et le chrétien, foi, prière, devoirs et grâce.

Ce catéchisme se trouvait déjà dans le *Book of common prayer* de 1549; il a été attribué à différents auteurs : Alexandre Nowel, second maître de Westminster School, quand le *Book of common prayer* était en préparation; Poynet, évêque de Rochester en 1550; Goodrich, évêque d'Ély. Ce dernier est l'auteur des « devoirs envers Dieu et devoirs envers le prochain », gravés sur le mur d'une galerie qu'il fit construire. Il est probable qu'on lui doit le reste de l'ouvrage. La dernière partie, ajoutée par l'ordre du roi Jacques Ier après la « Hampton court Conference », fut écrite par l'évêque Overall (alors doyen de Saint-Paul), et approuvée par les évêques vers 1620. Cosin, *Notes*, p. 491.

L'administration de la confirmation commence par une préface, dans laquelle un clergyman rappelle l'obligation imposée par l'Église au confirmand de savoir le Credo, l'oraison dominicale et les 10 commandements. Cette préface est suivie de la rénovation des promesses et engagements du baptême. Dans une première oraison, l'évêque prie Dieu de répandre son Esprit consolateur sur les candidats : l'esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de piété, de conseil et de force, de crainte de Dieu. C'est une prière très ancienne : on la trouve dans les Sacramentaires grégorien et gélasien, dans le traité de saint Ambroise sur les sacrements. Egbert, archevêque d'York, l'avait insérée dans son Pontifical, et elle est employée dans le rite romain. Après cette prière a lieu l'imposition des mains sur la tête de chacun des candidats agenouillés devant l'évêque. Le ministre récite ensuite la prière : « Défends, ô Lord..., » suivie du Notre Père et de deux courtes oraisons. La cérémonie se termine par la bénédiction épiscopale.

J. H. Blunt, *The annotated Book of common prayer*, Londres, 1890; A. J. Mason, *The relations of confirmation to baptism*, 2e édit., Londres, 1893, p. 425-432; H. Holloway, *The confirmation and communion of infants*, Londres, 1901; T. Field, *A manual for confirmation*, Londres, 1901; A. C. A. Hall, *Confirmation*, Londres, 1902.

L. Marchal.

IX. LA CONFIRMATION CHEZ LES PROTESTANTS. — I. Les précurseurs. II. Églises luthériennes. III. Églises réformées.

I. Les précurseurs. — Le calviniste Jean Daillé; *De duobus latinorum ex unctione sacramentis*, c. XVII, Genève, 1659, p. 415, fait remonter aux vaudois la première opposition doctrinale soulevée au sujet du sacrement de confirmation contre les « dogmes nouveaux » de l'Église catholique. Le protestantisme essaye en outre de rattacher ses doctrines à celles de Wiclef et de Jean Hus, dans le but de nouer ainsi une tradition qui puisse s'affirmer victorieusement contre la tradition romaine. Mais rien ne légitime ces efforts et il faut bien reconnaître, si l'on excepte toutefois quelques déclarations hétérodoxes, isolément formulées par les albigeois, que les protestants ont été les premiers à rejeter systématiquement l'antique enseignement de l'Église. Si les vaudois rejetaient l'usage du saint chrême, ils ne réprouvaient pas pour autant le sacrement lui-même, cf. Pierre de Pilichdorf, *Contra hæresim Waldensium*, dans *Max. bibliotheca Patrum vet.*, Lyon, t. XXV, p. 277, et les albigeois ou cathares conservaient jalousement le rite de l'imposition des mains qui conférait à leurs adeptes l'esprit de consolation et de vérité. *Manus impositio vocatur ab eis consolamentum et spirituale baptisma, sive baptisma Spiritus Sancti, sine quo secundum eos nec peccatum mortale dimittitur nec Spiritus Sanctus alicui datur; sed per eam solummodo ab eis factam utrumque confertur.* Reynier, *Contra Waldenses, ibid.*, p. 268. Voir Alain de Lille, *Contra hæret.*, l. I, c. LXVI, *P. L.*, t. CCX, col. 369.

Quant à Wicleff et aux hussites, le concile de Constance, qui a condamné leurs doctrines, ne signale sur ce point, comme formulée par eux ou tout au moins par les wicleffites, qu'une erreur concernant l'administration du sacrement dans l'Église romaine. *Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur papæ et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris. Decreta Martini V et concilii Constantiensis; Articuli 45 Joannis Wicleff damnati*, a. 28, Denzinger, n. 504. On a voulu également faire remonter jusqu'aux novatiens la doctrine protestante. Mais Novatien n'a rien innové sur ce point : ayant reçu le baptême au cours d'une grave maladie, il avait né-

obligé seulement de se présenter ensuite à l'évêque pour recevoir la confirmation. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621, et ses sectateurs se firent une loi d'imiter cet exemple. Théodoret, *Hæretic. fabul.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 407. C'est la raison pour laquelle plusieurs conciles ont prescrit aux évêques d'imposer les mains suivant le rite de la confirmation aux novatiens convertis, comme il était d'ailleurs dans l'usage de le faire pour les autres hérétiques. Cf. *Liberii et Siricii decreta de baptismo hæreticorum*, Denzinger, n. 21.

II. ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — Logiquement, en vertu de ses théories sur la justification par la foi et le sacerdoce universel, Luther devait être amené à rejeter les sacrements de l'Église et en particulier la confirmation que rien ne peut plus justifier dans ce bouleversement radical des doctrines. Sa pensée, d'abord imprécise, ne tarde pas, sous la poussée des événements, à s'affirmer avec audace. Mais on remarque avec quel soin, au début, Luther s'ingénie à voiler sa marche et, tout en sacrifiant la chose, à sauvegarder, devant le peuple, les apparences.

En 1520, dans le sermon sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe, il explique à ses auditeurs qu'il faut maintenir au nombre des sacrements le sacrifice de la messe, au même titre que le baptême, la confirmation, la pénitence et l'extrême-onction, *als die ander sacrament, tauf, fermel, puss, ölung. Ein sermon von dem neuen Testament, Opera*, édit. de Weimar, t. VI, p. 367. La même année, dans le *Prélude à la captivité de Babylone*, il commence par réduire « présentement » à trois le nombre des sacrements et l'on devine bien, en effet, que ce n'est là qu'un prélude. *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, pænitentia, panis. De captiv. babyl.*, Weimar, t. VII, p. 501. La confirmation est reniée tout d'abord. Il est vrai que les apôtres imposaient les mains aux fidèles pour leur conférer les dons de l'Esprit; mais les grâces qui étaient attachées à ce rite étaient des charismes, des grâces extraordinaires, dont l'Église depuis longtemps a perdu le souvenir. Si les évêques ont précieusement conservé le droit de remplir une fonction analogue, c'est pour rehausser ainsi, par l'éclat d'une cérémonie purement extérieure, le prestige de leur ministère et se donner une apparence d'occupation utile et sérieuse. *Atque utinam esset in Ecclesia talis manuum impositio qualis erat apostolorum... At nunc nihil ejus relictum, nisi quantum ipsi excogitavimus pro ornandis officiis episcoporum, ne penitus sint sine opere in Ecclesia. De confirmatione, ibid.*, p. 549.

Toutefois, à la veille de la diète de Worms, inquiet des conséquences qui pouvaient résulter pour lui de ces déclarations notées comme hérétiques par les théologiens du Saint-Office ou des universités de Cologne et de Louvain, Luther, dans un mémoire justificatif, revient sur ces assertions pour en atténuer la portée. Il se plaint que les inquisitions aient dénaturé sa pensée et l'accusent d'effacer du nombre des sacrements la confirmation, le mariage, l'ordre et l'extrême-onction, alors qu'il se bornait à éliminer, comme controuvées ou inefficaces, les preuves scripturaires habituellement invoquées pour établir le caractère sacramentel de ces rites, et spécialement de la confirmation. Loin de lui l'intention de blâmer la pratique de ces sacrements et la manière dont ils sont administrés actuellement dans l'Église. *Hæc dixi non simpliciter negando, sed addidi quod secundum Scripturas sanctas sic res haberet, licet non damnem usum et morem in sacramentis Ecclesiæ celebratum. Ibid.*, p. 608. Mais rien n'oblige à voir dans la confirmation autre chose qu'un rite ecclésiastique, une cérémonie sacramentelle analogue à la consécration de l'eau bénite. *Quare satis est pro ritu quodam ecclesiastico seu cæremonia sacramentali confirmationem habere cæteris cæremoniis consecrandæ aquæ aliarumque rerum. Ibid.* Cf. de Wette, *Luthers Briefe*, t. I, p. 574-580. Voir sur la doctrine d'Osiander concernant l'inhabitation du Saint-Esprit. Christ. Koch, *Disputatio inauguralis de interno Spiritus Sancti testimonio*, Kiel, 1701, p. 85.

Mélanchthon, comme la plupart des théologiens orthodoxes, s'inspira de cette pensée. Aussi, la Confession d'Augsbourg, bien que déniant tout caractère sacramentel à ce rite, abandonne-t-elle aux diverses Églises le soin de procéder, suivant les exigences ou le désir des paroisses, à la cérémonie de l'imposition des mains. Th. Kolde, *Die Augsburgische Konfession*, part. I, c. XV, Gotha, 1896, p. 40. La descente du Saint-Esprit dans l'âme est opérée par la parole évangélique, par le sacrement du baptême et par la cène. *Ibid.*, c. V, p. 28. Cf. *Die Marburger Artikel, ibid.*, p. 50. Quant à la cérémonie même de la confirmation, Mélanchthon reconnaît qu'elle était en usage dans la primitive Église, mais elle consistait alors essentiellement dans un examen de la doctrine chrétienne suivi d'une prière commune et de l'imposition des mains. *Confirmatio olim fuit exploratio doctrinæ in qua singuli recitabant summam doctrinæ, et ostendebant se dissentire ab ethnicis et hæreticis... Postea fiebat publica precatio, et apostoli imponebant eis manus. Loci communes*, p. 48.

Cette opinion singulière et de pure fantaisie a trouvé crédit dans le cercle des premiers réformateurs, qui essayèrent de conserver dans les Églises, sous cette forme qui semblait d'accord avec leurs principes, le rite antique du sacrement. Chemnitz se fit l'ardent apôtre de cette idée. « Bien des fois, dit-il, nos maîtres ont démontré que l'on pouvait, avec piété et pour l'édification de l'Église, maintenir parmi nous le rite de la confirmation, en le débarrassant des traditions inutiles, superstitieuses ou contraires à l'Écriture. » *Examen concilii Tridentini*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 69. Voici le rituel de la cérémonie, tel qu'il est exposé par Chemnitz : 1° Lorsque les enfants possèdent les premiers rudiments de la doctrine chrétienne, ils sont présentés à l'évêque qui leur adresse, devant l'assemblée des fidèles, une courte exhortation sur les obligations et la profession de foi de leur baptême. 2° Chaque enfant récite alors publiquement, et en son nom propre, sa profession de foi. 3° Suit une série d'interrogations sur les points principaux de la doctrine, avec les explications nécessaires. 4° L'évêque avertit le confirmand que, par ce témoignage public de sa foi, il sépare à tout jamais sa cause de celle des païens et des hérétiques, des fanatiques et des profanes. 5° Alors une nouvelle exhortation est adressée aux confirmands, aussi sérieuse que possible et basée sur l'Écriture, *gravis et seria exhortatio ex verbo Dei*, sur la nécessité de persévérer dans cette doctrine et cette foi et de s'affermir par le progrès réalisé. 6° Le peuple prononce une prière pour les enfants, afin que Dieu, par son Saint-Esprit, daigne les gouverner, les conserver et les confirmer dans cette profession de leur foi. 7° La cérémonie pourrait se terminer par l'imposition des mains, mais en dehors de tout rite superstitieux. Une telle pratique n'offrirait que des avantages pour l'édification de la jeunesse et de toute l'Église; elle ferait revivre, avec l'esprit des Écritures, l'antique usage de l'Église. *Ad quam precationem sine superstitione adhiberi posset impositio manuum... Talis ritus confirmationis valde multum utilitatis ad ædificationem juventutis et totius Ecclesiæ conferret; esset etiam consentaneus et Scripturæ et puriori antiquitati. Examen concilii Tridentini*, p. 69. C'était transformer en un rite religieux l'enseignement catéchétique, l'*exploratio doctrinæ* adopté dans certaines Églises comme une restauration

de la confirmation primitive. Cf. *Confessio Saxonica*, c. XIX, et *Confessio Wurtembergica, De confirmatione*, dans *Corpus et syntagma Confessionum fidei*, Genève, 1654, p. 116, 152. L'entreprise était ardue.

A ces efforts renouvelés par plusieurs chefs de la Réforme pour perpétuer un rite qui gardât de la confirmation anciennement reçue le nom et l'apparence, la plupart des communautés opposèrent une indifférence que rien ne fut capable de vaincre. Il faut en excepter toutefois les Églises de Poméranie et de Brandebourg qui, dès l'origine, adoptèrent cet usage. D'ailleurs, les théologiens continuaient à rendre odieux au peuple ce sacrement des papistes, où ils ne voyaient que magie, incantations et exorcismes, cf. Balthasar Meisner, *Doctrina orthodoxa de sacramentis Veteris et Novi Testamenti*, disp. VIII, Francfort et Wittenberg, 1708, p. 76 sq., et la plupart des catéchismes en usage dans les Églises rejetaient purement et simplement la confirmation. Cf. *Wurtembergische Katechismen*, notamment le catéchisme de Brenz, 1551, dans Reu, *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in den evangelischen Kirchen Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, Gütersloh, 1904, t. I, p. 340; *Bayerische Katechismen*, Nürnberg, 1533, *ibid.*, p. 547. Le peuple s'en tenait naturellement aux termes de ces instructions et considérait avec défiance une institution qui gardait toute l'apparence des vieilles superstitions catholiques.

Le mouvement de rénovation religieuse inauguré par Spener dans les premières années du XVIIIe siècle, sous le nom de piétisme, modifia profondément ces dispositions. Partout où la cérémonie de la confirmation avait réussi à s'introduire, les résultats s'étaient montrés favorables; les familles accueillaient avec plaisir une fête qui intéressait au plus haut point les enfants, et les pasteurs trouvaient là un moyen profitable de pourvoir de plus près à l'instruction chrétienne de la jeunesse. En Alsace, où la confirmation avait été admise dès 1534, le catéchisme de Butzer ajoutait, dans l'édition de 1543, un long chapitre pour expliquer et recommander cette pratique. Le rite de l'imposition des mains, réservée aux seuls ministres des églises, est donné comme le commencement de la confession de foi : elle signifie que les enfants sont directement placés sous la main bienfaisante du Très-Haut, qui les conduira, les protégera, les bénira. *Elsässische Katechismen, Erklärung der Bestätigung in dem christlichen Glauben*, dans Reu, *op. cit.*, p. 98. Le même rite, interprété dans le même sens, avait été adopté pour la Hesse en 1539, et de plus en plus, comme en Poméranie et en Brandebourg, s'était implanté dans les mœurs. Cf. *Hessische Agende*, c. IX, an. 1678; W. Diehl, *Zur Geschichte der Konfirmation*, Giessen, 1897.

Vivement frappé des avantages multiples que présentait cette institution pour la vie religieuse des communautés, l'esprit à la fois mystique et pratique de Spener résolut de promouvoir partout et par tous les moyens une pratique aussi salutaire, d'abord dans les campagnes avoisinant Francfort, puis, par lente infiltration, grâce aux « maisons d'éducation » piétistes, dans toute l'Allemagne. La Prusse, en 1718, le Wurtemberg en 1722, la Saxe en 1773 adoptèrent successivement la cérémonie de la confirmation. R. Kübel, *Katechetik*, Berlin, 1897, p. 44 sq.

Mais ce ne fut point sans une résistance assez vive, parfois opiniâtre, de la part du peuple. En maint endroit, cette institution fut imposée de force, par l'autorité civile. L'ordonnance publiée le 11 décembre 1722 par le duc de Wurtemberg, Eberhard-Louis, est des plus significatives : elle rend obligatoire « la confirmation solennelle », en prenant soin de spécifier, pour rassurer les consciences craintives, que le rite prescrit constitue « la vraie confirmation, celle du culte évangélique, fondée sur l'Écriture et sur les témoignages de l'antiquité ». Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Würtemberg*, Stuttgart, 1839, t. IV, p. 194. Le prince espérait remédier ainsi en partie à « l'état de démoralisation du pays ». Cf. L. Coulon, *Étude historique sur l'introduction de la confirmation dans les Églises du pays de Montbéliard*, Paris, 1894, p. 27. Mais ses sujets n'étaient point d'humeur à secouer en un jour leurs préjugés confessionnels, même pour obéir à une loi élaborée par les théologiens et imposée par le chef suprême de leur Église; « plusieurs, par la fuite et l'exil, se dérobèrent à la confirmation, et l'on dut se résoudre, pour acclimater cette cérémonie, non seulement à publier de sévères remontrances, mais encore à édicter des poursuites contre les délinquants. » K. Pfaff, *loc. cit.* La même défaveur accueillit en d'autres pays cette innovation, dont le peuple finit toutefois par apprécier les avantages. Cf. L. Coulon, *op. cit.*, p. 58.

Il convient de remarquer que les vieux luthériens dirigèrent eux-mêmes une vive opposition contre le rituel établi par Spener, car il apportait à l'ancien usage des modifications profondes, comme une transformation essentielle. Tandis que la confirmation avait gardé fidèlement jusque-là le caractère, qui lui avait été attribué par Luther et par Mélanchthon, d'une confession de la foi ecclésiastique, d'une adhésion publique à la doctrine de l'Église, Spener, entraîné par ses disciples, n'avait point tardé à en faire une simple confession de foi personnelle, un acte indépendant, sans attache avec le baptême, et réduit à une pure déclaration de la conversion du cœur. Les piétistes jugeaient plus conforme à l'esprit de la Réformation et plus utile aux intérêts de la société, d'accentuer le caractère subjectif et moral de cette solennité religieuse; les luthériens se montraient préoccupés surtout d'assurer par ce moyen la cohésion, toujours si fragile, de leurs communautés. L'antagonisme était dans les tendances et les principes ; la lutte qui s'engagea entre les deux partis au sujet du formulaire de la confirmation ne fut que l'expression, parfois très vive, de cette opposition systématique et radicale. Cf. Hœfling, *Das Sakrament der Taufe*, Erlangen, 1846, t. II, p. 431; J. Mœhler, *Symbolik*, Mayence, 1832, p. 428; G. von Schéele, *Theologische Symbolik*, Gotha, 1881, t. II, p. 203 sq.

Aujourd'hui, dans les Églises luthériennes, malgré les attaques fort vives qu'elle a soulevées dans le parti libéral, la confirmation est toujours en usage. Le peuple y tient, comme à une tradition qui se légitime par elle-même et qui est pour les familles une cause toujours bien venue de réjouissances. Son caractère religieux a toujours été, d'ailleurs, nettement affirmé. Le pasteur R. Cuvier la définit assez exactement : « Une cérémonie religieuse dans laquelle celui qui a été baptisé dans son enfance renouvelle et confirme, en présence de l'Église assemblée, la profession de foi qui a été faite et les engagements qui ont été pris en son nom par ses parents, par ses parrains et marraines. » *La confirmation*, Paris, 1842, p. 6. Cette solennité est précédée d'un examen sur la doctrine chrétienne, devant un jury composé des pasteurs et, du moins ordinairement, des membres du consistoire. L'âge requis pour la confirmation est fixé généralement à quatorze ans accomplis. Seuls « les pasteurs régulièrement ordonnés et institués » peuvent « donner la confirmation ». Il est difficile de justifier cette dernière expression, à moins de l'expliquer par ce fait que « les pasteurs confirment les catéchumènes dans leur vocation de chrétien et prononcent leur admission solennelle et définitive au nombre des membres de l'Église ». R. Cuvier, *op. cit.*, p. 7. Mais l'expression ne trahit-elle pas la pensée ? Cf. M. Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 48-51.

III. ÉGLISES RÉFORMÉES. — La pensée de Calvin ne connut ni les hésitations ni les fluctuations de la pensée

de Luther. C'est avec un déchaînement de passion acerbe que le réformateur de Genève s'éleva dès le début, pour la ruiner à jamais dans les esprits, contre la doctrine catholique de la confirmation. Pur charlatanisme que l'imposition des mains par les évêques. « En quelle partie donc ces bateleurs ensuyvent-ils les apostres ? Il convenoit faire par l'imposition des mains que la vertu évidente du sainct Esprit incontinent se monstrast. Ils n'en font rien. » *Institution chrestienne*, l. VI, c. XIX, § 6, Genève, 1559, p. 980. Pour lui, comme pour Luther, les effets sacramentels de la confirmation sont identiques à ceux du baptême, et c'est un sacrilège de vouloir pratiquement les disjoindre. « Toutefois, regardons encore de plus près combien de monstres nourrit ceste huile. Ces engraisseurs disent que le sainct Esprit est donné au baptesme pour innocence et en la confirmation pour augmentation de grâces, qu'au baptesme nous sommes régénérés à vie et en la confirmation nous sommes armés pour batailler. Et tellement n'ont nulle honte, qu'ils nient le baptême estre bien parfait sans la confirmation. O perversité ! » *Ibid.*, § 8, p. 980. Cf. *Articuli a facultate sacræ theologiæ Parisiensi determinati super materiis fidei nostræ hodie controversis cum antidoto*, a. 1, dans *Tractatus theologici*, Genève, 1612, p. 225. Quand le concile de Trente eut prononcé l'anathème contre les hérétiques qui tenaient la confirmation pour une vaine cérémonie, Calvin, avec un amer sarcasme, protesta que cette condamnation ne l'atteignait point, vu qu'il tenait la confirmation non point pour une cérémonie vaine, mais bien pour le plus funeste des maléfices de Satan, *utpote qui eam inter maxime exitiales Satanæ præstigias numerem. Acta synodi Tridentinæ cum antidoto, ibid.*, p. 299.

Pour légitimer ses attaques, Calvin n'hésite pas à imposer à l'interprétation des textes un tour ironique et léger qui en défigure étrangement l'aspect, et il arrive ainsi à cette conclusion, déjà formulée par Mélanchthon, que l'imposition des mains n'était à l'origine qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants, lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils étaient convoqués à une cérémonie spéciale pour confirmer la foi de leur baptême. *Ibid.*, § 4, p. 978; cf. § 12, p. 983. Voir le *Catéchisme de Monsieur Calvin*, dans le *Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées*, Genève, 1673, fol. E 2.

Cette cérémonie, d'ailleurs, n'est pas sans offrir de précieux avantages et ce serait tout gain de la maintenir dans l'Église réformée. « Quant à moy, je prise bien une telle imposition des mains, qui se feroit simplement par forme de prières. Et seroye bien content qu'on en usast aujourd'hui, moyennant que ce fust purement et sans superstition. » *Ibid.*, § 4, p. 978. Voici, dans sa teneur exacte, le plan élaboré par Calvin lui-même, pour la cérémonie de la confirmation : « Or ce seroit une très bonne manière d'instruction, si on avait un formulaire proprement destiné à ceste affaire, contenant et déclairant familièrement tous les poincts de nostre religion, esquels l'Église universelle doit sans différence consentir, et que l'enfant de dix ans ou environ se présentast à l'Église pour déclairer la confession de sa foy, qu'il fust interrogé sur chacun poinct et eust à répondre ; s'il ignoroit quelque chose ou n'entendoit pas bien, qu'on l'enseignast en telle manière qu'il confessast présente et témoin de l'Église, la vraye foy pure et unique, en laquelle tout le peuple fidèle d'un accord honore Dieu. Certes si ceste discipline avoit lieu, la paresse d'aucuns pères et mères seroit corrigée : car ils ne pourroyent lors sans grande honte omettre l'instruction de leurs enfants, laquelle ils ne se soucient pas beaucoup maintenant. Il y aurait meilleur accord de foy entre le peuple chrestien et n'y auroit point si grande ignorance et rudesse en plusieurs. Aucuns ne seroyent pas si aisément transportés par les nouvelles doctrines ; en somme, chacun auroit une adresse de la doctrine chrestienne. » *Instit. chrest.*, *loc. cit.*, § 13, p. 983-984. Cf. *Confessio Helvetica*, de 1536, c. XX, dans *Corpus et syntagma Conf. fidei*, p. 90.

Théodore de Bèze employa toute la souplesse et l'ardeur de son talent à propager dans les communautés réformées cette pratique confondue par lui avec le rite de la confirmation tel qu'il était en usage dans la primitive Église. « Devant que les enfans fussent receus à la cène ou les grans au baptesme, les evesques faisoyent faire aux uns et aux autres confession de leur foy publiquement... Quant à ceux qu'ils trouvoyent avoir si bien profité qu'ils peussent estre receus aux sacremens avec le reste de l'Église, ils les confermoyent en la foy et leur imposans les mains sur la teste, faisoyent prière publique à Dieu pour eux et les recommandoyent aux prières de l'Église. » *Confession de foy chrestienne*, Genève, 1563, p. 333. Réduite à cette forme essentiellement catéchétique, la confirmation put être introduite dans quelques communautés plus directement soumises à l'influence personnelle des chefs de la Réforme. Ce simple examen de la doctrine, Théodore de Bèze l'opposa avec fierté aux cérémonies catholiques « qui ne sont autre chose que tours de basteleurs et contes de vieilles rassotées », et il se félicita d'en avoir généralisé la pratique dans les Églises de la confession réformée. « Or, quant à nous, par la grâce de Dieu, nous avons remis sus en nos Églises cest usage de catéchisme, comme du tout nécessaire ; mais au contraire ces asnes icy, plus propres à la charrue qu'à gouverner l'Église, n'ont pas mesme jamais ouy parler de catéchisme. » *Ibid.* Cf. *Petit catéchisme*, par Théodore de Bèze, Genève, 1673, p. 10 ; Drelincourt, *Catéchisme ou instructions familières sur les principales parties de la religion chrétienne*, Genève, 1673, p. 107. Cet insolent triomphe se justifiait toutefois malaisément, car l'Église réformée se montra plus réfractaire encore, dans l'ensemble, que l'Église luthérienne à l'introduction de cette pratique qu'il fallut souvent imposer par la force et de haute lutte. Plusieurs cantons suisses exigèrent pour certains actes légaux, comme le mariage, l'apprentissage, l'entrée en service, une attestation d'admission à la sainte cène ou certificat de confirmation. Cet usage persista jusqu'en 1875. Cf. L. Ruffet, art. *Confirmation*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Litchtenberger, t. III, p. 356.

Aujourd'hui, dans les deux confessions, cette cérémonie tend de plus en plus à n'être qu'une pure formalité sans cachet religieux, et il s'est produit, au cours du siècle dernier, un mouvement puissant pour en demander l'abrogation. Les individualistes font ressortir assez justement qu'une manifestation collective et obligatoire de la foi ne saurait avoir de valeur aux yeux de quiconque s'inspire des purs principes de la Réformation et que cette conscription ecclésiastique n'a plus aucun titre qui puisse la légitimer en fait. « On ne sait que trop, en effet, que l'admission à la sainte cène est pour la grande majorité des catéchumènes, non un acte de renoncement à eux-mêmes et de consécration à Dieu, mais le titre de l'entrée dans le monde, une sorte de majorité religieuse qui leur confère le droit de jouir de plaisirs jusque-là défendus et de profaner légalement les choses saintes. » L. Ruffet, *loc. cit.* Cf. L. Coulon, *op. cit.*, p. 57.

P. BERNARD.

X. CONFIRMATION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — I. Histoire de la rédaction. II. Texte et doctrine des canons.

I. HISTOIRE DE LA RÉDACTION DES CANONS. — Le concile de Trente était réuni pour condamner les erreurs des protestants. Après la VI[e] session, il aborda le sujet des sacrements en général, du baptême et de la confirmation. A la congrégation générale du 17 janvier 1547,

le cardinal de Sainte-Croix, un des présidents, présenta et lut une liste, dressée par ordre des légats pontificaux, des erreurs des protestants sur les matières qu'on devait définir à la VII[e] session. Quatre concernaient spécialement la confirmation : 1° elle n'est pas un sacrement, Luther, *De captivitate Babylonis,* voir col. 1083; 2° elle a été instituée par les Pères et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu, *Confession d'Augsbourg;* 3° elle est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Église, Mélanchthon, *Loci communes,* voir col. 1084; 4° le ministre de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais n'importe quel prêtre. *Libellus reformationis ad Colonienses.* Les théologiens d'abord, les Pères ensuite devaient examiner ces propositions. Le lendemain, on en remit à tous un exemplaire, et les théologiens étaient convoqués pour le jeudi suivant, 20 janvier. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini,* Agram (1874), t. I, p. 385.

En huit congrégations particulières (20-29 janvier), trente-trois théologiens émirent leur avis. On leur demandait de déclarer : 1° si toutes et chacune de ces propositions étaient hérétiques ou erronées et par suite leur paraissaient devoir être condamnées par le concile; 2° si quelqu'une n'était pas condamnable, avec preuves à l'appui; 3° s'il y avait lieu d'ajouter d'autres doctrines à condamner. Ils devaient exposer le sentiment des conciles antérieurs et des Pères sur ces matières. Les procès-verbaux de leurs séances sont publiés par le P. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 391-401. Un sommaire de leurs avis fut fait et remis le 29 janvier à tous les Pères. On y avait groupé les articles à examiner dans les congrégations générales, en quatre classes : 1° ceux qui avaient déjà été condamnés et que les théologiens estimaient condamnables *prout jacent,* c'est-à-dire dans la teneur proposée; 2° ceux que beaucoup de théologiens ne croyaient pas pouvoir être condamnés sans explication ou modification; 3° ceux qu'il fallait omettre; 4° ceux que quelques-uns proposaient d'ajouter.

Trois articles de la première catégorie concernaient la confirmation. Le sommaire indiquait les preuves de leur condamnation : 1° La confirmation n'est pas un sacrement. Cet article est condamné dans les Décrétales *De sacra unctione,* c. I, par le concile de Florence (*Decret. pro Armenis,* Denzinger, n. 592), par le pape Melchiade, *Epist. ad episc. Galliæ* (fausse décrétale, voir col. 1034), par le concile de Laodicée, can. 48 (Mansi, t. II, col. 571), par le pape Eusèbe, *Epist.*, III, *ad episc. Campaniæ* (fausse décrétale, *P. L.*, t. VII, col. 1109 sq.), par saint Léon I[er], *Epist.*, LXVIII, *ad episc. Campaniæ, P. L.*, t. LIV, col. 1210, par saint Clément, *Epist.*, IV, *ad Julian.* (fausse décrétale, *P. G.*, t. I, col. 505), et par saint Basile, *De Spiritu Sancto.* Voir col. 1032. — 2° La confirmation a été instituée par les Pères et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu. Cet article est condamné par le concile de Florence, la fausse décrétale d'Eusèbe, par Innocent I[er], *Epist. ad Decent.*, voir col. 1033, par (le pseudo-) Denys, *De hier. eccl.*, II, 8, *P. G.*, t. III, col. 424, dans le c. *Manus, De consec.*, dist. V (fausse décrétale du pape Eusèbe), par saint Basile, *loc. cit.*, par le III[e] concile d'Arles (vers 455), Mansi, t. VII, col. 908, par le concile de Meaux (845), can. 44, Mansi, t. XIV, col. 829, et par le concile de Laodicée, *loc. cit.* Il l'est aussi puisque le sacrement a été institué par Jésus-Christ. Joa., XVI, 13 sq.; Luc., XXIV, 49. En outre, si ce sacrement n'avait pas été institué par Jésus-Christ, il ne produirait pas la grâce, ce qui est faux. Luc., XXIV, 49. — 3° La confirmation est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Église. Cet article est condamné par le concile de Florence et par tous les témoignages qui prouvent que la confirmation est un véritable sacrement. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 403. Quelques théologiens avaient cependant indiqué les témoignages de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Chrysostome et de Bède le Vénérable, *ibid.*, p. 390, 391, 392, 401, et le récit des Actes, VIII, 17 sq. *Ibid.*, p. 394, 396. Salmeron attribue aux vaudois le rejet de la confirmation et Pierre Paul Caporella l'attribue en outre aux ruthènes. *Ibid.*, p. 392, 393. Jérome d'Oleastro nota que les anabaptistes disaient qu'il faut éviter le chrême. *Ibid.*, p. 394. Ambroise de Vérone dit que l'Église n'avait pas le pouvoir d'instituer le sacrement de confirmation et que Jésus-Christ l'avait institué *promittendo, non exhibendo,* selon le mot de saint Thomas. *Ibid.*, p. 324. D'après André Véga, il n'y a pas de témoignages clairs que la confirmation a été instituée par Dieu ou par les apôtres. André Navarre pensait que les sacrements étaient tous d'institution divine. *Ibid.*, p. 397. Selon André Carvajal, la forme de la confirmation a été changée. Les Actes, VIII, 17, 18, ne mentionnent que l'imposition des mains et ne parlent pas du chrême. L'onction, qui autrefois avait lieu par l'imposition des mains, se fait maintenant avec le pouce. On y joint aujourd'hui le signe de la croix, qu'on ne faisait pas jadis. Saint Fabien rapporte qu'après avoir lavé les pieds de ses apôtres, Jésus a oint ceux-ci d'huile et les a confirmés. Cette onction suivait le baptême, figuré par la lotion des pieds. *Ibid.*, p. 398.

Le 4[e] article, concernant le ministre de la confirmation, avait besoin, au sentiment de plusieurs théologiens, d'explications ou de modifications. Quelques-uns désiraient qu'on ne le condamnât pas simplement, puisque, selon le concile de Tolède (400), can. 20, voir col. 1048, les simples prêtres avaient le pouvoir de confirmer en cas de nécessité, pouvoir que saint Grégoire avait accordé, voir col. 1048-1049, que le concile de Florence admet et que reconnaissent Alexandre de Halès, Turrecremata, Nicolas de Tudeschis (Panormitanus) et d'autres docteurs, aussi bien que le pape Melchiade (fausse décrétale). Ils estiment donc qu'il faut reproduire la formule du concile de Florence, qui déclare l'évêque *ordinarium ministrum.* Les autres pensent que l'article doit être condamné *simpliciter,* parce que le simple prêtre, quand il confirme par dispense, n'agit pas de sa propre autorité, mais par l'autorité de celui qui le délègue. Cette erreur, d'ailleurs, est condamnée par saint Jérome, *Dial. cont. lucif.*, IX, *P. L.*, t. XXIII, col. 164, par le pape Eusèbe (fausse décrétale), le c. *Manus, De consec.*, dist. V, les Actes, VIII, 14-24; XIX, 1-7, par saint Innocent I[er], *Epist. ad Decent.*, c. III, par Bède, *In Acta apost.*, c. VIII, et par les conciles de Constance et de Florence. *Ibid.*, p. 404. Les procès-verbaux signalent cette diversité d'opinions. La plupart des théologiens déclarent que l'évêque seul est le ministre de la confirmation. Ils en appellent à la pratique de l'Église, attestée déjà, Act., VIII, 14-24, puisque Philippe, qui n'est pas prêtre, ne peut pas confirmer, quoiqu'il ait été apôtre. Le pape toutefois peut déléguer à de simples prêtres le pouvoir qu'ils n'ont pas à raison de leur sacerdoce. *Ibid.*, p. 390, 392, 393, 394, 397, 399. Laurent Mazochi, servite, demandait, lui aussi, des explications. *Ibid.*, p. 400.

S'il n'y avait pas d'articles à omettre au sujet de la confirmation, deux additions proposées furent prises en considération. Ne fallait-il pas condamner aussi ces affirmations des protestants : 1° Ceux qui disent que l'huile du chrême est une huile de salut nient le Christ; 2° On fait injure au Saint-Esprit, en attribuant quelque vertu à l'huile de la confirmation, car c'est comme si on prétendait que toute huile est une vertu du Saint-Esprit? *Ibid.*, p. 405. La première avait été faite, à la séance du 25 janvier, par J.-B. Moncalvius. *Ibid.*, p. 397. On ne tint pas compte de l'addition signalée par Richard du

Mais au sujet de la [illegible] de confirmer [illegible] quoique [illegible] plusieurs aient déjà [illegible]. *Ibid.*, p. 390.

Le 31 janvier, le cardinal de Sainte-Croix fit remarquer aux Pères du concile le classement adopté pour les avis des théologiens et demanda que tous fussent examinés en même temps. *Ibid.*, p. 405-406. Cet examen commença le 8 février. Douze congrégations générales y furent consacrées jusqu'au 21 février. A l'unanimité, les Pères reconnurent et déclarèrent que les articles de la première catégorie, relatifs à la confirmation, étaient hérétiques, condamnés et condamnables. Le général des mineurs conventuels, tout en partageant l'avis commun, proposait toutefois de les supprimer, pour ne pas faire double emploi. Le premier, en effet, était déjà condamné dans le canon qui affirmait l'existence des sept sacrements, au nombre desquels la confirmation était nommée; le second, par la condamnation de ceux qui soutenaient que tous les sacrements n'avaient pas été institués par Jésus-Christ, et le troisième, par l'affirmation que tous les sacrements donnaient la grâce. *Ibid.*, p. 443-444. Quelques-uns, au contraire, auraient voulu ajouter dans le second article que la confirmation avait été instituée *a Deo*, p. 432; *a Christo, cum Spiritum promisit*, p. 439; *a Christo vel a discipulis*, p. 443. Les avis des Pères, comme ceux des théologiens, furent partagés au sujet de l'article de la deuxième classe, sur le ministre de la confirmation. La majorité demandait qu'on condamnât *simpliciter* la proposition : L'évêque n'est pas le seul ministre de la confirmation, condamnée déjà par le c. *Manus, De consec.*, dist. V, par le concile d'Orléans (on ne dit pas lequel), et par le c. *Unico, De sacra unctione,* et qu'on enlevât les mots : *quemvis sacerdotem,* afin de ne pas insinuer que quelque prêtre soit ministre de ce sacrement. *Ibid.*, p. 448. Quelques théologiens avaient proposé de déclarer que l'évêque est le ministre *ordinaire* de la confirmation. Cette qualification déplaît aux Pères qui demandent d'affirmer que l'évêque est *seul* ministre. L'évêque de Bosa prétendait même que saint Grégoire, en autorisant de simples prêtres à donner la confirmation, *illos presbyteros quoad illum actum episcopos fecit. Ibid.*, p. 434. Celui de Castellamare voulait qu'on condamnât en outre la proposition *quod episcopi gratia lucri reservaverint hoc sacramentum confirmationis. Ibid.*, p. 435. L'archevêque de Lanciano soutenait que l'autorisation donnée par saint Grégoire *non fuit permissio, sed dissimulatio propter scandalum. Ibid.*, p. 437. Celui d'Accia prétendait que l'évêque seul était ministre de la confirmation, *de jure divino,* et que le pape ne pouvait déléguer un simple prêtre. A son avis, saint Grégoire s'est trompé, et un prêtre, en conférant la confirmation, fait un acte nul. Ce Père se soumettait cependant au jugement du concile. Celui de Badajoz pensait que saint Grégoire avait agi par tolérance, dans un cas particulier, et celui d'Albenga remarquait que *confirmatio ex vi verbi pertinet ad superiorem. Ibid.*, p. 439. D'autres cependant reconnaissaient au pape le pouvoir de déléguer les simples prêtres. *Ibid.*, p. 444, 445, 447. La minorité demandait des explications ou la formule : *ordinarius minister,* employée par le concile de Florence. L'évêque de Feltre disait formellement : *Episcopus non est ex institutione divina solus minister;* autrement, la délégation aux prêtres ne serait pas possible. *Ibid.*, p. 430. L'évêque d'Agde proposait cette variante : *Confirmatio a Christo instituta, cujus est minister episcopus. Ibid.*, p. 436. L'évêque de Milet dit que les prêtres de Péra confirmaient les enfants *ex auctoritate Martini I. Ibid.*, p. 441. Le procureur de l'évêque de Trèves voulait qu'on interdît de confirmer les tout petits enfants. L'évêque de Corcyre reprochait aux Grecs de son diocèse de ne pas user de la confirmation. *Ibid.*, p. 443.

Les deux additions, relatives au chrême, furent laissées de côté, au sentiment de la majorité, *ibid.*, p. 448, malgré l'avis contraire de l'évêque de Pavie, qui demandait en outre la condamnation de cette proposition *quod chrisma non sit in Ecclesia*, condamnée par le IIIe concile de Carthage, can. 1 et 2, et par le Ier concile de Tolède. *Ibid.*, p. 434. L'évêque de Castellamare demandait aussi la condamnation des deux propositions ajoutées, parce que la première range parmi les imposteurs du Christ tous les évêques qui, en confirmant, nomment le chrême *oleum salutis*, et parce que pour la seconde, l'*oleum sanctum* est mentionné, Exod., XXX, 22-33. *Ibid.*, p. 435. On ne tint pas compte d'autres propositions de condamnation, telles que celle du cardinal de Sainte-Croix : *confirmationem esse insignem contumeliam baptismi. Ibid.*, p. 425.

Un projet de canons distincts fut distribué le 27 février. Pour la confirmation, il n'y avait que trois canons. Les deux premiers ont été adoptés dans leur teneur primitive. Le troisième a subi des modifications, il importe donc de reproduire le texte préparé : III. *Si quis dixerit quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis, anathema sit. Ibid.*, p. 458. La discussion eut lieu le 1er mars. On ne proposa que deux amendements sur le second canon. L'évêque de Sassari demandait l'addition : *sine baptismi injuria,* et celui de Badajoz la substitution de *confirmationis sacramento a confirmationis chrismati. Ibid.*, p. 459, 461. Beaucoup de Pères désiraient que le canon 3e fît mention expresse de l'évêque. Le cardinal de Jaen proposa cette formule : *non esse episcopum ministrum, sed quemlibet sacerdotem, ibid.*, p. 459, qui rallia de nombreux suffrages. L'archevêque d'Armagh en suggérait une autre : *episcopum non esse proprium ministrum,* adoptée aussi par l'évêque de Porto. *Ibid.*, p. 459, 460. L'évêque de Fiesole demandait qu'on déclarât, *sine præjudicio sedis apostolicæ,* que l'évêque est *solus minister.* Plusieurs réclamaient la formule du concile de Florence : *Ordinarius minister est episcopus.* L'archevêque de Lanciano remaniait le texte en ce sens : *Si quis dixerit simplicem sacerdotem etiam ministrum confirmationis et negaverit ad solum episcopum hoc munus pertinere,* et l'évêque de Saluces en cette autre teneur : *Si quis dixerit non modo episcopum, sed quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis. Ibid.*, p. 460. De cette discussion résulta cette conclusion qui répondait au vœu de la majorité : *Tertius canon aptetur juxta decretum concilii Florentini. Ibid.*, p. 462. Le 2 mars, les prélats théologiens examinèrent les censures des Pères. Ils approuvèrent le texte des deux premiers canons, et ils fixèrent en ces termes l'adaptation désirée : *episcopum esse ordinarium ministrum confirmationis, et non quemvis simplicem sacerdotem. Ibid.*, p. 463. Le 3 mars, le texte du décret fut approuvé par les Pères sans modification et publié en session solennelle. *Ibid.*, p. 464.

II. TEXTE ET DOCTRINE DES CANONS.

Can. 1. Si quis dixerit confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant, anathema sit.	Can. 1. Si quelqu'un dit que la confirmation en ceux qui sont baptisés n'est qu'une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit; ou qu'autrefois elle n'était qu'une sorte de catéchèse, dans laquelle ceux qui étaient sur le point d'entrer dans l'adolescence rendaient compte de leur foi en présence de l'Église, qu'il soit anathème.

Le concile définissait ainsi explicitement l'existence du sacrement de confirmation qu'il avait déjà affirmée dans le canon 1er des sacrements en général. Il condamnait en même temps les protestants qui ne voyaient

dans la confirmation qu'une vaine cérémonie et non un sacrement véritable et spécialement l'opinion de Mélanchthon et de Calvin, etc., qui tenaient l'ancienne pratique de la confirmation par l'imposition des mains comme une sorte d'examen de la doctrine chrétienne et de profession publique de la foi pour les enfants qui parvenaient à l'âge de l'adolescence. Voir col. 1084, 1087. Le saint concile a écarté toute définition particulière sur l'institution de ce sacrement; il lui a suffi d'avoir défini, dans le 1[er] canon *De sacramentis in genere,* que tous les sacrements de la nouvelle loi, donc la confirmation, un des sept, avaient été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'a pas dit quand et comment Jésus-Christ les a institués et il n'a adopté ni prohibé aucune des explications que les théologiens donnaient de cette institution divine.

Can. 2. Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuant, anathema sit.	Can. 2. Si quelqu'un dit que ceux qui attribuent quelque vertu au saint chrême de la confirmation font injure au Saint-Esprit, qu'il soit anathème.

Cette condamnation atteint les protestants qui niaient toute efficacité surnaturelle à l'onction du saint chrême et déclaraient injurieuse au Saint-Esprit la vertu sanctificatrice que les catholiques attribuent à ce rite sacramentel. Voir col. 1085. Elle ne contient aucune affirmation directe sur la matière de la confirmation; elle ne décide pas si elle consiste dans l'onction; elle inclut seulement que l'onction fait partie du sacrement et qu'elle a une efficacité spéciale qui lui vient du Saint-Esprit, puisque ce n'est pas faire injure à cet Esprit que de la lui attribuer.

Les effets du sacrement de la confirmation avaient été définis par le concile de Trente dans les canons 5-8, *De sacramentis in genere,* et spécialement la production du caractère, signe spirituel et indélébile dans l'âme du confirmé, duquel il résulte que la confirmation ne peut pas être réitérée. Cf. sess. XXIII, c. IV.

Can. 3. Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit.	Can. 3. Si quelqu'un dit que l'évêque seul n'est pas le ministre ordinaire de la sainte confirmation, mais tout simple prêtre, qu'il soit anathème.

Le but principal de cette définition est de condamner les protestants qui prétendaient que n'importe quel prêtre était le ministre de la confirmation. Le concile déclare, en outre, de foi catholique que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement. Cette formule, si soigneusement élaborée, n'écarte donc pas le pouvoir extraordinaire des simples prêtres. Mais elle ne définit pas l'origine et la nature de ce pouvoir, pas plus que celles du pouvoir ordinaire des évêques. L'origine divine du pouvoir des évêques fut étudiée plus tard dans les débats sur l'institution divine de l'épiscopat avant la XXIII[e] session. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. XVIII, c. XVI, n. 6, édit. Migne, Paris, 1844, t. II, col. 1373. La détermination de ces points de doctrine est laissée aux soins des théologiens. Le concile, sess. XXIII, c. IV et can. 6, a affirmé de nouveau que les évêques avaient le pouvoir de confirmer.

La doctrine générale du concile sur l'intention et la pureté de conscience des ministres des sacrements en général, can. 11 et 12, s'applique au ministre de la confirmation comme à ceux des autres sacrements.

Pour la bibliographie, voir celle de l'article BAPTÊME D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE, t. II, col. 311-312. Voir, en outre, S. Alphonse de Liguori, *Opus dogmaticum contra hæreticos pseudo-reformatores*, disp. V, sess. VII, dans *Opera dogmatica,* trad. latine par A. Walter, Rome, 1903, t. I, p. 548-553.

E. MANGENOT.

XI. CONFIRMATION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Matière. II. Forme. III. Ministre. IV. Sujet.

I. MATIÈRE. — 1° *La matière éloignée* du sacrement de confirmation est le saint chrême, composé d'huile d'olives et de baume, et bénit par l'évêque. Voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2395 sq.

1. Pour la validité du sacrement de confirmation, l'huile à employer dans la confection du saint chrême est l'huile d'olives, à l'exclusion de toute autre. Au temps de Notre-Seigneur, en effet, il n'y avait pas d'autre huile connue en Judée. Aussi, sur ce point, la tradition de l'Église est universelle et constante. Jamais les papes n'accordèrent de dispense à ce sujet, même pour les pays où il n'y a pas d'huile d'olives. Cf. Innocent III, *In Decretal.,* l. I, tit. XV, *De sacra unctione,* c. I, *Cum venisset,* § 2; S. Thomas, *Sum. theol.,* III[a], q. LXXII, a. 2; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.,* tr. III, *De confirmat.,* c. II, punct. I, n. 3 sq., 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 85; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 375, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 468.

2. Le mélange du baume à l'huile d'olives est, suivant l'opinion la plus probable, absolument nécessaire pour la validité du sacrement de confirmation. Cf. *In Decretal.,* l. I, tit. XV, c. 10, § 6, *Quia vero;* Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 392; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. VII, a. 1, q. II; S. Thomas, *Sum. theol.,* III[a], q. LXXII, a. 2, ad 4[um]; Suarez, *De confirmatione,* disp. XXXIII, sect. I, n. 7, 8, 10, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XX, p. 635; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral., loc. cit.,* n. 7, t. I, p. 86; Bellarmin, *De confirmatione,* c. VIII, prop. 2[a], *Controvers.,* 4 in-fol., Paris, 1613, t. III, col. 319; Nepefny, *Das Sacrament der Firmung,* in-8°, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Heimbucher, *Die heilige Firmung,* in-8°, Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Pesch, *Prælectiones,* Fribourg-en-Brisgau, t. VI, p. 210. A ce sujet cependant, aucune décision officielle de l'Église n'est intervenue. Néanmoins, il est certain que l'adjonction du baume à l'huile fait l'objet d'un précepte grave. La désobéissance à cette loi, outre le péché mortel qu'elle entraînerait, rendrait douteuse la validité du sacrement, de sorte qu'il faudrait le réitérer, sous condition. Cf. S. Alphonse, *Theol. moralis,* l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 470; Pesch, *Prælectiones,* t. VI, p. 211; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. III, c. I, § 2, n. 93, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 68. Mais en cas de danger de mort, s'il y avait impossibilité de se procurer du saint chrême, on pourrait, sous condition, conférer le sacrement de confirmation avec de l'huile seulement. Les grandes grâces, attachées à la réception de ce sacrement, sont un motif suffisant pour que le ministre soit autorisé à le conférer ainsi sous condition, car *sacramenta propter homines.* Cf. Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, tr. III, c. II, n. 376, t. II, p. 88; S. Alphonse, l. VI, tr. I, c. II, n. 28, t. IV, p. 318; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, *De sacramentis,* sect. III, *De confirmatione,* dub. I, 7 in-8°, Prato, 1894, t. IV, p. 583.

Par le mot baume les anciens entendaient une substance résineuse aromatique qui coule de certains arbres de Judée, ou d'Arabie, et qui se durcit à l'air. Cf. Josèphe, *Antiq. jud.,* VIII, VI, 6; IX, I, 2; XIV, IV, 1; Strabon, *Geograph.,* XVI, II, 41; XVII, I, 15; Pline, *Hist. nat.,* XII, LIV, 1-8; Pona, *Del vero balsamo degli antichi,* in-4°, Venise, 1623; Forskahl, *Flora ægyptiaco-arabica,* in-4°, Copenhague, 1775, p. 79; *Annales des sciences naturelles,* in-4°, Paris, 1825, 1[re] série, t. II, p. 348; Schnizlein, *Iconographia familiarum naturalium regni vegetabilis,* 2 in-4°, Berlin, 1843-1853, t. II,

pl. 256; Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples*, 4 in-8°, Paris, 1876, t. III, p. 565; Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8°, Genève, 1884, t. II, p. 246; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1517, 1518, 1519-1521.

Pendant longtemps la coutume des Églises fut de n'employer que le baume de Galaad, ou celui d'Engaddi, qui étaient considérés, l'un et l'autre, comme le baume par excellence. Cf. Bède, *In Cant.*, c. II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 839; t. XIV, col. 97, 829. Vu leur rareté, on leur substitua, plus tard, celui d'Égypte. Cf. Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 638 sq.; Schweinfurth, *Beitrag zur Flora Æthiopiens*, in-4°, Berlin, 1867, p. 30 sq. Au XVIe siècle, après les découvertes des Espagnols en Amérique, les papes Paul IV, Pie IV, Pie V, Grégoire XIII et Sixte V autorisèrent l'emploi du baume du Brésil et du Pérou. Cf. *Magn. bullar. roman.*, t. II, p. 20, 669; t. XIX, 205. Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia*, Bassano, 1782, t. I, p. 43; Morin, *De sacramento confirmationis*, Paris, 1703, p. 35; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 213.

Depuis lors, l'opinion d'après laquelle peu importe, pour la validité du sacrement, le pays d'où provient le baume, prit chaque jour plus de consistance, et devint bientôt le sentiment unanime des théologiens. Cf. Benoît XIV, Const. *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, § 52, *Magn. bullar. roman.*, t. XIX, p. 205. La quantité de baume requise n'est pas, non plus, déterminée, pourvu qu'il y en ait assez pour que l'arome en soit sensible. Il n'est pas davantage nécessaire que le mélange du baume affecte l'ensemble de l'huile dans toutes ses parties. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. III, n. 1, 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, p. 47; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 377, t. II, p. 88; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 470; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, t. IV, p. 581-583. Voir t. II, col. 2405-2406.

3. Le saint chrême doit être bénit par l'évêque. Les monuments, remontant à la plus haute antiquité chrétienne, témoignent que cette bénédiction, ou consécration, fut toujours considérée comme un droit exclusif des évêques. Cf. *Constitutions apostoliques*, VII, 42, *P. G.*, t. I, col. 1044; S. Innocent Ier, *Epist.*, XX, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554; Gratien, *Decret.*, part. III, *De consecratione*, dist. IV, c. CXIX, *Presbyteris;* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 693, 869, 1002; t. IX, col. 839; t. XIV, col. 829; t. XV, col. 871; Hardouin, *Acta concil.*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. I, col. 952, 964, 989, 1783; t. II, col. 1049; t. III, col. 352; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; Sacramentaire grégorien, *Liber sacram.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82, 1009; *Decretal.*, l. I, tit. XV, *De sacra unctione*, c. I, *Cum venisset;* Denzinger, *Enchiridion*, n. 60. Voir t. II, col. 2406-2407.

Plus probablement la nécessité de cette bénédiction est de *necessitate sacramenti*. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 163, t. IV, p. 470 sq. Par suite, un simple prêtre ne pourrait être délégué validement, même par le pape, pour accomplir cette bénédiction. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 3, ad 2um; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. III, c. II, n. 18, t. I, p. 87; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. II, n. 14, *Opera omnia*, t. XX, p. 645; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. II, n. 3, t. II, p. 223. En fait, quand le souverain pontife donne à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, c'est toujours à la condition expresse que le saint chrême soit bénit par un évêque. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, t. I, p. 179 sq.; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, n. 6-9, t. IV, p. 583-585; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. I, § 2, n. 92-94, t. II, p. 68 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 1494, 1495.

La nécessité de cette bénédiction par l'évêque est, du moins, certainement *de necessitate præcepti*. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VIII, n. 4, 2 in-4°, Venise, 1775, t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.*, t. IV, p. 471. Dans l'hypothèse qu'elle serait seulement l'effet d'un précepte, le pape, *de plenitudine potestatis*, pourrait en dispenser dans certains cas, et déléguer validement un simple prêtre pour y procéder. Cf. Scot, *In IV Sent.*, dist. VII, q. I; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 378, t. II, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. VII, q. I, p. II, n. 3, t. I, p. 218. Benoît XIV cite plusieurs exemples de délégations de ce genre, mais sans garantir pourtant l'authenticité des faits. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VIII, n. 1 sq., t. I, p. 177; Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 73; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 163, t. IV, p. 470; Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 873; Lehmkuhl, *Theolog. moralis*, l. I, tr. III, c. I, § 2, n. 93, t. II, p. 68 sq.

En pratique, puisqu'il s'agit de la validité du sacrement, on doit s'en tenir à la première opinion, comme étant la plus sûre. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, *loc. cit.*, n. 2, t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 163, dub. II, t. IV, p. 472.

Un précepte très ancien fait à l'évêque une obligation grave de n'administrer le sacrement de confirmation qu'avec du saint chrême de l'année. Cf. Gratien, *Decretum*, part. III, *De consecratione*, disp. III, c. XVIII, *Litteris*. Dans son épître aux évêques d'Orient (fausse décrétale à laquelle est emprunté ce passage du Décret, le pape saint Fabien dit que cette tradition remonte aux apôtres : *Ista a sanctis apostolis et successoribus eorum accepimus, et vobis tenenda mandamus*. Gratien, *Decret.*, *loc. cit.*, *in fine*. Le canon 122, *Si quis de alio*, part. III, *De consecratione*, dist. IV, stipule que le précepte oblige *sub gravi*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1002; t. VI, col. 453; t. XIV, col. 830; t. XV, col. 869; t. XX, col. 36; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1079; *Ordo romanus X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009; Zacharie, *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXIX, col. 951; t. CXXX, col. 155; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. II, n. 3, *Opera*, t. XX, p. 699.

Ce serait donc un péché mortel pour un évêque de confirmer autrement qu'avec du chrême de l'année. Voilà pourquoi l'Église prescrit de le renouveler, chaque année, le jeudi-saint, en ordonnant de brûler ce qui reste de l'année précédente. La confirmation serait néanmoins valide, si l'évêque se servait du chrême ancien. Quelques semaines de plus, en effet, ou même quelques mois, ne peuvent l'altérer au point de changer son essence. La matière demeurant substantiellement la même, la validité du sacrement serait évidemment assurée. Le décret du concile de Florence, *Pro instructione Armenorum*, exposant que la matière du sacrement de confirmation est le saint chrême bénit par l'évêque, ne spécifie nulle part qu'il doit être renouvelé chaque année *ad valorem sacramenti*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. II, p. I, n. 21, t. I, p. 87; Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. III, n. 3, t. I, p. 47; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. VIII, n. 2, t. I, p. 177 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Confirmatio*, a. 1, n. 5-11, t. II, p. 444; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 163, t. IV, p. 472; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, n. 9, t. IV, p. 585.

2° *La matière prochaine* de la confirmation est l'onction même du saint chrême faite en signe de croix, par le ministre du sacrement, sur le front de celui qu'il confirme. L'imposition des mains requise par l'Égli-

ture et la tradition n'est autre que celle qui a lieu pour l'onction chrismale. Décret d'Innocent III, inséré dans le *Corpus juris canonici, Decretal.*, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. 1, *Cum venisset*, § 7, et où il est dit : *Per frontis chrismationem, manus impositio designatur.* Cf. Catéchisme romain, *De sacramento conf.*, § 7; Benoît XIV, Const. *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, § 51, 52, *Magn. bullar. rom.*, t. xix; p. 205; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; *In Heb.*, c. vi, lect. i; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. ii; Scot, *In IV Sent.*, dist. IV, q. i; Bellarmin, *De confirmatione*, c. ii, ix, *Controv.*, t. iii, col. 303 sq., 323-327; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXIII, sect. IV, n. 1-9, *Opera omnia*, t. xx, p. 648-652; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 22 sq., t. i, p. 87 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, dub. i, n. 164, t. iv, p. 473-486.

1. Il est de l'essence du sacrement que l'onction chrismale, constituant la matière totale et adéquate du sacrement de la confirmation, soit faite sur le front, suivant la déclaration d'Innocent III, *Decretal.*, l. I, tit. xv, c. 1, § 7, *Per frontis.* Cf. Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum;* Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 2, t. xx, p. 647; Bellarmin, *De confirmatione*, c. viii, prop. 4a, *Controvers.*, t. iii, col. 332; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 24, t. i, p. 87; Bonacina, *Theol. moral.*, tr. I, disp. III, p. iii, n. 5, t. i, p. 47; Ferraris, vo *Confirmatio*, a. 1, n. 11-16, t. ii, p. 445.

2. L'onction doit être faite en forme de croix. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 4, ad 3um; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, p. ii, n. 25, t. i, p. 88; S. Alphonse, l. VI, tr. II, c. ii, n. 164, t. iv, p. 486; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. iii, dub. i, n. 11, t. iv, p. 587; Lehmkuhl, *Theolog. moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 93, ad 2um, t. ii, p. 69.

3. L'onction doit être faite par contact immédiat de la main de l'évêque qui confirme sur le front de celui qui est confirmé, sans le concours d'aucun instrument intermédiaire, comme pinceau, linge, éponge, etc. L'emploi d'un instrument quelconque serait cause que l'*impositio manus episcopalis*, qui est essentielle, ne serait pas assez réalisée, et le sacrement serait probablement invalide. On ne pourrait objecter que l'extrême-onction est validement conférée par l'emploi d'un moyen de ce genre, car, dans l'administration de ce sacrement, l'imposition des mains n'est pas exigée au même titre que pour la confirmation. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 3, *Opera omnia*, t. xx, p. 648; Salmanticenses, *loc. cit.*; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 166, t. iv, p. 487; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 93, ad 2um, n. 3, t. ii, p. 69; Décrets du Saint-Office, 7 septembre 1880 et 21 janvier 1885.

4. Il y a obligation, *ex necessitate præcepti*, que l'onction soit faite avec le pouce de la main droite. La confirmation serait cependant valide, si l'évêque se servait de la main gauche, car il y aurait, même dans ce cas, *impositio manus episcopalis;* mais le prélat pécherait gravement, en agissant ainsi contrairement à la pratique universelle de l'Église. La faute ne serait probablement que vénielle s'il employait un doigt de la main droite, autre que le pouce. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 3, *Opera*, t. xx, p. 647; Layman, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223.

5. Quant à la quantité de saint chrême requise, celle-là seulement est nécessaire qui suffit pour oindre le front du confirmé, en forme de croix. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 2, *Opera omnia*, t. xx, p. 647; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 29, t. i, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. III, q. i, punct. iii, n. 6, t. i, p. 47; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. iii, dub. i, n. 10-12, t. iv, p. 586 sq.

II. Forme. — 1o *Chez les Latins.* — Elle est constituée par les paroles suivantes : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Cf. Décret d'Eugène IV, *Pro instructione Armenorum;* Catéchisme romain, part. II, *De confirmatione*, n. 9; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 4; Bellarmin, *De confirmatione*, c. x, *Controv.*, t. iii, col. 328; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. v, n. 1-3, t. xx, p. 653; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. iii, n. 30, t. i, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 167, t. iv, p. 488-493.

Les parties essentielles de la forme sont : 1o le mot *confirmo;* 2o la mention de la sainte Trinité; 3o le pronom *te* qui désigne le sujet de la confirmation; 4o les mots *signo te signo crucis*, et *chrismate salutis.*

Si quelques-unes de ces expressions, ou quelques-uns de ces mots, étaient remplacés par des synonymes, la mutation ne serait pas substantielle, et le sacrement serait valide. La mutation serait simplement accidentelle, par exemple, si, au lieu de *confirmo*, l'évêque disait *corroboro;* et s'il substituait à *salutis* le mot *sanctificationis.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 4, ad 1um, 3um; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. v, n. 4-8, *Opera omnia*, t. xx, p. 653-655; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. iii, n. 33-44, t. i, p. 88 sq.; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. iii, n. 3, t. ii, p. 224; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vo *Confirmatio*, a. 1, n. 11-26, t. ii, p. 445; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 168, t. iv, p. 493; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 95, t. ii, p. 70.

2o *Chez les Grecs.* — Elle est renfermée dans l'expression *Signaculum doni Spiritus Sancti.* Cf. can. 7 du IIe concile œcuménique de Constantinople; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. i, p. 811.

De l'avis général des théologiens, cette forme est valide, et équivaut à celle des Latins. Le sens en est : *Hoc signo donantur munera Spiritus Sancti*, comme l'expose le cardinal Bessarion, commentant le canon 7e du IIe concile œcuménique de Constantinople. Cf. Bessarion, *Opuscul. de eucharistia*, dans la *Bibliotheca Patrum*, t. xxvi, p. 795; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, n. 301; Benoît XIV, Const. *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, § 54-59, *Magn. bullar. rom.*, t. xix, p. 205-207; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. ii, n. 383, t. ii, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 169, t. iv, p. 493 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. iii, dub. i, n. 14, t. iv, p. 587; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 95, t. ii, p. 70.

III. Ministre. — 1o *Ministre ordinaire.* — Seul l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation. Cf. Innocent III, *Decretal.*, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. 1, § 7, *Per frontis;* concile de Trente, sess. VII, *De confirmatione*, can. 3; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVI, sect. i, n. 1-10; sect. iii, n. 1-11, *Opera*, t. xx, p. 675-679, 686-690; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. v, col. 1114; t. vii, col. 364; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, a. 2, n. 1-4, t. ii, p. 446.

1. Fût-il hérétique ou excommunié, tout évêque peut conférer *validement* le sacrement de confirmation, même à des sujets qui ne seraient pas ses diocésains, car, en le faisant, il agit en vertu de la puissance d'ordre. Mais il ne peut le faire *licitement* que dans son propre

diocèse. Il pèche cependant gravement en confirmant ceux du (?) en dehors des limites du diocèse dont il est le titulaire, car ce serait un acte de juridiction *fori externi* que le droit canon lui interdit sous peine de suspense d'exercer [illegible] sans l'autorisation de l'ordinaire du lieu. Cf. concile de Trente, sess. VI, c. V; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. IV, p. I, n. 26, t. I, p. 94; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 7-10, t. II, p. 446. Il peut néanmoins confirmer licitement dans son diocèse les sujets étrangers, en supposant le consentement tacite des autres évêques, auxquels il rend ainsi service plutôt qu'il n'usurpe leurs droits. Telle est d'ailleurs la coutume universellement reçue. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 25, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 392, t. II, p. 89; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. VI, n. 2, t. II, p. 226; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 173, t. IV, p. 497.

2. Sauf inconvénient ou empêchement grave, l'évêque est obligé de confirmer ceux de ses diocésains qui le lui demandent raisonnablement, et présentent les dispositions convenables. Il doit même prévenir, autant que possible, ces demandes, et fournir à ses diocésains la facilité de recevoir le sacrement de confirmation, par la visite fréquente de son diocèse, et en se rendant au moins dans les centres les plus importants, où les habitants des paroisses voisines ont la commodité de se réunir. Sans cela, il serait coupable, pour la privation qu'il imposerait à ses diocésains des immenses avantages spirituels attachés à la réception du sacrement de confirmation. Une interruption, pendant plusieurs années, des visites pastorales, causerait, de ce chef, une faute mortelle. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. IV, punct. I, n. 3, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 388, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 175, t. IV, p. 498.

Un évêque est-il obligé, *sub gravi*, de se rendre auprès des moribonds pour les confirmer, s'ils ne le sont pas? Comme le sacrement de confirmation n'est pas indispensable au salut, un motif raisonnable suffit pour affranchir l'évêque de cette obligation. L'évêque étant seul dans son diocèse, et chargé d'une foule d'affaires, ne peut d'ordinaire s'adonner, en outre, à la visite des malades. Cependant, quand il le peut, c'est évidemment de sa part un acte de charité que beaucoup de saints évêques ont considéré comme un devoir de leur état. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. III, punct. II, n. 25, t. I, p. 91; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 390, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 175, t. IV, p. 498; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. II, n. 15-19, t. IV, p. 588 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 100, t. II, p. 73.

2º *Ministre extraordinaire.* — Par une délégation spéciale, le souverain pontife peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de confirmation; mais ce prêtre doit se servir du saint chrême bénit par un évêque, suivant ce qui a été exposé plus haut, col. 1095. Cf. Benoît XIV, Const. *Eo quamvis tempore*, du 4 mai 1745, § 8, *Magn. bullar. roman.*, t. XVI, p. 293; *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII, n. 6-7, t. I, p. 176; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 12; *In IV Sent.*, dist. VII, q. III; Bellarmin, *De confirmatione*, c. XII, t. III, col. 331 sq.; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVI, sect. II, n. 1-16, t. XX, p. 679-686; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 386, t. II, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 4-7, t. II, p. 446. Cette délégation apostolique est ordinairement accordée aux missionnaires dans les pays de mission.

Mais puisque l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation, pourquoi ne pourrait-il pas aussi déléguer un prêtre, comme cela se pratique d'ailleurs dans l'Église grecque suivant une très ancienne coutume de beaucoup antérieure au schisme de Photius? Cf. J. S. Assemani, *De sacramento confirmationis a presbyteris græcis catholicis orientalibus administrato*, in-fol., Rome 1725; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 1 sq., t. I, p. 179 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 96, note, t. II, p. 70. Benoît XIV répond que, dans l'Église latine, un évêque ne peut déléguer un simple prêtre pour administrer le sacrement de confirmation, parce que, de temps immémorial, cette délégation, en Occident, est réservée au saint-siège. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VIII, n. 7, t. I, p. 179. Cette réserve existait bien avant le IXe siècle, comme en fait foi la lettre LXX du pape Nicolas Ier à Hincmar, archevêque de Reims. Cf. Hardouin, *Acta concilior.*, t. V, p. 309; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 97, 98, t. II, p. 71 sq. Les prêtres grecs qui habitent dans les pays de rit latin, comme par exemple, ceux qui, chassés de leur patrie par les Turcs, sont venus avec leurs paroissiens se fixer en Italie et dans les îles adjacentes, sont compris également dans cette réserve. La confirmation, conférée par eux, serait certainement invalide. Cf. Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742, § 3, n. 1-4, *Magn. bullar. roman.*, t. XVI, p. 96; *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 4-6, t. I, p. 181 sq.

IV. Sujet. — Le sujet du sacrement de confirmation est tout homme baptisé, et non encore confirmé, même n'eût-il pas encore l'usage de la raison. La confirmation, en effet, complète la vie spirituelle reçue par le baptême, et, pour ce motif, a été instituée pour tous. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. I, n. 1, *Opera omnia*, t. XX, p. 668; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 32-36, t. II, p. 448 sq.

1º *Age.* — Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'était l'évêque qui baptisait, et les simples prêtres ne le faisaient qu'avec une autorisation spéciale de leur évêque. Aussi la coutume était de conférer le sacrement de confirmation, aussitôt après le baptême. Voir t. II, col. 216-217. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. X, n. 3, t. I, p. 183. Plus tard, le nombre des chrétiens augmentant considérablement, l'usage s'introduisit de présenter au baptême les enfants aussitôt après leur naissance. Les évêques, ne pouvant plus alors baptiser par eux-mêmes tous ceux qui devenaient membres de l'Église, donnèrent, d'une façon générale, cette autorisation aux prêtres. C'est à partir de cette époque que, dans l'Église latine, on sépara l'administration de la confirmation de celle du baptême. Il n'en fut pas de même dans l'Église grecque, et c'est pour cela que les prêtres grecs reçurent, en vertu d'une coutume générale chez eux, et approuvée par le consentement tacite du souverain pontife, le pouvoir de confirmer. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 1-6, t. I, p. 179-182; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, *in notis ad canones octavæ synodi*, c. V, t. II, p. 1424; Hardouin, *Acta concilior.*, t. IX, col. 430, 641; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, p. 367.

Dans l'Église latine, de bonne heure, la pratique universelle, si l'on excepte l'Espagne, fut de ne confirmer les enfants que lorsqu'ils avaient atteint l'âge de raison, à moins qu'ils ne fussent en danger de mort; ou que le sacrement, vu les circonstances, ne dût leur être longtemps différé, comme il arrive dans les pays qui voient rarement un évêque, soit à cause de l'étendue des distances et de la difficulté des communications, soit à cause de la maladie ou de l'âge avancé du prélat. Cf. *Pontificale romanum*, tit. *De confirmatione*;

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIII, a. 8, ad 4um; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. II, *Opera*, t. XX, p. 669 sq.; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. V, n. 2, t. II, p. 225; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. X, n. 8, t. I, p. 184.

Ce ne sont là que des exceptions. Loin d'infirmer, elles laissent pleinement subsister la règle générale de ne conférer le sacrement de confirmation aux enfants que lorsqu'ils ont atteint l'âge de raison. Coopérant alors par un acte positif à la grâce, ils reçoivent plus de fruits d'un sacrement qui ne peut être réitéré, puisqu'il imprime un caractère ineffaçable. Cette règle a été ainsi formulée par le catéchisme du concile de Trente : *Illud observandum est omnibus quidem, post baptismum, confirmationis sacramentum posse administrari; sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare, si duodecimus annus non expectandus videatur, neque ad septimum certe hoc sacramentum differri maxime convenit.* Part. II, *De confirmatione*, n. 15.

Tous les conciles provinciaux tenus vers cette époque promulguent cette discipline : *Minori septennio confirmationis sacramentum nemini præbeatur.* Ainsi s'exprime le Ier concile provincial de Milan (1565), présidé par saint Charles Borromée. *Acta ecclesiæ Mediolanensis a sancto Carolo cardinali archiepiscopo condita,* 2 in-fol., Padoue, 1754, t. I, p. 7. Une foule d'autres conciles parlent de même. Cf. concile de Cologne, en 1536, part. VII, c. IX, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. IX, col. 2004; concile de Tours, en 1583, c. VII, Hardouin, t. X, col. 1043; concile de Cambrai, en 1586, tit. VII, c. II, Hardouin, t. IX, col. 2160; concile de Toulouse, en 1590, part. II, c. III, n. 4, Hardouin, t. X, col. 1799. Voir col. 1075-1076.

Ce point de discipline ecclésiastique et les motifs qui ont contribué à le préciser sont nettement exposés par Benoît XIV, dans sa constitution *Eo quamvis tempore*, du 4 mai 1745, § 6 : *Abrogato prorsus a romana Ecclesia, aliorum ecclesiarum matre et magistra, hujusmodi more* (de la collation simultanée du baptême et de la confirmation), *consultissimis summorum pontificum decretis provide cautum est, ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum ætate, in qua fideles, evacuatis quæ erant parvuli, intelligerent tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento; seque per baptismum fuisse quidem ad militiam receptos, per confirmationem vero, ad pugnam roboratos, et ad perferendos agones per gratiam instructos. Magn. bullar. roman.*, t. XVI, p. 293.

Ainsi l'âge fixé par l'Église pour la réception du sacrement de confirmation est à partir de sept ans. Ce n'est pas nécessaire d'attendre que l'enfant ait fait la première communion, ou soit près de la faire; mais il doit être parvenu à l'âge de discrétion. En France, l'usage s'est établi après la restauration du culte, au commencement du XIXe siècle, de ne conférer la confirmation aux enfants qu'après leur première communion solennelle. Il en résulte que, l'évêque ne visitant tout son diocèse que chaque quatre ou cinq ans, des enfants, surtout dans les paroisses de campagne, ont 14 ou 15 ans, lorsqu'ils sont confirmés. A Paris, la confirmation est administrée le jour même de la première communion. Depuis quelques années, les évêques de Marseille et de Soissons ont fixé l'âge de la confirmation avant la première communion solennelle. Le souverain pontife les a loués de cette décision. Voir L. Durand, *De la confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, dans les *Études*, 1891, t. LIII, p. 421-452.

Quant aux malheureux qui n'auront jamais l'usage de la raison ou qui ne l'ont eu qu'à de rares intervalles, on peut licitement leur administrer le sacrement de confirmation, quoique, *per accidens*, ils n'aient jamais à combattre dans l'ordre spirituel. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. II, n. 5, *Opera omnia*, t. XX, p. 670; Salmanticences, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. III, punct. II, n. 23, t. I, p. 91; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, dub. II, n. 391, t. II, p. 89; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. V, n. 3, t. II, p. 225; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 36-39, t. II, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. II, n. 180, t. IV, p. 501.

2º *Obligation.* — 1. Y a-t-il obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation ? Ce sacrement n'étant pas nécessaire de nécessité de salut, puisque le baptême suffit pour remettre tous les péchés et donner la vie spirituelle; en outre, comme il ne conste pas d'un précepte divin ou ecclésiastique, obligeant *sub gravi*, la plupart des auteurs enseignent que la négligence à recevoir le sacrement de confirmation, ou même un refus formel, n'entraîne pas, de soi, une faute mortelle, mais vénielle seulement. Il en serait tout autrement si cette négligence, ou ce refus, provenait d'un mépris affecté pour ce sacrement; ou s'il en résultait un scandale; ou encore si le sujet était exposé au péril prochain de perdre la foi, vu les secours spirituels dont il se priverait ainsi, tandis qu'il en aurait un pressant besoin. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 1, ad 3um; *In IV Sent.*, dist. VII, q. I, a. 1, q. II; Scot, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. I, n. 11; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. I, n. 8, *Opera omnia*, t. XX, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, punct. IV, n. 62, t. I, p. 97; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. V, n. 4, t. II, p. 225; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 394, t. II, p. 89; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. II, t. I, p. 48; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI. tr. II, c. II, dub. III, n. 181-184, t. IV, p. 502-508; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. III, n. 25, t. IV, p. 592.

2. Y a-t-il, du moins, obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation avant la tonsure? Plusieurs auteurs l'ont affirmé, en s'appuyant sur un texte du concile de Trente, sess. XXIII, c. IV, où il est dit : *Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint.* Cf. S. C. du Concile, 27 septembre 1621. La plupart des auteurs cependant ne voient pas dans ce texte un précepte grave, mais plutôt une recommandation, dont la transgression n'entraîne qu'une faute vénielle, *propter quamdam deordinationem.* Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. I, n. 8, *Opera omnia*, t. XX, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, punct. IV, n. 63, t. I, p. 97; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. V, n. 4, t. II, p. 225; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. III, n. 183, t. IV, p. 507 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. III, n. 25-28, t. IV, p. 592 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. III, n. 102-104, t. II, p. 74-76; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. I, p. 304-305.

3º *Dispositions.* — 1. Pour la validité de la confirmation, le sujet doit avoir reçu préalablement le baptême, et, en outre, s'il est adulte, avoir l'intention de recevoir la confirmation.

2. Pour la licéité, le sujet doit posséder l'état de grâce, car la confirmation est un sacrement des vivants. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. III, c. III, punct. III, n. 28, t. I, p. 91; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 39-40, t. II, p. 449.

3. Le sujet doit connaître les éléments de la doctrine chrétienne, spécialement les vérités de nécessité de salut, et ce qui concerne les sacrements de pénitence et de confirmation.

4. Le sujet n'est pas obligé d'être à jeun. Les lois canoniques qui, dans l'antiquité, prescrivaient cette condition, Gratien, *Decret.*, part. III, *De consecratione*, dist. V, c. VI, *Ut jejuni*, sont depuis longtemps tombées en désuétude. L'usage s'est même introduit de conférer ce sacrement dans l'après-midi. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVII, sect. II, n. 4, *Opera omnia*, t. XX, p. 694; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, n. 33 sq., t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, n. 289, t. II, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vº *Confirmatio*, a. 2, n. 41, t. II, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 184, p. 509.

5. Autant que possible, le sacrement de confirmation doit être administré dans une église, ou dans une chapelle. Cependant, s'il y avait des motifs, on pourrait, sans péché, le conférer dans tout autre endroit convenable. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVII, sect. II, n. 2, *Opera omnia*, t. XX, p. 693; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, punct. I, n. 32, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, n. 289, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. III, n. 184, not. 3, t. IV, p. 509.

Bellarmin, *De confirmatione*, l. II, c. VIII-XIII, *Controvers.*, 4 in-fol., Paris, 1613, t. III, col. 318-336; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII-XXXIX, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XX, p. 633-704; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. I-IV, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 84-97; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 301, 638 sq.; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. III, *De confirmatione*, 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, 45-48; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. I-VII, 2 in-fol., Venise, 1769, t. II, p. 221-226; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 87-90; Benoît XIV, Const. *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, § 3, n. 1-4; *Eo quamvis tempore*, du 5 mai 1745, § 6-8; *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, § 49, 54-59, *Magnum bullarium romanum*, 19 in-fol., Rome, 1727-1758, t. XVI, p. 96, 293; t. XIX, p. 204, 205, 207; *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII-XI, 2 in-4°, Venise, 1775, t. I, p. 174-185; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologia*, vº *Confirmatio*, a. 1-3, 10 in-4°, Venise, 1782, t. II, p. 443-456; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, *De confirmatione*, dub. I-III, n. 161-188, 9 in-8°, Malines, 1829, t. IV, p. 467-512; Nepefny, *Das Sacrament der Firmung*, in-8°, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Marc, *Institutiones alphonsianæ*, part. III, tr. III, *De confirmatione*, c. I-IV, 2 in-8°, Lyon, 1888, t. II, p. 59-69; Denzinger, *Enchiridion*, n. 60, 392; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, in-8°, Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De confirmatione*, c. I-III, 2 in-8°, Rome, 1893, t. II, p. 168-175; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. III, *De confirmatione*, dub. I-III, n. 1-30, 7 in-8°, Prato, 1894, t. IV, p. 581-596; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, *De confirmatione*, c. I-III, n. 89-104, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 66-77; F. X. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 108-112, 119-130, 149-156, 179-222.

T. ORTOLAN.

1. CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES. Voir ORDRES RELIGIEUX.

2. CONGRÉGATIONS ROMAINES. — I. Antécédents et origine de ces congrégations. II. Définition et apparition historique de ces congrégations en général. III. Composition et organisation. IV. Division. V. Action et autorité générale. VI. Valeur de leurs décrets *pour les cas semblables*. VII. Autorité doctrinale. VIII. Soumission due à leurs décisions doctrinales. IX. Procédure. X. Énumération et esquisse des diverses congrégations. XI. Tribunaux romains; Sacrée Pénitencerie.

I. ANTÉCÉDENTS ET ORIGINE DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. — Héritiers de la dignité solennellement promise, Matth., XVI, 18, 19, puis non moins solennellement conférée à Pierre, Joa., XXI, 15-17, fondements donc et soutiens inébranlables de l'édifice ecclésiastique, dépositaires de la puissance suprême de lier et de délier, divinement constitués pasteurs des brebis et des agneaux, les papes eurent toujours à se préoccuper et à s'occuper des intérêts de toute la catholicité. Les faits certains, bien que connus en petit nombre par les documents authentiques, montrent comment, de bonne heure, ils prirent à cœur l'accomplissement de leur tâche. Rappelons seulement la lettre de saint Clément aux Corinthiens, qui est des environs de l'an 96, les efforts d'Anicet et de Victor Ier en vue de réaliser l'unité dans la célébration de la fête de Pâques, au IIe siècle, et au IIIe, le décret de Calixte imposant l'admission des adultères à la pénitence publique, les actes d'Étienne Ier pour interdire la réitération du baptême, son intervention dans l'affaire de Marcien évêque d'Arles, sollicitée par saint Cyprien, *Epist.*, LXVIII, *P. L.*, t. III, col. 1027, et dans celle de deux évêques espagnols, et enfin le jugement du pape saint Denys sur les accusations formulées contre Denys d'Alexandrie.

On conçoit que, vu la gravité et la multiplicité de ses obligations, le pontife romain ait vite senti la nécessité de se faire aider à les remplir. Voir CARDINAUX. Il eut d'abord et tout naturellement recours au *presbyterium* de son Église. Mais déjà sous saint Corneille, en 251, nous constatons qu'à ce presbyterium étaient adjoints les évêques qui se trouvaient présents à Rome; et parmi eux les évêques voisins, dits suburbicaires, prirent bientôt une place régulière et prépondérante. Voir CONCILES. Ainsi, des prêtres et des diacres de la ville et des évêques suburbicaires se forma, par la force des choses, une sorte de σύνοδος ἐνδημοῦσα, analogue à celle de Constantinople. Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 55. Avec le temps, le cercle des convocations aux assemblées ecclésiastiques présidées par le pape fut souvent étendu non seulement aux évêques de la province romaine, mais à ceux de toute l'Italie et même, notamment en 649 et 680, à ceux de tout l'Occident. Il est facile de constater déjà la progression en parcourant dans Hefele, *Konziliengeschichte*, t. I, II, la série des conciles romains du IIe siècle, du IIIe et du IVe. Plus tard, surtout au IXe et au Xe siècle, les conciles romains avaient pris, au point de vue de leur composition et des diocèses qu'ils représentaient, un tel développement qu'il n'y avait plus qu'un pas à faire pour arriver aux conciles œcuméniques de Latran, dont le Ier fut célébré en 1123.

Toutefois, au XIIe siècle, nous voyons les conciles particuliers devenir plus rares à Rome. A la même époque, le collège des cardinaux gagne sans cesse en influence comme en cohésion, depuis que Nicolas II, en 1059, lui a réservé le droit exclusif d'élire le successeur de Pierre. Bientôt il a acquis la préséance sur les évêques et sur tous les dignitaires ecclésiastiques. Aussi bien les papes l'associent de plus en plus aux sollicitudes et aux labeurs de leur gouvernement universel. A partir de ce moment, les affaires d'une gravité ou d'une difficulté exceptionnelle sont généralement examinées, soit par l'ensemble du corps cardinalice *en consistoire*, soit par des tribunaux tels que la Rote (établie au XIIIe siècle), la Daterie (vers le XIVe siècle), la Pénitencerie (XIIIe siècle), soit par des commissions constituées temporairement et comprenant chacune une portion plus ou moins considérable du sacré-collège. Les *Gesta Innocentii III*, c. XLI, *P. L.*, t. CCXIV, col. 80, nous apprennent que ce grand pontife avait coutume de réunir son consistoire trois fois la semaine pour étudier avec lui les causes qu'il avait à trancher. Enfin, au XVIe siècle, on comprit l'utilité de substituer à des réunions passagères et à des groupements accidentels des organismes permanents avec ressort parfaitement délimité. Les congrégations proprement dites étaient nées. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, tit. XXXI, t. II, p. 729; Sagmüller, *Die Thätigkeit und*

Stellung der Cardinäle, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 34 sq.

II. Définition et apparition historique des congrégations en général. — Telles qu'elles existent aujourd'hui, les congrégations sont des groupes stables de cardinaux, créés par le souverain pontife pour l'examen la discussion et le règlement des affaires ecclésiastiques, et agissant, chacun dans son domaine, au nom et par l'autorité du chef de l'Église. La première en date est celle de l'Inquisition, constituée par Paul III. D'autres durent leur origine à Paul IV, Pie V et Grégoire XIII. Mais le principal auteur et organisateur des congrégations fut Sixte-Quint; il en porta le nombre à quinze et en forma un tout cohérent et harmonieux, aux diverses parties duquel il assigna une catégorie spéciale de devoirs et de prérogatives. Après lui, la série fut complétée par Grégoire XV, Urbain VIII, Clément IX et Pie VII. Et bien qu'aucune n'eût été établie principalement pour rendre la justice, elles acquirent bientôt une telle influence, même dans les affaires judiciaires, tant civiles que criminelles, que peu à peu le rôle des anciens tribunaux de justice, du tribunal de la Rote par exemple, s'en trouva éclipsé presque entièrement.

III. Composition et organisation. — Une congrégation ne comprend comme membres proprement dits que des cardinaux. L'un d'eux porte le titre et remplit les fonctions de *préfet;* mais, pour la S. C. de l'Inquisition, le pape se réserve cette dignité. Le préfet est assisté d'un secrétaire, qui est ordinairement prélat et archevêque titulaire. Seule, la S. C. de l'Inquisition a comme secrétaire un cardinal. Sixte-Quint avait fixé à cinq le minimum des membres d'une congrégation quelconque et à sept celui des membres de la S. C. de l'Inquisition. D'après la discipline actuellement en vigueur, ce point est laissé à la prudente appréciation du pape; mais toute décision, pour être valable, exige la présence de trois membres au moins. A la plupart des congrégations sont aussi attachés des *consulteurs* en nombre variable et d'autres officiers inférieurs.

IV. Division. — On divise souvent les congrégations en *ordinaires* et *extraordinaires.* Celles-là seules sont permanentes. Celles-ci, créées en vue d'une nécessité spéciale et transitoire, cessent d'exister dès que leur objet est rempli. C'est des premières qu'il est question dans cet article. Elles se répartissent elles-mêmes en deux catégories : les unes sont *principales, indépendantes, générales;* les autres sont dites *dépendantes, subsidiaires* et *particulières,* parce qu'elles se rattachent et sont subordonnées aux précédentes.

V. Action et autorité générale. — Le rôle des congrégations est en partie judiciaire et coercitif; mais il est surtout administratif, de sorte que le plus souvent elles procèdent extrajudiciairement. Il n'est pas législatif au sens propre; car, s'il est vrai qu'elles rendent des décisions strictement obligatoires dans les cas particuliers qui leur ont été déférés, elles n'ont pas qualité pour édicter des décrets universels sans l'ordre spécial du pape, ni non plus, ordinairement, pour expliquer les lois par manière d'interprétation authentique. Il faut cependant faire une exception en faveur de la S. C. des Rites : ses décrets généraux, c'est-à-dire destinés par elle à toute l'Église, sont obligatoires partout, lors même qu'ils ont été portés sans approbation et sans consultation du souverain pontife. Cette situation privilégiée résulte clairement de la constitution *Immensa* de Sixte-Quint; elle a été proclamée à nouveau par un rescrit de la S. C. des Rites elle-même, rescrit donné par elle le 23 mai 1846 et confirmé par Pie IX, le 17 juillet suivant : « A cette question : Les décrets émanés de la S. C. des Rites et les réponses quelconques qu'elle publie par écrit et en due forme sur des doutes à elle proposés ont-ils la même autorité que s'ils émanaient immédiatement du souverain pontife lui-même, bien que nul rapport les concernant n'ait été adressé à Sa Sainteté? la S. C. a répondu affirmativement. »

Les congrégations représentent et exercent la puissance souveraine; elles en sont une expression légale. Par une fiction du droit, chacune d'elles constitue avec le pape un seul organe juridique, un seul pouvoir, de même que, d'après les principes canoniques, le tribunal d'un vicaire général n'est pas distinct de celui de son évêque. Voilà pourquoi Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* LXXVI, n. 8, attribue simplement au saint-siège les décrets des congrégations, « par l'intermédiaire desquelles l'autorité suprême émet son avis. » Voilà pourquoi aussi ces décisions sont ordinairement sans appel. Il n'y a pour celui qu'elles atteignent d'autre moyen d'y échapper que de solliciter du souverain pontife la faveur d'une « nouvelle audience », ou de lui demander, chose qu'il accorde d'ailleurs rarement, que la cause puisse être reprise par manière de *restitutio in integrum.*

Réputé souverain, le pouvoir des congrégations est en outre ordinaire, et non pas purement délégué ni quasi-ordinaire. Il n'est pas éteint par la mort du pape, et bien que généralement inemployé durant la vacance du siège apostolique, il pourrait même alors, dans certains cas exceptionnels, être exercé licitement. Dans les affaires les plus graves, il n'est pas permis aux congrégations de publier leurs décisions sans avoir consulté le Saint-Père ou sans avoir obtenu de lui une approbation au moins *in forma communi.* Que si parfois la congrégation doute de sa propre compétence ou si elle estime qu'il y a lieu de déroger au droit existant, elle a recours au moyen indiqué par cette formule, qui accompagne alors sa décision : *Facto verbo cum Sanctissimo.*

En ce qui concerne la situation respective des congrégations, il est à remarquer que chacune a un domaine principal pour lequel elle est compétente privativement à toute autre, mais que plusieurs ont concurremment qualité relativement à certains points secondaires. Dans ce cas, il est reçu que celle-là agira légitimement qui sera saisie la première. Pour éviter les inconvénients qui résulteraient de cette juridiction *cumulative,* Innocent XII a statué qu'une supplique refusée par une congrégation ne pourrait être admise par une autre, et cela sous peine de nullité de toute faveur obtenue, par fraude ou ignorance, en violation de cette disposition.

VI. Valeur de leurs décrets *pour les cas semblables.* — Les congrégations, sauf celle des Rites, ne possèdent pas de pouvoir législatif proprement dit. Mais on peut se demander si leurs décisions ou déclarations n'acquièrent pas, indirectement au moins, force légale universelle, en d'autres termes, si elles n'obligent pas dans tous les cas semblables. Cette question a été fort débattue tant par les canonistes que par les théologiens, et ni les uns ni les autres ne sont d'accord pour la résoudre.

1° Benoît XIV soutient l'affirmative, pourvu, ajoute-t-il, que le pape ait été consulté et que la décision soit publiée avec le sceau et la signature du cardinal-préfet.

2° Saint Alphonse considère l'affirmative et la négative comme également probables, en exceptant toutefois de la seconde les cas où la décision aurait été suffisamment promulguée, soit par ordre spécial du souverain pontife, soit même par un usage constant de plusieurs années ou par l'enseignement et le témoignage communs des auteurs.

De fait, la négation, en soi et sauf des circonstances exceptionnelles, s'appuie sur de très graves raisons. Je me borne à les résumer.

1. Les décisions des congrégations ne sont pas promulguées officiellement. Cependant toute loi doit être promulguée comme telle, pour acquérir force obliga-

toute. Les décisions ou déclarations dont il s'agit ne répondent pas à cette exigence; elles sont dans la condition de lois nouvelles, du moins quand elles éclaircissent, dans des textes déjà promulgués, des points sur lesquels il pouvait y avoir des doutes et des avis divergents.

2° Si l'affirmative était fondée, elle le serait avant tout, ainsi que ses défenseurs en conviennent, par rapport aux décrets de la S. C. des Rites, laquelle seule a le pouvoir d'imposer des règles universelles, de porter des lois sans aucune intervention du pape. Or, cette conséquence hypothétique ne se vérifie pas. Gury assure, il est vrai, le contraire, en se fondant, dit-il, sur l'opinion commune; mais son assertion se heurte manifestement à ce rescrit de ladite Congrégation, daté du 8 avril 1854 : « Les décrets, indults et décisions de la S. C. des Rites, donnés ou à donner dans des cas particuliers, sont-ils applicables et à suivre dans les cas semblables, comme s'ils étaient rendus pour partout? et n'est-ce pas, d'ailleurs, ce que la S. C. elle-même semble indiquer quand, souvent, aux doutes qui lui sont soumis elle ne fournit d'autres solutions que celle-ci : *Dentur decreta, juxta alia decreta, provisum in una*, etc.? Réponse : Non, et il faut toujours recourir à l'autorité dans les cas particuliers. »

3. Du reste, ainsi que l'observe Layman, il suffit que la valeur obligatoire de dispositions quelconques soit douteuse pour que nous puissions la nier, suivant le principe connu : *Lex dubia, lex nulla*.

4. Ajoutons une considération pratique très digne d'attention : il est fort difficile de juger de la similitude des cas, les motifs qui ont déterminé une décision particulière ne nous étant pas connus. Aussi arrive-t-il fréquemment qu'une congrégation donne à des questions posées en termes identiques des réponses différentes, selon la diversité des circonstances. C'est au point que Benoît XIV a pu introduire dans la table de son *De synodo diœcesana,* à propos de la S. C. du Concile, cette rubrique significative : *Ejus prudens inconstantia in suis decisionibus ac judiciis ferendis, seu recedendo a decisis.* Et pour rappeler un exemple entre autres, la même S. C. du Concile, interrogée sur la validité de mariages clandestins contractés par des hérétiques, s'est, non pas une fois, mais plusieurs fois, prononcée pour la nullité; et l'on a voulu tirer de là argument pour ériger en thèse la nullité de semblables mariages. Cependant Pie VII, dans une lettre du 8 octobre 1803 à l'archevêque de Mayence, reconnaît à peine « un degré quelconque de probabilité » à cette opinion. Avant lui, Benoît XIV avait déjà dit, *De synodo diœcesana,* l. VI, c. vi, n. 4 : *Nunquam opinioni illi acquiescere potuimus, per quam prædicta matrimonia nulla judicantur.* Ce savant pape explique ensuite l'erreur des partisans de cette théorie par ce fait qu'ils n'ont pas tenu compte des conjonctures spéciales auxquelles s'adaptaient les affirmations officielles d'invalidité : *Quoniam anteacto tempore nonnisi particularia decreta in hac vel illa causa condita erant, quæ ne inter se quidem conformia semper fuerant propter varietatem circumstantiarum, quæ modo in una facti specie aderant, modo in altera desiderabantur.*

3° Les deux théories opposées sur l'application obligatoire des décisions des congrégations aux cas semblables se rejoignent assez bien dans une troisième, qui a pour elle l'autorité des meilleurs canonistes, par exemple de Schmalzgrueber, de Phillips, et de théologiens tels que Ballerini et Lehmkuhl. Celle-ci distingue tout d'abord entre décisions ou déclarations *purement compréhensives* et décisions ou déclarations *extensives*. Les premières sont celles qui comprennent et appliquent le droit existant sans s'écarter de la signification propre et usuelle des termes, qui restent donc interprétatives au sens strict; les autres s'écartent de cette signification propre et contiennent une concession, une prohibition, une dispense, un décret, etc., qui dépassent la lettre du texte légal.

Les déclarations *purement compréhensives*, si elles ont d'ailleurs été rendues après avis du souverain pontife et en forme authentique, c'est-à-dire avec le sceau ordinaire de la congrégation et la signature du cardinal préfet et du secrétaire, ont immédiatement force obligatoire universelle. Et il n'importe qu'elles n'aient pas été l'objet d'une promulgation spéciale, puisqu'elles ne fondent pas un droit nouveau et qu'elles ne font qu'appliquer celui qui est en vigueur et qui a été régulièrement promulgué. Sans doute, il pourra se faire que ces déclarations ne parviennent qu'après un temps plus ou moins long à la connaissance de tous les intéressés, mais cette éventualité ne suffit pas à établir la nécessité d'une véritable promulgation; il s'ensuit seulement que tous ne seront pas liés de fait et en conscience à partir du premier moment, et que les transgresseurs par pure ignorance n'encourront du chef de leur transgression ni faute ni peine. Quant aux déclarations *extensives*, telles que sont de fait certains décrets de la S. C. du Concile sur la célébration des messes et pour la réforme des réguliers, elles n'obligent universellement qu'à la condition d'être rendues sur l'ordre spécial du pape et promulguées dans la forme ordinaire. La raison en est que, n'étant pas contenues dans le sens naturel des textes légaux antérieurs, elles ne peuvent constituer que de nouvelles lois ecclésiastiques; et les congrégations, celle des Rites exceptée, sont incapables, par elles-mêmes, de porter ou de promulguer des lois pour toute l'Église.

Du reste, la distinction indiquée entre les deux catégories de déclarations s'applique même aux actes de la S. C. des Rites, avec cette différence qu'ici ni la valeur des décrets ni leur promulgation ne supposent jamais, comme nécessaire, l'intervention du souverain pontife. Mais, après avoir porté un décret extensif pour un cas particulier, la S. C. des Rites devra, elle aussi, si elle veut le rendre obligatoire dans tous les cas semblables, recourir à une promulgation spéciale et transformer, par le fait même, sa décision particulière en une décision universelle. Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* 9e édit., Rome, 1887, t. i, p. 116; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* Prato, 1889, t. i, p. 269; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 8e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. i, p. 133.

VII. Autorité doctrinale. — Nous avons dit que les congrégations sont, dans l'Église, une expression du pouvoir suprême, que leurs sentences ne sont donc pas sujettes à appel proprement dit. Toutefois elles ne peuvent prétendre aux qualités personnelles et incommunicables du souverain pontife. Leurs décisions doctrinales ne participent donc point au privilège de l'infaillibilité, lors même qu'elles ont été voulues ou approuvées par le pape. En y donnant son assentiment ou en y concourant d'autre façon, le Saint-Père, à moins qu'il ne le dise expressément, n'entend pas les faire siennes dans toute la rigueur du terme; son approbation ou sa coopération s'adapte à la nature de l'acte auquel elle est accordée, elle ne la change pas. A plus forte raison, on se tromperait en voyant dans une simple ratification ou dans une expression quelconque de la pensée et de la volonté pontificales une définition *ex cathedra;* cette ratification ou cette expression est sans doute une des manifestations multiples de la primauté et du magistère universel, mais elle n'emporte pas, par elle-même, l'exercice de la plénitude du pouvoir ni l'usage de toutes les prérogatives qui s'y sont attachées; elle ne prouve pas le dessein ferme de définir irrévocablement une vérité et de l'imposer à la croyance de tous les fidèles. Bref, le vicaire de Jésus-Christ, en provoquant, en louant ou en contresignant les décisions dont il s'agit, n'a pas nécessairement l'intention de remplir actuellement sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens et

de définir, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou sur les mœurs doit être tenue par l'Église entière ». Cf. concile du Vatican, const. *Pastor æternus,* c. IV. Soutenir le contraire, ce serait ériger tout jugement doctrinal du saint-siège en définition dogmatique, ce qui n'a jamais été admis par personne et serait le comble de l'absurdité. Rome approuve chaque jour des déclarations en matière de foi et de morale qui ont été émises par des évêques ou par des conciles particuliers. Qui s'imaginera que ces déclarations deviennent pour l'univers catholique, par le fait de l'approbation ou de l'intervention papale, des règles infaillibles de croyance? Quand le pasteur des pasteurs veut, pour affirmer la vérité ou flétrir l'erreur plus efficacement, recourir à sa pleine puissance spirituelle, il se sert le plus souvent d'une bulle, d'une constitution apostolique ou de tout autre document pontifical de forme solennelle, et toujours il précise le point par lui défini et manifeste en termes parfaitement clairs l'obligation universelle d'y donner une adhésion intérieure absolue. C'est d'après ces principes qu'il faut apprécier la valeur des condamnations de propositions ou de livres, prononcées par la S. C. du Saint-Office ou par la S. C. de l'Index, quand même le pape serait intervenu personnellement dans la décision, soit en la provoquant, soit en présidant la séance et en rendant le décret avec la congrégation, soit en approuvant la sentence et en ordonnant qu'elle soit mise à exécution.

Cette doctrine est celle de tous les grands théologiens. Le cardinal Gotti, *De locis theologicis,* t. I, q. III, dub. IX, § 2, n. 12, explique la chose en ces termes : « Ni par elles-mêmes ni par suite d'une délégation du souverain pontife les congrégations de cardinaux ne jouissent du privilège de l'infaillibilité... La raison en est que le pouvoir de juger et de définir en matière de foi et de proposer des articles qui soient de croyance obligatoire pour tous les fidèles, est attaché à la dignité de chef suprême, de pasteur et de docteur de l'Église. De même donc que le pape ne saurait déléguer à un autre la qualité de chef suprême, de pasteur et de docteur, ni transporter sur un autre l'assistance du Saint-Esprit, de même il ne saurait déléguer ou communiquer à autrui la faculté de rendre des décrets de foi. Par conséquent, la S. C. de l'Inquisition peut bien, exerçant l'autorité à elle confiée par le souverain pontife, condamner sans appel (*ultima sententia*) les articles ou les hommes que l'Église a déclarés hérétiques; mais lorsqu'un point de foi est controversé, elle ne peut pas le trancher de manière à en faire un article de foi ni de telle sorte que les dissidents soient immédiatement hérétiques en vertu précisément du jugement de la S. C. » Le cardinal Franzelin dit à son tour, *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 2e édit., Rome, 1875, p. 133 : « Une définition *ex cathedra* ne résulte pas du fait que le souverain pontife ratifie et confirme de sa suprême autorité *la décision d'une congrégation,* à moins que lui-même ne fasse *sien* le décret et ne le publie comme tel, avec des signes qui attestent suffisamment son intention de *définir une doctrine* et de l'imposer à toute l'Église; et dans ce cas, la sentence n'émanera plus de la congrégation comme corps judiciaire ou ayant voix délibérative, mais simplement comme corps consultatif. C'est en ce sens seulement, surtout après la déclaration du concile du Vatican, qu'on peut et qu'on doit admettre avec certains théologiens que les décrets doctrinaux des congrégations, une fois *spécialement* approuvés par le pape, sont des définitions *ex cathedra.* » Un peu plus loin, *ibid.,* p. 145, le même auteur, appliquant ces principes en particulier aux condamnations de la S. C. de l'Index, écrit : « De semblables décrets, rendus pour proscrire une erreur, ne deviennent pas des définitions *ex cathedra,* parce qu'ils sont confirmés et publiés par la suprême autorité du pape. J'ai consulté sur ce point plusieurs théologiens romains dont l'avis a tant de poids que je n'hésite pas à qualifier mon assertion de doctrine romaine. » C'est donc bien à tort, pour le remarquer en passant, qu'on a prétendu opposer au dogme de l'infaillibilité papale les décrets de l'Index et du Saint-Office (en 1616 et 1633) dans la cause de Galilée. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* Paris, 1905, p. 356 sq.; Grisar, *Galileistudien,* Ratisbonne, 1882, p. 360. Pour qui a suivi avec un peu d'attention les explications et citations qui précèdent, il est clair qu'elles visent une décision de congrégation restant telle. Il en serait tout autrement d'une sentence rendue par le Saint-Père après consultation préalable d'une ou de plusieurs congrégations : dans cette hypothèse, c'est le pape lui-même qui jugerait, et le jugement d'approbation ou de condamnation, émanant formellement du pape, serait infaillible, s'il était d'ailleurs revêtu de toutes les conditions requises.

VIII. Soumission due a leurs décisions doctrinales. — Non infaillibles, les décisions doctrinales des congrégations s'imposent cependant d'une certaine façon à la croyance même des fidèles. Ce n'est pas assez, comme quelques-uns l'ont prétendu, de ne rien faire ni dire qui aille visiblement à l'encontre, de leur accorder le respect du silence (*silentium obsequiosum*); on leur doit de plus la soumission de l'intelligence, un véritable assentiment intérieur, non pas assurément cet assentiment de foi, soit immédiatement soit médiatement divine, qui n'est dû qu'à la parole de Dieu ou aux choses nécessairement connexes avec la révélation; non pas même un assentiment absolu, qui supposerait une certitude pareillement absolue; mais un assentiment prudemment et provisoirement ferme, proportionné ainsi au degré de créance que confère à la congrégation la mission qu'elle tient de l'Église et qu'elle exerce sous sa direction et sous l'assistance générale du Saint-Esprit; un assentiment donc qui dépend en partie de la volonté, d'une volonté décidée à honorer Dieu et à respecter l'Église dans toutes leurs manifestations et émanations; un *assentiment* enfin que les théologiens qualifient justement de *religieux,* parce qu'il s'inspire et résulte partiellement d'un sentiment de religion.

S'il était permis à chacun, en présence d'un acte de l'autorité enseignante, de suspendre son assentiment ou même de douter ou de nier positivement tant que cet acte n'implique pas de définition infaillible, l'action réelle du magistère ecclésiastique en deviendrait presque illusoire, car il est relativement très rare qu'elle se traduise en définitions de ce genre. C'est un principe général qu'on doit obéissance aux ordres d'un supérieur, à moins que, dans un cas concret, l'ordre n'apparaisse manifestement injuste; pareillement, un catholique est tenu d'adhérer intérieurement aux enseignements de l'autorité légitime, aussi longtemps qu'il ne lui est pas évident qu'une assertion particulière est erronée. Le sentiment de l'Église sur ce point n'est pas douteux; il résulte de nombreux documents officiels. Pie IX, par exemple, dans une lettre du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, parle du décret de la S. C. de l'Index par lequel plusieurs volumes de Günther avaient été condamnés, et il affirme que ce décret devait suffire pour convaincre tous les catholiques que non seulement il n'était permis à personne de défendre le fond de ces ouvrages, mais que « la doctrine contenue dans les livres de Günther ne pouvait être tenue pour pure ». Le concile du Vatican nous semble s'être prononcé également avec une clarté suffisante sur la question qui nous occupe. Sa Ire constitution dogmatique se termine par ce solennel avertissement : « Mais comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuit en outre soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins, nous rappelons à tous les chrétiens le devoir d'observer aussi les constitutions

et les décrets par lesquels le saint-siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long. » Le concile parle, sans restriction ni distinction, des constitutions et décrets condamnant des erreurs plus ou moins voisines de l'hérésie. Il a donc en vue même les constitutions et décrets qui ne seraient pas infaillibles. Or il inculque à leur égard une soumission et un respect qui impliquent l'assentiment intérieur. Cet assentiment est à coup sûr nécessaire pour « éviter la perversion de l'hérésie », et comment donc ne le serait-il pas pour « fuir soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins ? » Qu'on relise la première phrase du passage cité, qu'on y mette en regard l'une de l'autre les deux expressions : *éviter la perversion de l'hérésie, fuir les erreurs*, et l'on ne pourra conserver, ce me semble, aucun doute sur la pensée des auteurs de la constitution *Dei Filius*. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 332-335.

IX. Procédure. — La procédure varie beaucoup selon le genre de pouvoir que la congrégation exerce en chaque cas et selon la gravité des affaires qu'elle traite. Les détails de cette procédure, nécessairement très compliquée parfois, sont exposés par les canonistes. Remarquons seulement qu'elle est en général notablement plus simple pour les causes extrajudiciaires que pour les causes judiciaires, et que les requêtes, appuyées autant que possible de la recommandation de l'ordinaire, doivent être présentées au secrétariat de la congrégation par un *agent* ou une autre personne, qui viendra ensuite y retirer la réponse. A la différence de la S. Pénitencerie, les congrégations n'admettent pas l'introduction de demandes ou d'affaires par simples lettres, encore moins par télégrammes. Les réponses sont le plus souvent énoncées très brièvement et contenues, par exemple, après répétition ou résumé de la question, dans l'un des deux mots *affirmative, negative*. Ordinairement, les motifs d'une décision ne sont pas exprimés, et ceci explique déjà que la décision ne puisse valoir de soi que pour le cas concret en vue duquel elle a été rendue. C'est une règle habituelle de la curie de ne point prononcer dans la cause d'un inférieur sans avoir préalablement interpellé son supérieur « pour information et avis », et, plus généralement, sans avoir entendu, directement ou par intermédiaire, tous les intéressés.

X. Énumération et esquisse des diverses congrégations. — On peut, pour procéder avec un certain ordre, remarquer que, parmi les congrégations, les unes s'occupent avant tout des intérêts de la foi, tandis que l'objet des autres est plus directement disciplinaire ou cultuel. Les premières sont surtout au nombre de trois. Nous les énumérerons d'abord.

1° La *S. C. de l'Inquisition* ou *du Saint-Office* a été établie, en 1542, par Paul III, avec mission de s'opposer aux progrès du protestantisme, puis successivement développée et complétée par Pie IV, Pie V et Sixte-Quint. Depuis lors, préposée à l'*Inquisition* ou *Saint-Office*, dont les origines remontent au XIII[e] siècle, elle est, de toutes les congrégations, la plus élevée en dignité, et le Saint-Père s'en réserve la présidence. Son secrétaire même est cardinal. Outre le préfet, le secrétaire et les autres membres pris dans le sacré-collège, son personnel comprend : un *assesseur*, qui est d'ordinaire un prélat séculier; un *commissaire* ou inquisiteur, de l'ordre de saint Dominique; un *promoteur fiscal* ou accusateur public; un *avocat*, pour la défense des accusés; un *notaire*; des *consulteurs*. Au groupe de ces derniers appartiennent de droit le maître du sacré-palais, le général des dominicains et un profès de l'ordre des frères mineurs conventuels.

Comme suprême tribunal de la foi, la S. C. de l'Inquisition traite, sous forme soit de déclarations et d'instructions, soit de sentences judiciaires, soit de dispenses, toutes les questions intéressant directement ou indirectement la doctrine catholique ou mettant de quelque façon l'orthodoxie en danger. Elle exerce la juridiction criminelle à l'égard des accusés d'hérésie et de toutes les accusations connexes, telles que les accusations de superstition, de magie, d'abus des sacrements; elle juge les livres et les auteurs qui sont entachés ou suspects de l'un de ces délits. Elle peut envoyer des inquisiteurs en tous lieux. C'est à elle que ressortissent les dispenses matrimoniales pour les empêchements de disparité de culte, de religion mixte, de profession solennelle et d'ordre sacré, la permission de lire les livres hérétiques, et aussi de nombreuses affaires du for externe, concernant le jeûne, l'abstinence, la valeur et la rupture du lien conjugal, etc., quand le souverain pontife, pour des raisons spéciales, juge convenable de les faire trancher sous le secret du Saint-Office plutôt que par discussion publique dans quelque autre congrégation. La S. C. de l'Inquisition a, en effet, ceci de propre que sa procédure est absolument secrète. Ajoutons que sa compétence quant aux personnes est des plus amples; elle embrasse non seulement les simples fidèles et le clergé inférieur, mais les évêques et les nonces apostoliques; les cardinaux seuls y ont été soustraits par la bulle *Immensa* de Sixte-Quint.

2° La *S. C. de l'Index* a, par son but et par ses origines, une grande affinité avec la précédente. Dès 1564, Pie IV, se conformant aux vœux du concile de Trente, sess. XVIII et XXV, *De reformat.*, avait publié la première édition de l'*Index librorum prohibitorum*, ainsi que des règles générales s'y rapportant. Un peu plus tard, saint Pie V instituait, avec la mission de rechercher et d'interdire les écrits pernicieux, une congrégation spéciale, dite *de l'Index*, qui fut complétée et entièrement séparée du Saint-Office par Sixte-Quint, en 1587. Après Sixte-Quint, Clément VIII, Alexandre VII, Benoît XIV, dans sa célèbre constitution *Sollicita*, et, à notre époque, Léon XIII, dans la constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1897, ont tracé et adapté aux modifications des circonstances les précautions qui s'imposent à l'égard des mauvais livres et les normes à suivre dans leur condamnation. Le dernier catalogue officiel ou *Index librorum prohibitorum* a été imprimé par ordre de Léon XIII, in-4°, Rome, 1900.

Les règles de l'*Index* et les défenses particulières qu'il contient sont en soi des mesures purement disciplinaires. On peut donc les violer sans rejeter ou méconnaître aucun point de foi. Mais les décrets de la S. C. de l'Index, même simplement confirmés *in forma communi* par le souverain pontife, obligent certainement tous les fidèles de tous les pays; ils les obligent gravement de leur nature et même, dans les cas déterminés par le droit, sous peine d'excommunication. Quelques gallicans du XVII[e] siècle et du XVIII[e] ont prétendu que l'*Index* n'avait pas force de loi en France; c'est une prétention insoutenable, sans nul fondement ni théologique ni juridique, opposée même à tous les principes. Il suffirait, pour la réfuter, de renvoyer ses défenseurs à la doctrine unanimement admise peu d'années auparavant par leurs compatriotes et proclamée dans les conciles provinciaux d'Aix, en 1581, de Toulouse, en 1590, d'Avignon, en 1594, etc. Cette opinion est d'ailleurs complètement abandonnée aujourd'hui. Un grand nombre de synodes provinciaux et diocésains d'une époque récente, reprenant spontanément la chaîne interrompue de la tradition nationale, ont signalé le caractère obligatoire de l'*Index*; d'autres tels que le concile provincial de Toulouse, de 1850, et celui de Reims, de 1857, qui avaient d'abord omis la mention expresse de ce point, l'ont ajoutée, à la demande de la congrégation romaine chargée de la revision de leurs actes.

C'est de la S. C. de l'Index qu'émanent la plupart des

condamnations de livres. Quelques ouvrages cependant, à cause de leur malice exceptionnelle, sont censurés soit par décret du Saint-Office, soit par une bulle ou un bref du pape, et ces circonstances sont toujours consignées dans l'*Index*. Les œuvres mises à l'*Index* peuvent se ramener, eu égard à la sanction pénale, à deux catégories. La première est définie dans un article de la constitution *Apostolicæ sedis*, qui décrète l'excommunication spécialement réservée au pontife romain et à encourir de plein droit (*ipso facto*), contre « tous ceux qui, sciemment et sans l'autorisation du saint-siège, lisent les livres des apostats et des hérétiques dans lesquels l'hérésie est défendue ou bien des livres d'un auteur quelconque nommément condamnés par lettres apostoliques », et aussi contre « ceux qui détiennent les livres susdits, qui les impriment ou qui leur prêtent appui, de quelque façon que ce soit ». L'usage des autres livres condamnés constitue une violation du droit naturel et du droit positif, mais n'entraîne aucune censure, à moins qu'une sanction de ce genre n'ait été, pour un cas particulier, expressément établie par la sentence du juge ou du tribunal ecclésiastique.

Mgr Alouvry, *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Paris, 1866; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8°, Bonn, 1883, 1885; L. Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Paris, 1888; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1904; Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Périès, *L'Index*, Paris, 1898.

3° La *S. C. de la Propagande* a aussi pour objet primaire les intérêts et surtout l'extension de la vraie doctrine religieuse. Elle doit, comme son nom l'indique, donner ses soins à la diffusion de la foi parmi les infidèles et les sectes dissidentes, encourager et diriger les missions lointaines, recueillir pour elles et répartir les libéralités des chrétiens charitables et zélés, préparer et envoyer des prédicateurs de la bonne nouvelle et des vicaires apostoliques, soutenir les chrétientés naissantes, résoudre les difficultés qui peuvent se produire. Au nombre de ses plus puissants moyens d'action il faut surtout ranger son *collège*, véritable pépinière d'apôtres, où sont formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays, qui iront ensuite porter la lumière de l'Évangile aux quatre coins du monde, et son *imprimerie*, vaste établissement dont les presses reproduisent en une foule de langues, l'Écriture sainte, les livres liturgiques et d'autres livres utiles à la religion.

La Propagande n'était primitivement qu'un comité de trois cardinaux, constitué par Grégoire XIII pour maintenir les Grecs catholiques dans l'unité et tâcher d'y ramener les schismatiques. Clément VIII augmenta le nombre de ses membres et la dota d'une organisation plus parfaite; finalement, Grégoire XV, en 1622, la transforma complètement pour en faire ce qu'elle est aujourd'hui. Il lui donna charge d'examiner et de régler, au nom du saint-siège, les affaires intéressant la propagation de la foi dans le monde entier, à la condition toutefois de déférer les plus graves au jugement du souverain pontife. Son autorité s'exerce sur toutes les contrées où la hiérarchie ecclésiastique ordinaire n'a pu encore être établie et qui sont, pour cette raison, appelées pays de missions et organisées provisoirement en préfectures ou vicariats apostoliques. A la fois administrative, judiciaire et coercitive, elle possède une véritable force obligatoire, et peut même devenir législative, c'est-à-dire porter et promulguer des décrets généraux avec le concours spécial du pape. Elle embrasse d'ailleurs tous les genres d'affaires relatives au suprême et universel gouvernement des missions. Il y a plus : en pays de missions, la S. C. de la Propagande est seule compétente et tient lieu de toutes les autres congrégations, la Pénitencerie non comprise. Remarquons encore qu'elle a conservé juridiction sur les Églises d'Angleterre, d'Irlande, d'Écosse, des Indes et des États-Unis d'Amérique, même depuis que la hiérarchie ordinaire y a été introduite ou relevée. Cf. Mayer, *Die Propaganda*, 2 in-8°, Gœttingue, 1853. On a publié : *Collectanea S. C. de Propaganda fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, in-4°, Rome, 1883; 2e édit., 1893; *Collectanea constitutionum, decretorum, indultorum ac instructionum ad usum operariorum apostolicæ Societatis missionum ad exteros*, Paris, 1880; *Juris pontificii de Propaganda fide* (nouvelle édition du *Bullarium S. C. de Prop. fide*, de 1839), 7 in-4°, Rome, 1888-1897.

A la S. C. de la Propagande ont été rattachés quatre autres organismes particuliers, à savoir : 1. *la S. C. de la Propagande pour les affaires du rite oriental*, instituée par Pie IX, en 1862, avec même cardinal-préfet que la Propagande; 2. *la S. C. pour la correction des livres des Orientaux*, instituée par Urbain VIII, en 1631, restaurée par Benoît XIV, en 1751, mais supprimée comme congrégation spéciale par Pie IX, en 1862; 3. *la Commission pour l'examen des constitutions* des nouveaux instituts religieux qui relèvent de la Propagande; 4. *la Commission pour l'examen des relations* fournies sur la situation de leurs Églises par les ordinaires et les vicaires apostoliques.

4° La *S. C. des cardinaux interprètes du concile de Trente* est assurément la plus importante parmi celles qui portent leur principale sollicitude sur les articles de discipline. Elle a pour mission de promouvoir l'exécution et l'observance des décrets disciplinaires du concile de Trente, d'éclaircir les difficultés théoriques et pratiques auxquelles ils peuvent donner lieu, et aussi de trancher les litiges dont ils fournissent explicitement ou implicitement la solution.

Dans sa XXVe session, ce concile, prévoyant que des embarras et des incertitudes se produiraient parfois à propos de ses décisions, avait déclaré s'en remettre avec confiance à la prudence du pape du soin de les résoudre. Aussi bien Pie IV, après avoir défendu de publier sur cet objet un commentaire quelconque sans l'autorisation du siège apostolique, constitua d'abord un corps de huit cardinaux qui devraient veiller, surtout dans les tribunaux et les officialités de la curie romaine, au respect des décrets portés à Trente, mais soumettre au souverain pontife tous les doutes éventuels. Pie V et Grégoire XIII allèrent plus loin : ils créèrent proprement la congrégation des *interprètes du concile de Trente*, en la chargeant de trancher les cas qui paraîtraient clairs, sauf à déférer les autres au jugement de Sa Sainteté. Sixte-Quint enfin, ici comme ailleurs, fut l'organisateur définitif : en réservant expressément au pape l'interprétation des décrets dogmatiques, il attribua à la congrégation l'interprétation des décrets disciplinaires, même pour les cas douteux et difficiles, à la seule condition de prendre l'avis du pontife. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 447, 448. Actuellement donc, la S. C. du Concile n'a pas qualité pour édicter de nouvelles lois, mais seulement pour interpréter et pour appliquer, par des actes d'administration et des sentences judiciaires, les décrets disciplinaires du concile de Trente. C'est à elle que sont soumis les actes et décrets des conciles provinciaux, les rapports déposés par les évêques dans leurs visites *ad limina*, les causes relatives à la résidence des bénéficiers, à la réduction des messes, aux testaments et à leur modification, au mariage, à la réforme du clergé, aux irrégularités, à l'ordination et à l'*excardination* des clercs, les recours pour privation injuste d'un bénéfice, etc. Ses décisions, quand elles se renferment dans les limites d'une interprétation purement déclarative, sont souveraines et partant obligatoires sans promulgation spéciale. On a publié divers recueils de *Résolutions de la S. C. du Concile*; mais aucun ne se présente à nous avec la garantie officielle de l'authen-

tenir. Les anciennes collections de *Declarationes* ou *Decisiones* de cette S. C., faites par Gallemart, Marzilla, etc., voir Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 5-6, 478, avaient été condamnées par décret de la S. C. elle-même le 29 avril 1621; elles ont été retranchées de l'édition officielle de l'Index en 1900 et il est permis de s'en servir, quoiqu'elles ne soient pas authentiques. *Index*, Rome, 1900, préf., p. XVI. Depuis 1739, les solutions de cette S. C. sont publiées dans le *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii* et forment un volume par année. Des solutions antérieures ont paru sous le même titre. Voir aussi S. Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum* (1564-1860), par ordre alphabétique, 17 in-4°, Rome, 1868 sq.; Zamboni, *Collectio declarationum S. C. card. S. conc. Tridentini interpretum*, 8 vol., Vienne et Rome, 1812-1816, 4 in-4°, Arras, 1860-1868; Muhlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, 4 vol., Munich, 1867-1883; card. Gamberini, *Resolutiones selectæ in causis propositis per summaria precum* (1823-1825), 1830, 1842; Lingen et Reuss, *Causæ selectæ in S. C. card. concilii Tridentini interpretum propositæ per summaria precum* (1823-1869), in-8°, Ratisbonne, 1871. Le pouvoir fondamental de cette S. C., c'est-à-dire son pouvoir interprétatif, est strictement exclusif à l'égard de toute autre congrégation. Du reste, si vaste et si laborieux est son champ d'action qu'il a fallu lui adjoindre successivement plusieurs congrégations subsidiaires, dont quelques-unes permanentes. En voici la liste :

1. La *Congrégation particulière de l'état des Églises* (*super statu Ecclesiarum*), instituée, en 1740, par Benoît XIV, pour l'examen des rapports que les ordinaires adressent à Rome sur la situation de leurs diocèses. Elle a même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. — 2. La *Congrégation particulière pour la revision des conciles provinciaux,* instituée par Pie IX, en 1849, et ayant, elle aussi, même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. Sa tâche propre est indiquée par son titre. La revision dont elle est chargée peut comporter, à l'égard des actes et des décrets des conciles provinciaux, des corrections, des suppressions et plus rarement des additions. — 3. La *Congrégation particulière pour la résidence des évêques,* établie une première fois par Urbain VIII, en 1634, et rétablie, en 1746, par Benoît XIV. Suivant les dispositions de ce dernier, elle a le cardinal-vicaire comme préfet, et comme secrétaire, le secrétaire de la S. C. du Concile. Actuellement, elle n'existe plus guère que dans la personne de ces deux membres, étant heureusement devenue à peu près sans objet, par suite de l'observation plus fidèle de la loi de la résidence. — 4. La *S. C. de la juridiction et de l'immunité ecclésiastique,* créée par Urbain VIII. Elle a été, vu la disparition presque complète de l'immunité, réunie provisoirement par Léon XIII à la S. C. du Concile. Depuis longtemps déjà, à cause de la connexité de ce privilège avec les conventions concordataires, elle était en pratique suppléée par la Secrétairerie d'État ou par la *S. C. pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires.* André Ricci a publié : *Synopsis, decreta et resolutiones S. C. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus,* Palestrina, 1708; réédition par Barbier de Montault, *S. C. de l'Immunité,* dans la *Collection des décrets authentiques des S. C. romaines,* in-12, Paris, s. d. (1866).

5° La *S. C. des Rites,* de la création de Sixte-Quint, remplit deux rôles principaux et revêt comme deux aspects divers, selon qu'elle s'occupe des causes de béatification et de canonisation des saints ou qu'elle règle d'une manière générale ce qui touche au culte et aux cérémonies de l'Église. Dans l'accomplissement de la première de ces charges, elle est dite *extraordinaire* et se subdivise en *antépréparatoire, préparatoire* et *générale.* Par rapport à la seconde, elle est *ordinaire,* et peut non seulement interpréter et appliquer les lois liturgiques, mais en porter et en promulguer de nouvelles, même sans recourir au Saint-Père. Elle tranche judiciairement les contestations et litiges dont le culte serait l'occasion.

Elle a comme annexe la *S. C. du cérémonial,* instituée aussi par Sixte-Quint, pour diriger les cérémonies, liturgiques ou non liturgiques, à observer dans la cour romaine, par exemple lorsqu'il y a chapelle pontificale ou cérémonie pontificale, à l'occasion des fonctions solennelles des cardinaux et des prélats, etc.

La collection que Gardellini a donnée sous ce titre : *Decreta authentica S. Rituum Congregationis,* 2e édit., 8 in-4°, y compris l'appendice, Rome, 1824-1849; 3e édit., 5 in-4°, Rome, 1856-1870 (avec appendice), Muhlbauer, par ordre alphabétique, 3 tomes en 4 in-8°, Munich et Paris, 1862-1867, et 3 in-8° de supplément, Munich, 1876-1885, est authentique. Il existe d'autres recueils du même genre qui, non authentiques, ne laissent pas cependant d'être fort utiles. Signalons celui de Falise, *Sacrorum Rituum Cong. decreta authentica alphabetico ordine collecta,* 1848; 3e édit., Paris et Liège, 1854; 4e édit., Paris, 1863; trad. franç., Paris, Tournai, 1860. La S. C. elle-même a fait publier *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum,* 5 in-4°, Rome.

6° A la *S. C. des Indulgences et des Reliques* il appartient de contrôler les pratiques et les objets relatifs à son double titre, de prévenir et de réprimer les abus toujours possibles et se produisant même facilement en pareille matière. Elle empêche la publication d'indulgences apocryphes et la vénération de reliques fausses ou douteuses. Les concessions générales d'indulgences doivent, sous peine de nullité, être portées à sa connaissance par ceux qui les ont obtenues. C'est à elle que les demandes générales concernant le même ordre de choses doivent être adressées, pour qu'elle les transmette et les recommande, s'il y a lieu, au Saint-Père. Sans sa permission, il est défendu d'éditer un recueil ou une liste quelconque d'indulgences. La S. C. a déclaré que plusieurs recueils d'indulgence, faits par des particuliers, ne contenaient que des décrets authentiques. Citons : A. Prinzivalli, *Resolutiones seu decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis propositæ* (1668-1861), in-8°, Rome, 1862; J.-B. Falise, *S. C. Indulgentiarum resolutiones authenticæ,* Louvain, 1862; Maurel, *Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences,* 6e édit., in-12, Paris, 1860; mis en allemand et augmenté par Béringer, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch,* 9e édit., Paderborn, 1887; trad. franç., 2 in-8°, Paris; Schneider, *Rescripta authentica S. C. Indulgentiarum,* etc., in-8°, Rome, 1885; trad. franç., 2e édit., 2 in-12, Paris, 1893; Pallard, *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai summi pontefici le SS. Indulgenze,* Rome, 1886. Une édition officielle a été publiée par ordre de Léon XIII : *Decreta authentica S. C. Indulgentiarum,* etc. (1668-1882), in-8°, Ratisbonne, 1882.

Les affaires dont la S. C. des Indulgences a la charge, relevaient jadis en partie de la S. C. des Rites et en partie de la S. C. des Évêques et Réguliers. C'est Clément VIII qui songea à les détacher et à les confier à une congrégation spéciale et indépendante; et c'est Clément IX qui, en 1669, réalisa l'idée de son prédécesseur, n'exceptant de la compétence de la nouvelle congrégation relativement aux indulgences et aux reliques que les questions qui intéresseraient le dogme.

7° La *S. C. pour les affaires des Évêques et des Réguliers* existe comme telle au moins depuis l'année 1601. Elle est née de la fusion de deux autres congrégations : la *Congrégation des évêques,* mentionnée déjà sous Grégoire XIII, et la *Congrégation pour les consulta-*

tions des réguliers, établie, comme tant d'autres, par Sixte-Quint.

Réserve faite de tous les points intéressant la foi et de toute interprétation formelle des décrets disciplinaires du concile de Trente, c'est à elle que ressortissent les causes des évêques et des prélats exempts, celles des religieux, les démêlés entre évêques et réguliers, les contestations entre des ecclésiastiques et leur ordinaire, entre des réguliers et leur supérieur. Elle est également chargée de ce qui concerne les confréries, les chapellenies, le droit de patronage, le démembrement des paroisses, les vœux de religion, la clôture, l'approbation des congrégations à vœux simples. Sa compétence, on le comprend, est, quant au territoire, entièrement distincte de celle de la S. C. de la Propagande. Dans les choses qui touchent à l'administration épiscopale, elle est parfois *cumulative,* c'est-à-dire coexistante, à celle de la S. C. du Concile; mais dans les questions relatives aux réguliers que des dispositions expresses du droit n'ont pas attribuées à la S. C. de l'Inquisition ou à la S. C. du Concile, elle est généralement *privative.* Voir cardinal Bizzari, *Collectanea in usum secretariæ S. C. Episcoporum et Regularium,* in-4°, Rome, 1836, 1885.

Étaient considérées comme annexes de la S. C. des Évêques et Réguliers : 1. la *S. C. pour la discipline régulière,* instituée par Innocent XII, en 1695, avec mission de s'occuper de la réforme des ordres religieux, mais en Italie seulement. Elle n'a point d'autre préfet ni d'autre secrétaire que ceux de la S. C. des Évêques et Réguliers; 2. la *S. C. sur l'état des ordres réguliers,* établie par Pie IX, en 1846, et chargée de restaurer et de promouvoir, par des mesures nouvelles et appropriées aux circonstances, la discipline dans tous les ordres religieux de l'univers. Ce n'était qu'une congrégation extraordinaire. Aussi, après avoir, partiellement du moins, réalisé son but, elle était pratiquement éteinte. Ces deux congrégations ont été officiellement supprimées par un *motu proprio* de Pie X en date du 26 mai 1906, et leurs fonctions ont été rattachées à la S. C. des Évêques et Réguliers.

8° La *S. C. consistoriale* doit son origine à la constitution *Immensa* de Sixte-Quint et son nom au lien étroit qui la rattache aux consistoires. Sa tâche propre est de préparer la matière de ceux-ci, surtout celle des consistoires *secrets.* Il lui incombe donc d'étudier et de discuter les créations de cardinaux, les nominations, translations, démissions, volontaires ou non volontaires, d'évêques, les concessions du pallium et celles d'autres insignes ou privilèges honorifiques importants, les délimitations, divisions et unions de diocèses, les envois de légats *a latere,* et en général les graves questions que le Saint-Père compte traiter dans de solennelles allocutions ou proposer aux délibérations du consistoire; il n'y a d'exception que pour les points que le pape lui-même juge bon de soumettre à l'examen d'une autre congrégation, par exemple de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Le rôle de la S. C. consistoriale est habituellement un rôle d'investigation et d'information, ce qui n'empêche pas que parfois, notamment lorsque les droits de tiers sont en jeu, elle suive la procédure judiciaire. Son préfet est ordinairement le souverain pontife lui-même, et son secrétaire est le secrétaire du sacré-collège.

A la suite et comme dépendances de la S. C. consistoriale on nomme souvent : 1. la *S. C. de l'examen des évêques,* créée par Clément VIII conformément aux projets de son prédécesseur Grégoire XIV, mais aujourd'hui supprimée de fait, depuis que l'examen dont il s'agit est lui-même tombé presque partout en désuétude; 2. une *Congrégation particulière concernant les promotions aux archevêchés et évêchés;* établie d'abord par Innocent XI, réorganisée par Benoît XIV, en 1740, elle a été restaurée de nouveau par Léon XIII, en 1878, surtout pour les diocèses de l'Italie; 3. une autre congrégation particulière, dite *Congregatio status* (ou *super statu*), qui a pris fin sous Pie VI ou Pie VII et dont les attributions ont été transférées à la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

9° La *S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires,* instituée d'abord par Pie VI pour un but plus spécial et sous le titre de *Congrégation pour les affaires ecclésiastiques du royaume de France,* vit sa tâche étendue et généralisée par Pie VII, qui lui donna son nom actuel. De temporaire qu'elle était primitivement, elle est devenue tout naturellement ordinaire et permanente, par suite des difficultés sans cesse renaissantes entre l'Église et les gouvernements. L'arrangement de ces difficultés constitue en effet son objet propre, et c'est à elle, par exemple, qu'il appartient de donner un avis autorisé sur la conclusion ou l'exécution des concordats. Pour les affaires ecclésiastiques de l'empire russe et de l'Amérique méridionale, sa compétence est, en vertu d'une disposition exceptionnelle, assimilée à celle de la S. C. de la Propagande pour les pays de missions.

10° La *S. C. des Études* est l'héritière, la continuatrice de celle que Sixte-Quint avait instituée sous le nom de *Congrégation pour l'université des études romaines* et qui devait d'ailleurs s'occuper aussi des intérêts de plusieurs universités insignes placées sous la protection du saint-siège, notamment des universités de Paris, de Bologne, d'Oxford, de Salamanque. Son titre actuel lui a été donné par Léon XII, en 1824; mais en même temps sa compétence était restreinte aux universités et aux écoles publiques et privées de Rome et des États pontificaux. Depuis l'usurpation italienne en 1870, la distinction entre l'Italie et d'autres pays a disparu et la S. C. des Études intervient dans la haute direction des universités du monde entier.

11° La *Congrégation de la Révérende Fabrique de Saint-Pierre* remonte par ses origines jusqu'au temps de la réédification de la basilique vaticane sous Jules II et Léon X. Plus tard, Clément VII préposa à cette œuvre un comité de soixante membres. A ce comité Clément VII substitua une congrégation de cardinaux, qui subit de nouveaux remaniements sous Benoît XIV et sous Pie IX. Aujourd'hui, elle a comme préfet le cardinal archiprêtre de la basilique vaticane. Sa compétence porte principalement sur l'arrangement, l'interprétation équitable et le rachat des legs pieux, ainsi que sur la réduction des charges relatives aux fondations de messes.

Par la constitution *Sapienti Consilio* du 29 juin 1908, Pie X a précisé les attributions des Congrégations romaines et en a créé une nouvelle *De disciplina sacramentorum.*

XI. Tribunaux romains, S. Pénitencerie. — Certains *tribunaux* romains, surtout la Rote, la Daterie et la S. Pénitencerie, sont parfois, même dans des traités théologiques ou canoniques, mentionnés parmi les congrégations. C'est là une extension du sens propre et technique de ce dernier terme, que la rigueur du langage juridique n'admet point.

La Rote, tribunal de justice a été rétabli par Pie X en 1908, ainsi que la *Signature apostolique.* Voir ces mots. P. Farinacci, avocat romain, a publié : *Decisiones novissimæ Rotæ romanæ* (1554-1613), 4 vol., Amiens, 1616. La *Daterie, tribunal de grâce* pour le for extérieur, confère les bénéfices non consistoriaux et accorde la dispense des empêchements publics de mariage et des irrégularités. Durant la vacance du Siège apostolique, ses pouvoirs sont suspendus, et elle est suppléée, pour les affaires qui ne souffrent point de retard, par la *S. Pénitencerie.* Celle-ci, *tribunal de grâce* pour le for intérieur, a une importance spéciale et présente une assez grande analogie avec les congrégations.

Au XIIIe siècle déjà, nous constatons à Rome l'existence de prêtres pénitenciers, chargés d'absoudre des cas et des censures réservés au souverain pontife. Parmi eux, l'histoire distingue, à cette époque, saint Raymond de Pennafort. Leur rôle était devenu dès lors si important qu'on jugea nécessaire, dans le courant du même siècle, de les soumettre tous à l'autorité spéciale d'un cardinal qui prit bientôt le titre de *grand pénitencier* (*pœnitentiarius major*). Après des fluctuations en sens divers, la juridiction de la S. Pénitencerie a été réglée de telle sorte, par deux constitutions de Benoît XIV, qu'elle est en principe restreinte au for intérieur. Outre l'absolution directe de fautes et de peines réservées, la Pénitencerie peut octroyer différentes facultés générales d'absoudre et de dispenser, telles que les facultés triennales et quinquennales des évêques. Elle commue les vœux, fait remise de certains revenus irrégulièrement perçus et concède d'autres faveurs dont le pape est réputé le seul dispensateur : tout cela, ordinairement pour le seul for intérieur, mais aussi pour le for extérieur exceptionnellement et quant aux choses et aux personnes spécifiées par le droit. Elle accorde la dispense des empêchements secrets de mariage, et quelquefois, pour les pauvres par exemple, celle des empêchements publics. Durant les vacances de la Daterie, elle a pouvoir pour lever tout empêchement. Elle-même, à raison des nécessités spirituelles permanentes auxquelles elle doit pourvoir, n'a jamais de vacances; sa juridiction n'est pas suspendue entre la mort d'un pape et l'élection de son successeur. Notons enfin que tout confesseur peut, en cas de besoin, s'adresser à elle directement. Cf. C. H. Haskins, *The sources for the history of the papal Penitentiary*, dans *The american journal of theology*, 1905, t. IX, p. 422-450; Eubel, *Der Registerband des Cardinalgrosspönitentiars Benteregna*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1890, t. LXIV, p. 3-69.

Pour les points de théologie morale : S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, dub. II, n. 106; Scavini, *Theologia moralis universa*, tr. II, disp. II, c. III; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 9e édit., Rome, 1887, t. I, tr. *De legibus*, part. II, c. II, a. 1; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. I, tr. III, *De legibus*, c. I, dub. II; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 8e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, tr. II, sect. II, c. V, § 4; Forget, art. *Congrégations*, dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889.

Pour la partie canonique et historique : Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, vo *Congregatio*; Bouix, *De curia romana*; Bangen, *Die rœmische Curie*, Munster, 1854; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (mis à l'*Index* par décret du Saint-Office, le 29 avril 1891); Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, t. II, *Jus constitutionis Ecclesiæ catholicæ*, tit. XXXI; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici publici et privati*, Paris, 1895, tr. V, *De curia romana*, tit. I; A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1899, p. 390-470.

Sur la question de l'autorité doctrinale des Congrégations : Gotti, *De locis theologicis*, t. I, q. III, dub. IX, § 2, n. 12; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2e édit., Rome, 1875, *De divina traditione*, thes. XII, schol. I; Grisar, *Galileistudien*, Ratisbonne, 1882, p. 360; Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 156 sq.; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 202-203 (mis à l'*Index* par décret du 14 mai 1891); A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, p. 43-44.

Voir encore Barthélemy de Clantio, capucin, *Manuale ecclesiasticorum seu S. R. C. decreta selecta*, Turin, 1833, 1837, ouvrage revu par Martinucci, Rome, 1841, 1845, 1853; Boissonnet, *Dictionnaire des décrets des Congrégations romaines* in-4e, Paris, 1852; *Acta apostolicæ Sedis* du 1er janvier 1909 (nouvelle constitution et nouveaux règlements).

La constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII, du 25 janvier 1897, tit. II, c. II, n. 33, déclare que les collections des décrets d'une congrégation romaine quelconque ne peuvent être éditées, *nisi obtenta prius licentia, et servatis conditionibus a moderatoribus uniuscujusque Congregationis præscriptis.*

J. FORGET.

CONGRUISME, une théorie théologique de l'efficacité de la grâce. — I. Position générale de la question. II. Le congruisme et l'efficacité de la grâce. III. Le congruisme et la prédestination.

I. POSITION GÉNÉRALE DE LA QUESTION. — Le nom de *congruisme* vient de la congruité, de la convenance, de l'adaptation de la grâce et, par extension, de l'assentiment de la volonté humaine. Cette grâce, dit-on, est offerte à point, appropriée, *congrue*, si convenable en elle-même et suivant les conditions subjectives comme suivant les circonstances extérieures, que le libre arbitre accorde son adhésion et donne ainsi à la grâce d'être efficace. Selon le mot célèbre de saint Augustin : *Cujus autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. De diversis quæst. ad Simpl.*, l. I, q. II, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 119. Telle est l'acception spécifique et la signification essentielle du mot *congruisme*.

Il est arrivé que des congruistes ont transporté leur théorie de l'efficacité de la grâce à un concept particulier de la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*. Ce n'était pas une conséquence nécessaire et logique de la théorie, mais sa libre application à une question tout autre et indépendante. De là, il est aussi arrivé que plusieurs ont désormais considéré les deux termes comme essentiellement liés dans le système congruiste. Il en est résulté des inexactitudes en histoire, et, en controverse, des querelles sans fondement.

II. LE CONGRUISME ET L'EFFICACITÉ DE LA GRÂCE. — *1. HISTORIQUE*. — L'histoire du congruisme est difficile à rapporter, parce qu'elle est plus difficile encore à fixer, même si on limite exactement le congruisme à un système d'efficacité de la grâce.

1o Les adversaires, surtout pendant le XVIIIe siècle, thomistes, augustiniens, scotistes, liguoriens, et l'un ou l'autre jésuite, comme de nos jours le P. de Régnon, affirment une distinction irréductible, au point de vue précis de l'efficacité de la grâce, entre le congruisme et le molinisme. Dès lors, ils défalquent de l'histoire du premier système tous les théologiens qu'ils considèrent comme inféodés au second; et ils proclament bien haut que Suarez, Bellarmin, Aquaviva, sont les tout premiers fondateurs et, par conséquent, les pères du congruisme. Après le célèbre décret porté par Aquaviva, le 14 décembre 1613, en sa qualité de général des jésuites, l'opinion fut communément adoptée par tous les maîtres de la Compagnie, sauf de rares exceptions, comme jadis A. Tanner, *Theologia scholastica*, disp. VI, dub. V, n. 80, Ingolstadt, 1626, p. 1164 sq., et tout récemment le P. Th. de Régnon, *Bañès et Molina*, l. II, sect. VIII, Paris, 1883, p. 122-133.

2o Les partisans du congruisme nient, en ce qui concerne l'efficacité de la grâce, toute différence essentielle entre le molinisme et leur système. Il est exact de prétendre, selon eux, que Suarez, Bellarmin, Aquaviva ont beaucoup contribué à marquer plus nettement le caractère congruiste et spécifique de la théorie, à en développer l'analyse doctrinale, à promouvoir et réaliser son expansion. C'est, en effet, à partir de leur enseignement et sous leur influence, que le système, précisé à l'occasion des controverses *De auxiliis* et des travaux qu'elles provoquèrent, est devenu l'opinion admise universellement, pour ainsi dire, par les docteurs de la Compagnie de Jésus et par bien d'autres maîtres. Mais, au jugement de nos théologiens, il n'est pas vrai que Suarez, Bellarmin, Aquaviva soient les inventeurs et les pères du congruisme. Avant eux, le mot n'était sans doute pas habituellement appliqué à la théorie, mais la chose, la théorie existait. Lessius et Molina entendent l'efficacité de la grâce de façon congruiste, comme la plupart de ceux qui ont, en cette matière, recours à la science moyenne. Aussi peut-on remonter la tradition théologique sur ce point, et trou-

ver la théorie en germe ou expressément enseignée chez les théologiens de l'époque du concile de Trente et de l'ancienne école thomiste, même chez les Peres, et notamment chez saint Augustin. Le P. G. Schneemann en fait la savante démonstration dans la première partie de son livre *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 38-180. J.-B. Faure l'avait précédé dans cette voie pour ce qui regarde saint Augustin : *In Enchiridion S. Augustini*, c. LII, Naples, 1847, p. 100-109. Aussi bien Suarez avait souvent émis, en les appuyant des références nécessaires, des prétentions toutes semblables, et de nombreux auteurs congruistes n'ont pas manqué d'approfondir et de compléter cette partie de la démonstration. Voir t. I, col. 2389-2392.

II. EXPOSÉ DOCTRINAL. — 1° Rappelons que la grâce est dite prévenante, *excitans, vocans, adjuvans*, quand elle prévient ou meut surnaturellement la volonté elle-même, pour la disposer et l'incliner à la libre acceptation de l'appel divin. La grâce agit donc alors sur la volonté pour ainsi dire inconsciente, avant que celle-ci ait donné son libre assentiment. Mais quand cette grâce, librement acceptée par la volonté, agit avec elle pour la libre production d'un acte surnaturel, alors elle n'est plus prévenante; elle est vraiment concomitante ou coopérante. Or, le langage théologique désigne, sous le nom de grâce *efficace*, celle qui est suivie de son effet connaturel par la coopération du libre arbitre. *Illa est gratia efficax*, écrit Suarez, *per quam Deus facit ut velimus et faciamus. De gratia*, l. V, c. v, n. 10, Paris, 1857, t. VIII, p. 408. *Verum et proprium auxilium efficax præveniens*, dit-il encore, *quo Deus facit ut homo faciat. Op. cit.*, l. V, c. III, n. 2, *ibid.*, p. 394. C'est donc proprement la grâce coopérante qui est efficace. Au contraire, la grâce suffisante est celle qui n'est pas suivie de son effet, parce que le libre arbitre lui a refusé sa coopération.

Cette division de la grâce en efficace et suffisante est relativement récente, pour ce qui regarde les noms eux-mêmes. Elle ne se rencontre, en propres termes, ni dans les Écritures, ni chez les Pères, ni dans les conciles, ni en saint Augustin, ni en saint Thomas. Elle ne remonte guère au delà du XVIe siècle, aux origines des controverses *De auxiliis*. En revanche, la chose elle-même, le concept d'une grâce qui emporte son effet et d'une autre qui ne l'emporte pas, a été retenu de tout temps. On le trouve vingt fois exprimé par saint Augustin dans les luttes pélagiennes. Il convient toutefois de remarquer que certaines locutions, fréquemment employées par le grand docteur, nous font immédiatement penser à la grâce efficace; et cependant elles n'ont pas, dans son opinion et dans son style, cette signification exclusivement définie et réservée. Quand il parle de la grâce, *qua Deus agit ut velimus, operatur ut velimus, ipsum velle credere operatur in homine*, et dans plusieurs formules analogues, il n'a pas toujours directement en vue la grâce efficace : il a soin de noter que les grâces, énoncées par lui en ces termes, obtiennent ou n'obtiennent pas leur effet par le fait du libre arbitre de l'homme, qui accorde ou n'accorde pas sa coopération. Cf. J.-B. Faure, *op. cit.*, p. 106-108, passim. Voir t. I, col. 2390.

Sous l'empire de la grâce efficace comme de la grâce suffisante, le concile de Trente l'a formellement défini, l'homme demeure toujours libre de donner ou de refuser son consentement. *Eidem gratiæ* (*excitanti et adjuvanti*) *libere assentiendo et cooperando disponantur; ... quippe qui illam et abjicere potest.* Sess. VI, c. v, Denzinger, *Enchiridion*, n. 679. *Excitati divina gratia et adjuti... libere moventur in Deum.* Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 680. *Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... posse dissentire si velit.* Sess. VI, can. 4, Denzinger, n. 696.

2° Mais dans quel sens précis la question présente envisage-t-elle la grâce efficace? — 1. Cette efficacité peut se prendre au sens potentiel ou virtuel, *efficacia virtualis*. Alors elle signifie que la grâce contient en elle-même, indépendamment de toute autre considération, la puissance, l'énergie spéciale requise pour déterminer et produire son effet propre, l'acte surnaturel. Ainsi disons-nous d'un remède qu'il est efficace, parce qu'en dehors de toute application, nous savons qu'il contient les énergies nécessaires pour déterminer ou produire des effets salutaires donnés. L'efficacité entendue de la sorte convient tout aussi bien à la grâce prévenante qu'à la grâce coopérante, à la grâce suffisante qu'à la grâce efficace proprement dite. Ce n'est pas celle dont le congruisme tente l'explication.

2. L'efficacité peut s'entendre au sens actif ou actuel, *efficacia actualis*. Elle marque alors que la grâce agit présentement, qu'elle détermine actuellement son effet connaturel. Ainsi se trouve-t-elle efficace *in actu secundo*, intimement, vitalement, activement unie au libre consentement de l'homme. Ce n'est pas encore ici le problème dont le congruisme propose une solution.

3. Cette grâce virtuellement ou actuellement efficace peut s'envisager *in actu primo*, avant son application concrète. On la dit alors efficace, si certainement et infailliblement elle doit entraîner le libre consentement de l'homme, à l'heure de son intervention réelle. C'est ce que les théologiens ont appelé l'efficacité de connexion, *efficacia connexionis*, à raison du rapport d'immanquable efficacité qui se trouve entre telle grâce éternellement prévue en Dieu et son effet dans le temps et dans tel sujet donné. Au contraire, la grâce est dite simplement suffisante, si dans les mêmes conditions, *in actu primo*, elle se trouve ne devoir certainement pas obtenir l'adhésion du libre arbitre, lors de sa concession réelle. Telle est toute la question présentement débattue. Considéré à ce point, le problème se pose ainsi : Quelle différence y a-t-il entre la grâce efficace et la grâce simplement suffisante? L'on répond : La différence est facile à marquer : c'est que la grâce efficace enveloppe, dans son concept, un rapport nécessaire et immanquable avec son effet, qui est la libre adhésion de la volonté. C'est tout l'opposé dans le concept de la grâce simplement suffisante. Jusqu'ici tout le monde demeure ou peut demeurer d'accord.

3° Il faut aller plus loin et découvrir d'où procède cette infaillible connexion, cet enchaînement immanquable de la grâce avec le consentement du libre arbitre. Pour y parvenir, l'on considère cette infaillibilité de connexion ou d'enchaînement sous trois rapports. 1. D'abord, observe-t-on, elle est voulue de Dieu : c'est l'infaillibilité affective, *infallibilitas connexionis affectiva;* c'est Dieu décidant l'octroi d'une grâce qui obtiendra certainement la libre adhésion de l'homme, au lieu de telle autre qui pourrait en soi l'obtenir aussi, mais qui, de fait, ne l'obtiendrait certainement pas. — 2. D'autre part, elle est connue de Dieu : c'est l'infaillibilité de connaissance, *infallibilitas connexionis cognoscitiva;* c'est Dieu connaissant de façon infaillible qu'une grâce obtiendra certainement son effet, quand telles et telles autres qui de soi pourraient aussi l'entraîner, en fait ne l'obtiendraient sûrement pas. — 3. Enfin cette infaillibilité a une réalité objective, *infallibilitas connexionis objectiva*. En effet, telle grâce que Dieu voit liée au libre consentement de l'homme, que Dieu veut et décide d'accorder, se trouve, dans l'ordre réel des choses, avoir une relation nécessaire et objective avec ce même consentement. C'est parce qu'il est objectif, ontologique, que Dieu perçoit ce rapport, car Dieu lui-même ne voit que ce qui est en quelque manière.

Tous s'accordent ou peuvent s'accorder encore à distinguer, dans l'analyse de la grâce efficace, ce triple

élément. Mais dès que l'on fait un pas de plus, et que l'on cherche le pourquoi et le comment de cette liaison infaillible entre la grâce et son effet, en d'autres termes, le pourquoi et le comment de l'efficacité de la grâce, les divisions s'élèvent.

4º Le point capital est d'expliquer l'infaillibilité objective ou la liaison réelle de la grâce avec son effet, même *in actu primo*. Cette première solution trouvée, la connaissance et les décrets divins obtiennent une explication qui suit logiquement de la précédente.

1. Or, d'un côté, plusieurs écoles défendent, chacune à sa manière, l'efficacité intrinsèque de la grâce, *gratia efficax ab intrinseco*, en sorte que cette grâce est par elle-même la cause déterminante des actes surnaturels et salutaires auxquels elle est ordonnée. Dans cette opinion, la grâce efficace et la grâce suffisante sont essentiellement différentes, *entitative diversæ*. La grâce efficace contient une réalité, une perfection d'ordre ontologique, qui ne se trouve pas dans la grâce simplement suffisante; ou, du moins, la grâce efficace est toujours accompagnée d'une prémotion physique qui déterminera l'assentiment ou la coopération du libre arbitre. Les thomistes soutiennent que la grâce efficace contient lumière et motion surnaturelles qui prédéterminent réellement et physiquement le libre arbitre à s'incliner; les augustiniens trouvent que la grâce efficace produit en l'âme une délectation inconsciente nécessairement victorieuse, qui attire infailliblement le libre arbitre. En fait, dans une explication comme dans l'autre, la grâce emporte son effet parce qu'elle est intrinsèquement proportionnée, adaptée à son but, l'acte surnaturel, *intrinsece congrua;* et cette congruité intrinsèque s'explique, ici, par une prémotion ou une prédétermination physique de la grâce sur le libre arbitre; là, par une délectation et une attraction victorieuses.

2. Ces théories ont paru à beaucoup de théologiens faire bon marché de la liberté humaine. Voulant, avec juste raison, sauvegarder absolument celle-ci, ils ont cherché et proposé une autre explication. Ils n'ont pas nié que la grâce n'eût une congruité, une adaptation intrinsèque avec l'effet ou l'acte surnaturel auquel elle coopère. Cela va de soi, puisqu'il s'agit ici de deux énergies qui se compénètrent intimement pour produire, dans et par leur union active et féconde, un seul et même acte surnaturel. Mais ils ont nié que cette congruité intrinsèque fût la cause propre et immédiate qui rendît la grâce efficace. Pour eux, il n'y a aucune différence essentielle, ontologique, de nature ou de vertu, entre la grâce efficace et la grâce suffisante. Toutes deux sont de même espèce ontologique, *entitative ejusdem speciei*. La cause donc de l'efficacité doit se trouver en dehors de la vertu inhérente à la grâce elle-même. Cette efficacité est *ab extrinseco;* elle provient de l'adhésion et de la coopération du libre arbitre avec la grâce; mais cette adhésion et cette coopération ne se produisent que parce que la volonté est sollicitée et aidée de façon congrue, c'est-à-dire quand et comme il convient pour que la volonté accorde son libre consentement. Ainsi l'on comprend que la théorie soit communément désignée sous le nom de congruisme : *Infallibilis certitudo* (*efficaciæ*), écrit le P. C. Pesch, *non aliunde derivatur nisi ex ipsa futuritione consensus; sed consensus futurus est, quia homo vocatur* (*quomodo*) *quando et ubi congruum est ut libere consentiat. De gratia,* part. I, sect. IV, a. 2, prop. 22ª, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. V, p. 159.

5º Le congruisme ainsi entendu s'est présenté sous trois formes particulières : 1. Quelques-uns, comme Thomassin, ont trouvé l'adaptation ou la congruité de la grâce dans le nombre, la variété, l'harmonie de grâces multiples, objectives ou subjectives. Séparément, chacune peut manquer son but; mais leur réunion assiège et saisit l'homme, même le plus obstiné, en telle manière que le but ou l'acte surnaturel s'ensuit très certainement. — Cette explication ne vaut pas. Outre qu'elle semble dénier à Dieu la puissance d'amener la volonté humaine à un consentement déterminé par une grâce unique, elle se réduit en dernière analyse à une contradiction. Car, en fait, ce n'est pas la réunion des grâces qui obtient, comme on le prétend, l'efficacité; en vérité, c'est la dernière grâce offerte qui est réellement efficace, puisque les précédentes, devant lesquelles la volonté ne s'est pas inclinée, se sont trouvées simplement suffisantes. Aussi bien l'explication n'en est pas une. En effet, depuis les définitions du concile de Trente, on ne saurait nier que, même devant ces grâces multiples, la volonté demeure indifférente et libre. La question alors reste entière : d'où vient que la volonté cependant consente?

2. D'autres ont placé la solution du problème dans la congruité ou l'accommodation de la grâce avec la nature, le caractère, le tempérament physique et moral, les inclinations et dispositions de l'homme, comme aussi avec les circonstances diverses de temps et de lieu où il se trouve. Molina produit à ce propos une comparaison intéressante à retenir : *Quemadmodum quando homo rebus hujus sæculi est deditus, quo majus bonum temporale ei proponitur et minore cum difficultate obtinendum, eo solet facilius et frequentius elicere sine ulla mora volitionem circa illud, adeo ut nullus prudens dubitet, si ei multa millia aureorum gratis accipienda proponantur, aut regnum, vel monarchia orbis, eum continuo eliciturum volitionem, et nihilominus libere quoad exercitium eam eliciet, ita ut, si cum peccato saltem veniali id appetat, vere peccet, quod non esset, si actum non posset continere : ita tanta luce potest peccator intus a Deo illustrari ad cognoscendum tum sua propria scelera, tum damna quæ ei attulerunt, tum denique bonitatem Dei atque ingratitudinem erga Deum commissam, tantoque affectu et suavitate perfundi ac excitari ad contritionem et dilectionem potest ipsius voluntas una cum parte sentiente, ut credendum omnino sit illum sine mora consensum eliciturum, semper tamen cum libertate ad illum continendum, si ita velit, quamvis raro aut nunquam in tanta luce tam potentique adjutorio illam continebit. Concordia liberi arbitrii*, q. XIV, a. 13, disp. LIII, m. IV, Paris, 1876, p. 373. Molina ajoute avec raison qu'elles ne sont point communes, mais extraordinaires, les grâces de ce genre, qui, de leur nature, impliquent le consentement du libre arbitre avec une sorte de certitude morale. Il va plus loin : quand ces faveurs tout extraordinaires sont accordées, la certitude morale qui en résulte, est inhabile à rendre raison de l'immanquable liaison entre la grâce et son effet. La congruité de telle ou telle grâce, fondée et mesurée selon les dispositions et conditions du sujet, peut amener à une plus ou moins grande, à une extrême probabilité, mais non à la certitude vraie, absolue, à l'infaillibilité. D'ailleurs, l'explication donnée revient à dire que la grâce est efficace quand elle est conférée à l'homme intérieurement bien disposé et situé extérieurement dans les circonstances les plus favorables pour son acceptation. Or, s'il en est ainsi, la grâce efficace ne serait plus nécessaire à son effet : sinon, dit justement Suarez, l'homme qui ne recevrait pas les secours divins en ces dispositions et conditions tout heureuses, ne les aurait même pas suffisants. *Neque id* (*gratia congrua modo descripta*) *requiri potest ut necessarium ad vocationis efficaciam, id est ut consequatur effectum...., quia alius qui non ita vocaretur, non haberet vocationem sufficientem. De auxiliis*, opusc. I, l. III, c. XIV, n. 8, Paris, 1858, t. XI, p. 224. Du reste, l'expérience et l'observation nous apprennent que la grâce est parfois conférée à

des sujets situés en des conditions déplorables, et nullement disposés à l'accueillir. Alors même pourtant, elle obtient quelquefois son effet, comme il est arrivé en saint Paul. Il faut donc recourir à autre chose pour compléter l'explication.

3. Sans abandonner la congruité précédente comme moyen possible et souvent réel de l'action divine, des théologiens ont plutôt placé la solution du problème dans le rapport objectif, ontologique, qu'il faut bien admettre entre la grâce et le consentement de la volonté, puisqu'il s'agit de grâce efficace. Dans l'ordre réel ou ontologique des choses, il est très vrai que la grâce efficace ne contient pas en soi une force particulière, un moyen spécial d'atteindre infailliblement son effet. Mais il est tout aussi vrai qu'en réalité elle l'obtiendra, et que, par conséquent, il y a entre elle et l'adhésion de la volonté un rapport réel, ontologique, inévitable, en vertu duquel la grâce coopérera certainement avec le libre arbitre ; et celui-ci, très certainement et très librement avec la grâce. Ce rapport consiste simplement en ce que telle grâce objective atteindra infailliblement son but réel, parce qu'en fait, la volonté qui aurait pu la rejeter, se déterminera librement à l'accepter. C'est là une vérité de fait, qui explique l'infaillible efficacité de la grâce par l'infaillible réalité du consentement donné librement à ses appels. Cette réalité ainsi fixée, bien qu'elle ait pu être tout opposée, se trouve immanquable dans l'ordre objectif comme elle est infailliblement prévue de Dieu. Remarquons-le : c'est là encore ce qu'il y a de plus congru, pour l'homme, puisque de la sorte il atteint sa fin, laquelle est bien ce qu'il y a de meilleur et de plus convenable pour lui.

L'on a voulu, sur ce point, séparer Suarez de Molina, comme si le premier eût embrassé seulement le congruisme des circonstances et des dispositions. Il n'en est rien. Parlant de la grâce destinée à emporter la conversion d'un pécheur, Suarez s'exprime en ces termes qui ne laissent place à aucun doute : *Deus... quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, QUIA, LICET EX SE NON HABEAT INFALLIBILEM EFFECTUM, TAMEN UT SUBEST TALI SCIENTIÆ DIVINÆ, INFALLIBILITER EST ILLUM HABITURA : quod interdum poterit accidere cum speciali congruitate et efficacia morali talis vocationis, interdum sine illa cooperante libero arbitrio cum generali influxu gratiæ Dei, et utroque modo gratia erit efficax, quamvis una sit copiosior et major quam alia. De auxiliis,* opusc. I, l. III, c. XIV, n. 9, Paris, 1858, t. XI, p. 225. Suarez ajoute cette observation qui confirme sa pensée sur le congruisme : *Juxta hunc efficacitatis modum intelligenda est doctrina Augustini. Non enim consideravit tantum congruitatem quam vocatio secundum se habet cum ingenio vel natura hominis, quæ est congruitas quasi in actu primo, sed etiam ac præcipue proportionem illam consideravit (objectivam) quæ in hoc consistit quod vocatio tunc datur quando operatura est, quæ proprie consistit in actu secundo (de facto) ET MAXIME CONGRUA DICI POTEST, QUIA MAXIME CONGRUIT HOMINI, CUI MELIUS EST VOCARI QUANDO RESPONSURUS EST, ETIAMSI REMISSE VOCETUR, QUAM FORTITER VOCARI, CUM CONSENSURUS NON EST. Ibid.* Ailleurs, et de façon plus nette encore, Suarez précise son sentiment : *Præscientia Dei circa futura contingentia est infallibilis, quamvis objectum non habeat in sua causa determinationem; et ideo dicimus necessarium esse ut talis scientia includat HABITUDINEM AD IPSAM DETERMINATIONEM CAUSÆ, UT SUO TEMPORE FUTURAM, NON QUIA ALITER ESSE NON POSSIT, SED QUIA NON ALITER FUTURA EST. Sic igitur hæc gratia quæ antecedenter infunditur, infallibiliter habebit consequentem operationem voluntatis, non quia aliter esse non potest, etiam stante illa gratia, SED QUIA ALITER FUTURA NON EST. De gratia,* l. V, c. XXI, n. 4, Paris, 1857, t. VIII, p. 498-499.

De toute évidence, quand Suarez et les congruistes avec lui tirent l'efficacité de la grâce de la libre détermination de la volonté, l'affirmation doit s'entendre de la volonté surnaturellement préparée, élevée déjà et fortifiée par cette même grâce.

6° Se retournant maintenant vers Dieu, si le congruiste se demande : Mais comment Dieu connaît-il infailliblement la liaison entre telle ou telle grâce et la détermination du libre arbitre, Suarez comme Molina répond en recourant à la science moyenne. Il s'agit, en effet, dans l'espèce, de la connaissance des futurs libres contingents, de ce que tel ou tel homme, dans telles et telles circonstances données, décidera librement sous l'influence de telle ou telle grâce. Le consentement ou le refus de l'homme, dans ces conditions, est une vérité objective, non existante encore, mais *futurible,* comme disent les théologiens, vérité que l'intelligence divine ne peut manquer de connaître, puisque son infinie capacité embrasse pleinement toute vérité. On trouvera à l'article SCIENCE MOYENNE les arguments invoqués pour établir son existence, et aussi les conditions essentielles de cette divine connaissance.

7° Si enfin le problème se pose au regard de la volonté de Dieu, il faut bien admettre que la grâce efficace n'échappe point à sa compréhension, qu'elle est voulue et destinée dans les décrets éternels comme toutes les œuvres extérieures de sa toute-puissance. Cela ne saurait faire doute pour personne. C'est l'*infallibilitas connexionis affectiva,* que nous avons déjà mentionnée. Mais dans quel ordre et en quelle manière la grâce efficace se trouve-t-elle immanquablement liée à la volonté? C'est le problème de la *prédéfinition,* comme on s'est plu à le nommer. La prédéfinition se distingue de la prédestination en ce que celle-ci implique toujours, immédiatement ou médiatement, un rapport final à la gloire éternelle, tandis que la prédéfinition embrasse purement et simplement un acte salutaire, comme tel, et en ce qu'il est voulu de Dieu. Elle est dite *formelle,* si la volonté divine se porte sur l'acte surnaturel lui-même, directement et immédiatement; on l'appelle *virtuelle,* si la volonté divine se porte directement sur un moyen quelconque infailliblement lié avec l'acte surnaturel en question : en voulant le moyen, Dieu veut virtuellement l'acte qui s'ensuit, à titre d'effet ou de conséquence quelconque. A ce point de la discussion, les congruistes se divisent.

1. Suarez rappelle le grand principe qui domine sa théorie : qui veut la fin, veut les moyens. Or, Dieu ayant prédestiné les élus à la gloire, ne peut manquer de leur préparer et prédéfinir les moyens d'y atteindre; ces moyens sont les actes surnaturels, qui ne peuvent être accomplis sans les grâces opportunes ou congrues. Et donc Dieu prédéfinit les grâces convenables pour chacun des actes surnaturels des prédestinés ou des élus. *Censeo prædefinire Deum in individuo et in particulari, et cum omnibus circumstantiis, omnes actus bonos et supernaturales, quibus prædestinati salutem consequuntur. De auxiliis,* opusc. I, l. III, c. XVII, n. 11. *Concludimus Deum prædefinire omnia supernaturalia opera, quæ sunt media ut electi consequantur gloriam ad quam electi sunt... Ratio generalis est quia qui efficaciter intendit finem, eligit et determinat media per quæ vult et statuit illum finem comparare, et ita prædefinit illa, præsertim si talia sint, et quæ in ejus voluntatem cadere possint, et ex ipsius peculiari cura et providentia efficienda sint. Ibid.,* n. 13, Paris, 1858, t. XI, p. 254-255. Quelques théologiens, disciples fidèles de Suarez, soutiennent donc que Dieu veut tout d'abord la production de tel ou tel acte surnaturel par tel ou tel homme. Cette détermination absolue une fois prise,

pour la réaliser, Dieu choisit dans la série infinie des grâces possibles l'une de celles que sa science moyenne lui montre devoir être efficaces par l'accès du libre consentement de l'homme, et il décrète son octroi. Il est donc vrai de dire, en un certain sens, que Dieu accorde cette grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est-à-dire que, voulant absolument une fin, il choisit et donne le moyen efficace d'y arriver. Mais il y aurait erreur grossière à interpréter cette formule : Dieu donne la grâce efficace parce qu'il la sait efficace, en ce sens que la libre adhésion de l'homme à cette grâce serait la raison du choix et du décret divin, et constituerait, par avance, une sorte de titre méritoire pour obtenir une telle faveur. Cette opinion ne laisserait pas d'emporter, avec d'autres inconvénients, celui de présenter des allures nettement semipélagiennes. Non, dans le système des théologiens que nous mentionnons, si Dieu choisit une grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est d'abord parce qu'il veut, antérieurement à toute autre considération, de façon ferme et absolue, que tel sujet, placé dans telles circonstances, produise un acte surnaturel déterminé, et il ordonne le moyen proportionné à cette fin. Que si l'on demande ensuite pourquoi Dieu décide ainsi, antécédemment à toute considération de l'homme lui-même, de façon ferme et absolue, la production d'un acte surnaturel et méritoire par un sujet donné, la réponse sera que cette divine décision est purement gratuite de sa part. La raison dernière de son choix, de son décret de prédéfinition, est tout entière de son côté, c'est sa prédilection particulière, sa bienveillance toute gratuite envers l'homme qui a le bonheur d'en être l'objet.

Le cardinal Mazzella observe avec raison que cette théorie de prédéfinitions antécédentes et absolues ne s'impose pas de soi, qu'elle n'est nullement nécessaire. Elle ne manque pas, du reste, de prêter à de très graves objections, et elle n'a pu recueillir le suffrage commun des théologiens. Le cardinal Franzelin, qui la discute longuement, en accorde la possibilité, mais soutient vivement qu'elle ne cadre pas, en fait, avec ce que nous savons positivement de notre ordre surnaturel. Cf. Mazzella, *De gratia Christi*, disp. III, a. 7, n. 689, Rome, 1880, p. 469; Franzelin, *De Deo uno*, th. XLIII, Rome, 1876, p. 434-450.

2. D'autres congruistes achèvent leur solution, en se rapprochant plutôt de Molina. A leur jugement, Dieu ne veut pas, d'abord et de façon absolue, l'acte salutaire. Il voit toutes les grâces possibles, et, par la science moyenne, il découvre à quelles grâces, d'ailleurs par elles-mêmes suffisantes et indifférentes, chacun des hommes donnera ou refusera son consentement dans telles circonstances données. Alors il décide l'octroi d'une grâce qui sera et qu'il prévoit efficace, et non l'octroi d'une autre qui serait et qu'il prévoit devoir être inefficace. La raison de son choix n'est pas l'adhésion prévue du libre arbitre; elle n'est pas non plus la volonté divine antécédente de faire absolument produire à l'homme tel acte surnaturel. Cette raison est uniquement sa grande bonté pour sa créature, la particulière dilection dont il l'enveloppe, bonté et prédilection toutes gratuites, qui demeurent toujours un mystère, selon que l'observait saint Augustin : *Si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat. O altitudo divitiarum! Et, numquid est iniquitas apud Deum? De spiritu et littera*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 241. Cf. *De dono perseverantiæ*, c. IX, n. 21, *P. L.*, t. XLV, col. 1004.

Cette théorie se trouve expressément et très nettement exposée par Molina. Lui aussi tient pour la prédéfinition divine des actes humains; il le déclare de la façon la plus catégorique et la plus générale : *Ego*, écrit-il, *cum communi sanctorum Patrum prædefinitionem affirmare, neque etiam negare, quin potius apertissime asserui prædefinitionem seu prædeterminationem liberam voluntatis divinæ ad singulos actiones causarum secundarum, non modo supernaturales, sed etiam naturales, necessariam esse. Appendix ad Concordiam, Resp. ad obj.* 2a, *ibid.*, p. 58[illegible]. Cette prédéfinition ne lèse aucunement l'autonomie du libre arbitre : elle enveloppe simplement la prévision de son exercice libre et normal. Elle n'est donc pas antécédente et absolue, comme le prétendent Suarez et ses partisans, mais elle vise, elle suit la détermination de la volonté agissant librement avec la grâce coopérante : *Ea quæ a cooperatione nostri liberi arbitrii pendent ut existant aut non existant, sive ea naturalia sint sive supernaturalia, sive bona sive mala, quatenus præcise a nostra cooperatione pendent, non ideo futura esse quia Deus ea præscivit, sed e contrario, ideo Deum ea ab æternitate per scientiam mediam ea futura præscivisse, ex hypothesi si vellet quod hunc rerum ordinem creare vellet, quia pro nostra libertate erant futura : sciturus tamen oppositum, si ex eadem hypothesi pro eadem libertate illud esset futurum : ut quod omnino necessarium est, tum ut tueri possimus hominis libertatem, Deumque neque causam peccati esse, neque voluntatem nostram ad malum determinare aut inclinare, tum ut nostri actus virtutis ac vitii meritique ac demeriti rationem habere possint. Ibid.*, p. 587. Aussi bien cette prédéfinition des actes surnaturels en Dieu est absolument gratuite. Elle ne procède nullement d'une volonté antérieure et absolue de faire produire par un sujet tel ou tel bien surnaturel; elle ne procède pas davantage d'une volonté antécédente de prédestination absolue à la gloire. *Itaque dicimus præscientiam usus liberi arbitrii prædestinatorum, futuræve talis liberæ cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam æternam in hoc ordine rerum quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel prædestinatione in genere hi essent prædestinati, aut hi potius quam alii, vel quare ea ipsa numero prædestinatione, qua reipsa prædestinati sunt, fuerint prædestinati, quasi Deus voluerit ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quæ donare illis statuit, per eaque eos prædestinare, quia prævidit illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam æternam pervenirent, aut quasi id fuerit conditio, qua existente aut qua prævisa id Deus erat facturus, et sine qua id non erat voliturus : sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quæ eos prædestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii prævisi, sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult, atque eo modo quo vult; pro eadem sua libera voluntate ex sua æternitate eo pacto illa distribuere statuit quo in tempore ea distribuit. Ibid.*, p. 515-516. Cf. *Concordia*, q. XXIII, a. 4, 5, disp. I, m. V, *ibid.*, p. 453 sq. C'est le congruisme ainsi entendu que continuent à soutenir la plupart des jésuites modernes, Palmieri, Mazzella, C. Pesch, et beaucoup d'autres théologiens. Ils ont retenu les principes communs à Suarez et à Molina, tout en les développant chacun à sa manière. Il s'est trouvé que cette manière était le plus généralement conforme à la théorie et à l'exposé de Molina.

3. L'on peut ainsi comprendre la distinction que les congruistes de toutes écoles retiennent entre la grâce efficace et la grâce suffisante, *ratione beneficii*. Comme la première apporte à l'homme non seulement la faculté d'agir, mais l'agir lui-même, et cela, en vertu d'une volonté bienveillante et toute gratuite de Dieu, il est évident que la grâce efficace est, de la part de Dieu, un

bienfait plus grand que la grâce suffisante, laquelle comporte simplement la réelle faculté ou possibilité d'agir. Suarez a fort justement marqué cette distinction : *Addendum ultimo est eum qui convertitur semper recipere majorem gratiam prævenientem seu excitantem in ratione moralis beneficii et gratuiti doni divini. Hæc doctrina est juxta doctrinam superius traditam de vocatione efficaci ex mente Augustini. Nam ille qui convertitur semper habet congruam vocationem quam non habet is qui non convertitur. Sed quamvis contingat has vocationes physice et in esse entis esse æquales, tamen in ratione beneficii, moraliter loquendo, longe majus est unum quam aliud : imo interdum vocatio, physice minus perfecta, erit moraliter majus beneficium, quia esse potest magis congrua, omnibus pensatis, et ex majori Dei benevolentia profecta... Similiter ratio beneficii moraliter maxime pensatur ex occasione et tempore ac modo quo fit; magisque ex his circumstantiis æstimatur quam ex absoluta quantitate, præsertim quando illæ circumstantiæ prævisæ sunt a benefactore, et peculiari intentione observatæ ob commodum ejus cui beneficium confert : ita vero in præsenti, ut in superioribus declaratum est. Quocirca, quia gratia simpliciter dicta, non solum dicit absolutam rem quæ gratis datur, sed etiam rationem beneficii et moralis benevolentiæ maxime includit, ideo simpliciter dici potest omnem illum qui convertitur, majorem gratiam prævenientem recipere quam eum qui non convertitur. De auxiliis,* opusc. I, l. III, c. XX, n. 10, Paris, 1858, t. XI, p. 280. Cf. *De gratia,* l. V, c. XLVIII, n. 3, 4, Paris, 1857, t. VIII, p. 651.

III. CRITIQUE. — 1° Pour démontrer leur théorie, les congruistes invoquent toute une série d'arguments, par lesquels ils prouvent l'impossibilité de retenir l'efficacité de la grâce *ab intrinseco,* entendue à la manière des thomistes ou des augustiniens. Car, bien que l'on affirme le contraire, la grâce ainsi entendue ne peut scientifiquement se concilier avec ce que nous savons des conditions de l'exercice du libre arbitre. Puis, leur démonstration positive développe les motifs de raison naturelle ou théologique, les faits révélés, qui établissent l'existence de la science moyenne. Voir ce mot et aussi MOLINISME. Enfin ces théologiens font valoir, et ceux de la seconde école avec plus d'autorité, que leur système est celui qui explique tout à la fois plus profondément, d'une façon plus conforme à la logique, à la psychologie et aux faits ou doctrines révélés : 1. l'infaillible efficacité de la grâce, laquelle infaillibilité n'est pas de causalité, mais de prévision divine immanquable; 2. la complète et persévérante liberté de l'homme agissant sous l'empire de la grâce surnaturelle, de la manière et au sens où le concile de Trente a défini et maintenu cette faculté d'accorder ou de refuser la coopération aux énergies divinement offertes; 3. la véritable suffisance de la grâce dite simplement suffisante, laquelle confère une réelle possibilité ou puissance d'agir surnaturellement; 4. le domaine souverain de Dieu qui s'étend même aux actes libres de la créature raisonnable, mais sans violer le moins du monde l'autonomie du libre arbitre; 5. le caractère de bienveillance divine toute spéciale qui distingue la grâce efficace de celle purement suffisante.

2° Au congruisme, ses adversaires objectent qu'il supprime : 1. l'efficacité de la grâce *ab intrinseco;* 2. la suffisance véritable et relative de la grâce simplement suffisante; 3. la possibilité et partant la nécessité de la prière; 4. le zèle de l'action et des œuvres surnaturelles. — Ces prétentions ne sont pas toutes également fondées; et si l'un ou l'autre argument peut, par certains côtés, atteindre l'opinion de Suarez, aucun ne semble toucher directement le système congruiste, dans la forme plus approfondie, plus conforme à l'analyse psychologique, que lui ont donnée beaucoup de théologiens modernes.

IV. CONGRUISME ET MOLINISME. — Sur ce point spécial de l'efficacité de la grâce, y a-t-il une différence entre le congruisme et le molinisme?

1° D'aucuns le prétendent, surtout des thomistes, comme Graveson, *Epist. theologico-historico-polemicæ,* classis I, epist. I, n. 1, Bassano, 1785, p. 5 sq.; Billuart, *De gratia,* diss. V, a. 2, § 3, n. 4, Maestricht, 1769, t. VI, p. 334; Gazzaniga, *De gratia,* part. I, diss. V, c. II, n. 110. A écouter Billuart, le point de séparation serait celui-ci : *In hoc tantum ab illo discrepare, quod ipsi scilicet congruistæ dicunt Deum ex speciali benevolentia atque intentione boni operis in nobis efficiendi nos constituere in iis circumstantiis in quibus per scientiam mediam prævidit nos concursui indifferenti oblato ex innata libertate consensuros, quam specialem benevolentiam non requirunt nec agnoscunt puri molinistæ, sed dicunt Deum æquali et generali voluntate gratiam omnibus offerre, quam quilibet pro innata libertate reddit efficacem vel inefficacem. Loc. cit.,* n. 8, *ibid.,* p. 337.

2° A cette prétention, le P. C. Pesch répond que la différence ainsi rapportée est purement imaginaire, car Molina, comme Suarez, admet que la grâce efficace marque une bienveillance toute particulière de Dieu, *Concordia,* q. XXIII, a. 4 et 5, disp. IV, passim, et surtout p. 570. Suarez a peut-être davantage élucidé et développé ce point à sa façon, mais, d'une manière générale, l'on peut déclarer que jamais il n'a pensé se séparer de Molina. Dans ses traités sur la grâce, non seulement il n'attaque jamais Molina, mais il en prend souvent expressément la défense, comme par exemple : *De vera intelligentia auxilii efficacis,* c. XI, Paris, 1858, t. X, p. 357-364; il fait toujours profession de suivre le sentiment commun des théologiens de la Compagnie. *Op. cit.,* c. II, *ibid.,* p. 310; *Opusc. I de auxiliis divinæ gratiæ,* l. III, c. XIII, Paris, 1858, t. XI, p. 220. Aussi Gazzaniga finit-il par conclure que congruisme et molinisme ne diffèrent que par les mots, *op. cit.,* n. 127, note, et Ripalda déclare lui aussi que c'est là tout ce que l'on peut accorder aux prétentions susdites. *De ente supernaturali,* disp. CXIII, sect. VI, Paris, 1871, t. IV, p. 214. Cf. C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ. De gratia,* part. I, sect. IV, a. 2, n. 289, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. V, p. 163. — De fait, à envisager la question, comme le demande son exposé lui-même, au point de vue psychologique, il n'y a point de différence du congruisme au molinisne. De part et d'autre, l'efficacité de la grâce a pour cause adéquate l'adhésion du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante; et il est assez piquant de constater que Billuart partage cette manière de voir; il va même jusqu'à en faire grief aux congruistes : *Verum cum neque congruitas, neque præscientia ullam vim intrinsecam conferant gratiæ, et fateantur ipsi congruistæ nihil reale aut physicum habere quod non habeat gratia incongrua et sufficiens, palam est in eorum systemate hanc efficaciam infallibilem gratiæ haberi et repetendam esse ex consensu voluntatis ut in systemate Molinæ. De gratia,* diss. V, a. 2, § 2, n. 8, Maestricht, 1769, t. V, p. 337. A la vérité, que, du côté de Dieu, les prévisions et prédéfinitions se fassent dans tel ou tel ordre, peu importe à la solution du problème spécial qui est ici posé. La situation réelle et psychologique de l'homme sous l'empire de la grâce demeure toujours la même : c'est son libre consentement qui la rend efficace, et c'est la prévision divine de ce fait inévitablement futur qui constitue l'infaillibilité reconnue à cette grâce efficace.

3° Que si l'on envisage la question du côté de Dieu principalement, l'on peut soutenir avec plus de raison, du moins sur un point, l'existence d'une opposition entre les deux systèmes.

1. Le P. de Régnon et après lui le P. Hermann sont de cet avis. « Dans un système, dit le premier, Dieu donne la grâce *qu'il la sait efficace*, dans l'autre Dieu donne la grâce *parce qu'il la veut efficace*. Dans le premier, la différence entre la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante provient uniquement de la liberté humaine; dans le second, Dieu lui-même opère un triage industrieux entre les grâces et par là les distingue en efficaces et suffisantes. » *Bañes et Molina*, l. II, sect. VIII, Paris, 1883, p. 127. Cf. J. Hermann, *Tractatus de divina gratia*, part. I, sect. IV, c. V, Rome, 1904, p. 324. — A notre jugement, le P. de Régnon fait erreur dans sa seconde observation. Le choix de Dieu, qui s'arrête à une grâce efficace de préférence à une autre simplement suffisante, ne contribue, en aucune manière, à rendre l'une et l'autre ce qu'elles sont en réalité. Il les voit, certes, et les choisit telles qu'elles seraient dans certaines conditions supposées, telles qu'elles seront immanquablement dans ces conditions une fois réalisées; mais l'une comme l'autre sont ce qu'elles sont, vraiment efficace ou purement suffisante, par le libre arbitre de l'homme. Par suite, il y a plus qu'exagération à prêter aux congruistes la pensée que Dieu, par un triage industrieux, distingue les grâces en efficaces et en suffisantes, en un mot les fait ce qu'elles sont. Ainsi s'efface le gros trait de séparation que l'on a voulu marquer entre les deux systèmes, plus peut-être par esprit de controverse que par souci de l'histoire, et l'on peut logiquement soutenir, semble-t-il, qu'entre le congruisme et le molinisme il n'existe aucune différence essentielle, fondamentale, sur la manière d'entendre et d'expliquer l'efficacité de la grâce. J'accorde néanmoins que les tenants des deux côtés, dans l'analyse qu'ils présentent de la théorie commune, ont pu introduire des éléments qui ne sont pas tous absolument identiques. Ici, comme dans tous les problèmes théologiques, chacun apporte, avec sa manière propre d'envisager et de traiter les questions, le développement ultérieur, le perfectionnement qu'il croit avoir entrevu : c'est là une des occasions et l'un des moyens du progrès théologique. Mais toutes ces différences sont simplement accidentelles, tous demeurant unanimes sur le point capital : à savoir, dans l'espèce, que la grâce est rendue efficace ou simplement suffisante par le libre arbitre, par l'acceptation ou le refus de l'homme.

2. Toutefois, à un autre point de vue, celui des prédéfinitions divines, il y a lieu de retenir une réelle différence. Le congruisme, entendu à la façon de Suarez, admet, de la part de Dieu, la prédéfinition antécédente et absolue des actes surnaturels chez les élus. Dieu décide d'abord, en dehors de toute considération de l'homme, absolument, que tel ou tel acte surnaturel sera posé par telle ou telle individualité. En conséquence, il choisit, dans le trésor infini de ses dons, une grâce que la science moyenne lui montre devoir être acceptée, dans les circonstances données, par le sujet en question. Par suite, il semble exact de dire, comme nous l'avons observé antérieurement, que Dieu octroie cette grâce parce qu'il la sait efficace. Suivant Molina, la prédéfinition divine de nos actes doit être admise, sans hésitation possible, mais il l'entend tout autrement que Suarez. A son avis, Dieu décide d'abord, pour des raisons très sages et très mystérieuses, mais toutes bienveillantes, de donner à un homme telle ou telle grâce capable d'obtenir un acte surnaturel. Il voit ensuite, dans sa science moyenne, si l'homme consentira ou ne consentira pas. Le procédé n'est plus précisément le même que précédemment, et il faut reconnaître que la plupart des congruistes, en conservant sur beaucoup de points l'explication donnée par Suarez aux principes de Molina, ne l'ont cependant plus suivi dans le système des prédéfinitions absolues.

3. Sur cette question des rapports du congruisme et du molinisme, il est un document historique important que l'on ne peut passer sous silence. Il s'agit du célèbre décret, en date du 14 décembre 1613, par lequel le général Claude Aquaviva prescrivait aux maîtres de la Compagnie de Jésus d'enseigner le congruisme. Billuart a abusé de ce décret pour faire entendre que l'ordre d'enseigner le congruisme se trouvait être la condamnation du molinisme. *Societas, e contra, quæ Molinæ defensionem in congregationibus De auxiliis susceperat, re maturius inspecta, hujus auctoris systema temperavit et secundum quod [illegible], volens lege lata omnibus suis alumnis, ut gratiæ congruæ systema a P. Suarez traditum tenerent atque defenderent.* Pour compléter sa pensée sur la portée du décret, notre théologien relate le passage suivant du jésuite Tanner : *Hæc sententia Molinæ post diuturnam et diligentem hujus rei discussionem, [illegible] decreto Reverendissimi Patris nostri Claudii Aquavivæ, Societatis nostræ præpositi generalis, anno 1613 approbata est, cum ista ad Societatem nostram rescripsit...*, t. II, disp. VI, *De grad.*, q. II, dub. V, dans Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, Maestricht, t. VI, p. 334. D'autres théologiens ont ensuite repris l'affirmation de Billuart, et, il faut le reconnaître, contrairement à la vérité. Car *a)* tout d'abord, le général ne pense pas introduire une doctrine nouvelle, en opposition à une autre précédemment enseignée par ses confrères. Son but est de maintenir, dans la Société, l'ancienne uniformité de doctrine, *uniformitatem doctrinæ*, et d'éviter l'introduction de théories nouvelles, *occasiones præscindere novas subinde opiniones excogitandi*. Aussi c'est toujours la même doctrine de la Compagnie qu'il commande de retenir; cette doctrine, fermement et constamment défendue dans les congrégations *De auxiliis*, perfectionnée sans doute par le progrès théologique et à l'occasion des controverses. *Statuimus et mandamus ut in tractanda divinæ gratiæ efficacitate, theologi Societatis eam opinionem sequantur, sive in lectionibus, sive in publicis disputationibus, quæ a plerisque Societatis scriptoribus tradita atque in controversia de auxiliis divinæ gratiæ coram summis pontificibus piæ memoriæ Clemente VIII et S. D. N. Paulo V tanquam magis consentanea SS. Augustino et Thomæ, gravissimorum Patrum judicio explicata et defensa est.* Schneemann, *op. cit.*, p. 303. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 964. — *b)* Qu'ordonne positivement le décret? L'on doit unanimement enseigner qu'entre la grâce efficace et la grâce suffisante, la différence n'est pas seulement *in actu secundo*, parce que la première obtient son effet par l'exercice du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante et que l'autre, par l'abstention du libre arbitre, demeure inopérante. Mais cette différence existe aussi *in actu primo*. En quoi donc consiste cette efficacité de la grâce *in actu primo*? C'est que par la science moyenne telle grâce est connue de Dieu comme devant atteindre son effet, et qu'elle est donnée par le propos et l'intention efficace de Dieu d'obtenir de nous le bien très certainement : *Nostri in posterum omnino doceant inter gratiam quæ effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item : sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis bona. Ibid.* Or tous ces points de doctrine, s'ils sont de Suarez et du congruisme, sont aussi de Molina. On ne peut douter qu'il ait enseigné la science moyenne; mais la vérité est qu'il tenait aussi, nous l'avons montré, pour la prédéfinition toute gratuite en Dieu de la grâce efficace en tant qu'efficace. *Concordia*, q. XXIII, a. 4, 5, disp. I, m. II, concl. 6ª, Paris, 1876, p. 515-516, *Appendix ad*

concordiam, Resp. ad object. 2am, ibid., p. 583, 587. Molina, sans doute, n'a pas attaché la même importance que Suarez à ce côté de la question et ne l'a pas développé avec la même ampleur; mais, de toute évidence, il rentre dans sa synthèse doctrinale de l'efficacité de la grâce. — *c*) Le décret poursuit : *De industria ipse* (*Deus*) *ea media seligit atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura : ALIIS USURUS, SI HAEC INEFFICACIA PRÆVIDISSET. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratia et in actu primo contineri, atque hac ratione efficere Deum ut reipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia quæ procul dubio donum Dei est.* C'est en ce point, nous l'avons dit déjà, que l'on peut marquer une réelle différence entre les congruistes à la façon de Suarez et les congruistes qui s'inspirent plutôt de Molina. Or, il faut le reconnaître, au sens obvie, le texte d'Aquaviva semble bien tenir pour les prédéfinitions absolues de Suarez, prédéfinitions tout à fait indépendantes de la science moyenne dans leur divine intention et leur ferme et absolue détermination, dépendantes seulement de la science moyenne dans leur humaine exécution. Mais, nous l'avons dit encore, de nombreux congruistes se refusent à accepter, pour chacun de nos actes, ce système de prédéfinitions antécédentes et absolues. Tout en retenant la prédéfinition gratuite de la grâce efficace comme telle, ils la soumettent à la science moyenne pour l'intention et la détermination divine comme pour l'exécution humaine. Quelle fut la pensée intime et personnelle du P. Aquaviva? Fut-elle exactement conforme à l'expression de son décret, ou bien l'expression a-t-elle dépassé sa pensée? Il serait difficile de donner une réponse catégorique. Notons cependant ce que rapporte le P. Schneemann et ce qu'avait aussi relaté Billuart, déclarant y découvrir pour ses assertions un confirmatur qui ne s'y trouve pas véritablement. A la congrégation générale, la septième, qui suivit le décret d'Aquaviva, la question fut posée du sens précis à donner à ce document en ce qui regarde les prédéfinitions divines. On fut d'avis que la théorie suarézienne des prédéfinitions antécédentes et absolues ne rentrait pas dans la direction doctrinale imposée par Aquaviva, que l'interprétation de l'*aliis usurus si hæc inefficacia prævidisset* dans un sens suarézien était une erreur de fait et de droit, qu'il convenait de s'en tenir à une opinion plus modérée, plus proche de Molina et même de Lessius. Le nouveau général Multius Vitelleschi signifia la décision dans la lettre suivante du 7 juin 1616 : *Cum difficultas aliqua inter viros doctos super decreto R. P. Claudii* (*Aquavivæ*) *piæ memoriæ anni 1613 decembris 14 de efficacia gratiæ nata est, variis varie id interpretantibus, R. P. præpositus generalis et qui ei assistentes erant, et secretarius, qui decreto illi præsentes interfuerant et mentem Claudii probe perspectam habebant, itemque Patres ad id a congregatione deputati, censuerunt non intendisse R. P. Claudium hoc suo decreto decernere, Deum sua voluntate prædeterminasse vel prædefinivisse aliquod nostrum opus bonum independenter a cooperatione libera voluntatis, nec etiam quod in gratia efficaci sit aliqua entitas realis aut aliquis modus physicus in actu primo, qui non sit in gratia sufficienti, sed hoc tantum quod fuerit speciale beneficium Dei dedisse uni, v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo per præscientiam conditionalium præscivit illum ea gratia bene usurum; quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo præscivit illum sua culpa ea non usurum.* Schneemann, *op. cit.*, p. 304; Billuart, *op. cit.*, p. 336. De ce document il ressort clairement qu'il y a une différence très nette entre les prédéfinitions divines entendues au sens de Suarez et ces mêmes prédéfinitions telles qu'elles sont appliquées dans le nouveau décret, conformément à l'opinion de Molina. Sur ce point particulier et précis, le P. de Régnon relève justement la dissemblance entre Suarez et Molina, mais il a tort de vouloir établir une sorte d'opposition irréductible entre congruisme et molinisme. Comme nous l'avons marqué, l'explication psychologique et réelle de l'efficacité de la grâce est identique de part et d'autre. Du côté de Dieu seul, il y a lieu de noter une différence entre les deux opinions, et elle se tient tout entière dans les intentions et les décrets divins. A notre avis, cette différence n'est pas d'ordre essentiel dans la question posée, qui est celle de l'efficacité de la grâce; et, par suite, elle ne saurait suffire à spécifier deux systèmes au point de les opposer l'un à l'autre.

III. LE CONGRUISME ET LA PRÉDESTINATION. — 1º Suarez et plusieurs de ses partisans ont transporté le congruisme jusque sur le terrain de la prédestination à la gloire; ils l'ont appelé à la rescousse pour expliquer leur manière très particulière de concevoir l'intention et l'exécution des plans éternels de la providence. La question sera traitée avec toute l'ampleur qu'elle réclame à l'article PRÉDESTINATION. Nous rappelons simplement ici ce qui est nécessaire pour comprendre l'application du congruisme à la question. — En matière de prédestination, le système suarézien présente ceci de commun avec le thomisme, que, de part et d'autre, l'on enseigne que Dieu prédestine les bienheureux à la gloire de façon totalement gratuite, antérieurement ou, si l'on veut, antécédemment à toute prévision de mérite.

1. Dans l'opinion de Suarez, le premier décret de Dieu, en ce qui regarde ses opérations extérieures, a pour effet de décider la constitution d'une cité céleste avec le Christ pour chef. L'incarnation est donc décrétée tout premièrement. En même temps, Dieu détermine le nombre à créer des anges et des hommes qui seront les citoyens de cette cité surnaturelle, avec la place et la gloire qui seront le privilège de chacun. *Dico*, écrit Suarez, *primum actum voluntatis divinæ circa salvandos homines fuisse dilectionem qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. De divina prædestinatione*, l. I, c. VIII, n. 32, Paris, 1856, t. I, p. 268. Le grand théologien précise plus loin sa pensée en ces termes : *Dicendum est Deum illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito præparasse, eodem actu et modo præordinando illam varietatem mansionum quam Christus dicit esse in regno Patris sui. Op. cit.*, l. I, c. X, n. 4, *ibid.*, p. 279. En outre de ces heureux prédestinés ou de ces futurs élus, Dieu décide aussi la création d'autres anges et d'autres hommes. Sans exclure formellement ce second groupe de créatures de sa céleste cité, le divin créateur cependant par un acte positif de son irréfragable volonté, s'abstient de les élire; il ne les prédestine pas pour la gloire. C'est précisément ce que l'on a appelé la réprobation négative, la volonté divine déniant la gloire, au lieu de dévouer positivement à la mort éternelle les malheureux en cause.

2. Parce qu'il a, au regard de ses élus, la volonté antécédemment et absolument arrêtée de les sauver, Dieu leur destine et leur prépare les moyens appropriés à cette fin, des grâces infailliblement efficaces. A la faveur de ces divins secours, ils ne pourront manquer de gagner des mérites et d'obtenir ainsi la récompense éternelle. L'on aperçoit ici la célèbre distinction introduite par Suarez entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution des prédestinations divines. C'est une application malheureuse, et sans fondement aucun dans

l'ordre divin, de l'adage connu : *Finis primus in intentione, ultimus in executione*. Dans l'ordre éternel des intentions divines, la prédestination à la gloire est voulue comme une fin, absolument, gratuitement, antérieurement à toute considération de mérite. Mais, dans l'ordre temporel de l'exécution ou de la réalisation du plan divin, la gloire est réellement conférée en manière de récompense pour les mérites acquis. *Quia effectus*, dit toujours Suarez, *est posterior prædestinatione ipsa et amplius, distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exsequentem a prædestinante, voluntas exsequens est posterior secundum rationem. Ergo non repugnat aliquid esse causam vel rationem posterioris et non prioris. Quod si hoc non repugnat, ergo existimandum est non omnes effectus gratiæ qui dantur ex merito, prædestinari ex merito, quia hoc est magis consentaneum Scripturæ et divinæ gratiæ. De divina prædestinatione*, l. II, c. XXIII, n. 18, Paris, 1856, t. I, p. 436. Quant aux infortunés qui n'ont pas été ainsi appelés à former la cité céleste, Dieu ne leur donne pas, du moins à la mort, les grâces qu'il sait devoir être efficaces, si elles étaient conférées.

3. Mais, dans la réalité, dans l'ordre d'exécution, comment Dieu arrive-t-il à l'infaillible efficacité de ses grâces en vue de la gloire? Sa providence atteint ce résultat par la science moyenne et par la convenance ou le congruisme des grâces offertes. Par la science moyenne, Dieu connaît tous les futuribles ou tous les futurs libres contingents, ce que chacun des anges ou des hommes, s'ils sont appelés à l'existence, décidera dans telles et telles circonstances données, sous l'influence de telles ou telles grâces, si elles lui sont accordées. Dans ce trésor infini de grâces divines, il en est qui sont si parfaitement appropriées au caractère, au tempérament physique et moral de l'homme, aux conditions personnelles et extérieures dans lesquelles il doit se mouvoir, en un mot qui sont si convenables et si congrues, qu'elles emporteraient certainement et librement le consentement de la volonté; et Dieu les connaît, les prévoit toutes et chacune avec ce caractère de congruité entière, et partant avec cette immanquable efficacité. Pour les élus, les prédestinés, Dieu leur choisit, il leur prépare une de ces grâces ainsi parfaitement congrues, parfaitement adaptées au but à atteindre, où même il leur dispose toute une série de grâces ainsi congrues et efficaces, sinon toute leur vie durant, du moins à la mort. De la sorte ils sont infailliblement sauvés.

Dans cette théorie, on le voit, Dieu choisit et destine des grâces ou des séries de grâces, parce qu'il connaît et escompte par avance leur efficacité, parce qu'il veut absolument et logiquement cette efficacité, à raison de sa prédestination antécédente et absolue. C'est à la lettre le procédé décrit par Aquaviva : *De industria ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset.*

En résumé, Suarez enseigne formellement la prédestination *ante prævisa merita*. Pour en expliquer l'ordre d'intention en Dieu, il recourt à sa théorie des prédéfinitions absolues, indépendantes de toute prévision issue de la science moyenne. Pour exposer l'ordre pratique d'exécution, il invoque tout le système de la congruité des grâces, et, par suite, la science moyenne. Aussi bien, puisqu'il tenait les prédéfinitions absolues en matière de grâce efficace, une sorte de parallélisme logique devait amener Suarez à la prédestination *ante prævisa merita*, comme elle y a conduit, à sa suite, Bellarmin, de Lugo, Ruiz, Arriaga, Salmeron, Antoine, Pereire et d'autres encore. Bientôt cependant, surtout à partir des querelles jansénistes, la position ainsi établie sur le terrain de la prédestination apparut difficilement défendable et se trouva péniblement défendue. Elle ne tarda plus à être généralement abandonnée.

4. L'article Prédestination fera la critique et donnera la réfutation détaillée du système. Il suffit de rapporter ici le jugement très sévère porté par Lessius. Il est précisément motivé sur le recours au congruisme ou à la congruité des grâces pour expliquer la théorie d'une prédestination antécédente et absolue. Tout le système, observe justement Lessius, aboutit à supprimer la sincérité de la volonté salvifique en Dieu au regard de tous les hommes; et semblables conséquences ne vont pas sans choquer gravement notre concept de Dieu, qui est la bonté par essence et la source de toute bonté en dehors de lui. *Quia (Deus) electis seligit gratias congruas ut fiat opus ab ipso prædefinitum, ergo non electis debet seligere incongruas et fiat opus quod ipse non prædefinivit... Unde utrinque sequi videtur Deum quasi insidiari illorum saluti. Si enim cum salus periclitatur, quærit et seligit eas gratias incongruas, id est quas scit fore inutiles, videtur id facere ne salventur, neve in numerum salvandorum irrepant non electi. Quam enim ob causam alioquin id faceret?... Atqui hoc non consistit cum sincero desiderio salutis; et nefas est ita de fonte illo bonitatis sentire. De prædestinatione et reprobatione*, sect. II, n. 11, Anvers, 1626, p. 389.

Ailleurs, Lessius revient sur la question et s'élève avec plus d'énergie encore contre cet appel au congruisme et à la congruité des grâces pour étayer une théorie de prédestination *ante prævisa merita*. Le congruisme, ainsi entendu et appliqué par Suarez, ne conduit pas seulement à nier la volonté salvifique de Dieu vis-à-vis de tous les hommes, mais, de plus, il transforme le Dieu de toute bonté, le Dieu qui est charité, en une sorte de puissance mauvaise et malfaisante, qui se complaît à dresser des plans ou plutôt des embûches pour empêcher sûrement certaines de ses créatures d'arriver à une fin surnaturelle, qui leur est pourtant imposée comme la plus grave des obligations. *Ita nos oportet Deum facere fautorem et adjutorium salutis electorum ut non faciamus veluti insidiatorem salutis reproborum. At si talem facit selectionem gratiarum, ut electis non præparet nisi gratiam quam præsciebat habituram effectum (ita ut hæc sit tota ratio cur hic et nunc gratiam huic præparet), reprobis vero solum eam quam videbat frustrandam : quomodo non videtur insidiari ipsorum saluti? Sicut enim electis seligit efficacem ut præstent opera quæ illis prædefinivit, ita non electis seligit inefficacem ne faciant opera quæ ille decernere noluit... Sicut ergo gratia efficax fuit illis selecta ut pervenirent ad salutem prædefinitam, ita inefficax fuit selecta ne pervenirent ad salutem, quam Deus prædefinire noluit. Op. cit.*, sect. V, n. 87, *ibid.*, p. 428.

De leur côté, les théologiens ont accumulé contre le système de Suarez nombre d'autres raisons. La plupart d'entre elles ne s'attaquent pas directement au congruisme et à son emploi dans la théorie. Ces arguments s'en prennent directement à la prédestination elle-même, en tant qu'elle est un décret divin qui n'enveloppe pas la prévision des mérites. Il est dès lors facile de comprendre que toutes ces ripostes n'atteignent plus seulement l'opinion de Suarez, mais toute théorie quelconque de prédestination ou de réprobation antécédente et absolue.

2° Nous avons observé déjà que des théologiens, tout en demeurant fidèles aux principes fondamentaux du système congruiste, n'avaient pas suivi Suarez sur certains détails, et notamment sur les prédéfinitions, antécédentes à l'exercice de la science moyenne et, par conséquent, absolues. En matière de prédestination à la gloire, les mêmes théologiens ont soutenu qu'elle se fait *post prævisa merita*, et donc après l'exercice de la science moyenne. Eux aussi font appel à leur conception de l'efficacité de la grâce pour expliquer l'ordre

réel des prédestinations individuelles à la gloire. Ces explications sont très diverses dans le détail, mais toutes retiennent, comme fondement nécessaire de toute théorie concernant la prédestination, les principes suivants : 1. Par un décret absolu et entièrement gratuit, Dieu destine à chacun des hommes telle ou telle série de grâces, vraiment suffisantes, pour qu'il puisse réellement atteindre la fin de l'ordre surnaturel, la gloire éternelle. — 2. Par la science moyenne, Dieu prévoit l'attitude ferme que prendra la volonté devant les grâces ainsi accordées; il voit si le libre arbitre donnera ou ne donnera pas sa coopération. C'est ici que revient le congruisme tout entier, avec l'adaptation des grâces à la personne et aux circonstances qui l'enveloppent, pour expliquer l'adhésion de l'homme aux sollicitations divines, et partant l'efficacité même de la grâce. — 3. En conséquence de ces prévisions, Dieu achève ses prédestinations. Il destine et prépare la gloire à ceux des hommes qu'il prévoit devoir librement accepter les grâces offertes. Au contraire, ceux qu'il prévoit devoir librement rejeter les secours surnaturels et pleinement suffisants à les sauver, il les condamne d'ores et déjà au châtiment éternel.

Telle est, en substance évidemment, et autant qu'il est nécessaire à notre but, la théorie de la prédestination à la gloire soutenue par Molina, Grégoire de Valence, Vasquez, Lessius, Becan, Amicus, Maldonat, Stapleton. La grande majorité, pour ne pas dire l'unanimité, des théologiens de la Compagnie de Jésus l'a conservée comme une tradition de famille. Un grand nombre d'autres docteurs, préoccupés de sauvegarder la liberté humaine et la justice de Dieu, s'y sont ralliés presque naturellement. L'on trouvera ailleurs, voir PRÉDESTINATION, avec les noms et les écoles diverses les analyses par lesquelles chacun tente d'exposer, les arguments par lesquels chacun s'efforce de défendre sa conception particulière de la théorie commune.

Pour le congruisme et l'efficacité de la grâce, consulter les articles GRACE, MOLINISME, SUAREZ; les historiens des congrégations *De auxiliis*, J. H. Serry, O. P., *Historia congregationum De auxiliis*, Anvers, 1705; Livin de Meyer, S. J., *Historiæ controversiarum De auxiliis vindicatæ*, passim et surtout l. II, c. IV sq., Bruxelles, 1715, p. 128 sq.; G. Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; Th. de Régnon, *Bañes et Molina*, l. I, II, Paris, 1883; les théologiens, à leurs traités généraux ou particuliers sur la grâce, notamment L. Molina, *Concordia liberi arbitrii, Appendix ad concordiam*, Paris, 1876; Suarez, *Opusc. I, De concursu, motione et auxilio Dei*, Paris, 1858, t. XI; *Opusc. II, De scientia Dei futurorum contingentium, ibid.; Opusc. III, De auxilio efficaci, ibid.; De gratia*, l. III, *De auxiliis gratiæ in generali, prout in divina actione vel motione consistunt*; l. V, *De auxilio efficaci gratiæ Dei*, Paris, 1857, t. VIII; *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, Paris, 1858, t. X, Appendix prima; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*; F. X. Mannhart, *De ingenua indole gratiæ efficacis*, dans le *Thesaurus* de Zacharia, t. V; H. Tournely, *De gratia Christi*, q. VII, a. 4, concl. 4a, Paris, 1725, t. II, p. 447; q. IX, a. 2, *ibid.*, p. 674 sq.; C. R. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 6, Maestricht, 1769, t. VI, p. 356-406; H. Kilber, *De gratia actuali*, c. IV, dans *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1880, p. 375 sq.; Perrone, *Tractatus de gratia*, part. I, c. IV, Paris, 1842, t. I, p. 1320 sq.; J.-B. Faure, *In Enchiridion S. Augustini*, c. LII, n. 4, Naples, 1847, p. 108-109; D. Palmieri, *De gratia actuali divina*; B. Jungmann, *Tractatus de gratia*, part. I, c. II, Ratisbonne, 1896, p. 113 sq.; C. Mazzella, *De gratia Christi*, disp. III, a. 3 sq., Rome, 1880, p. 381 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De gratia*, part. I, sect. IV, a. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. V, p. 136 sq.; J. Herrmann, *Tractatus de divina gratia*, part. I, sect. IV, c. IV, V, Rome, 1904, p. 312 sq.

Pour le congruisme et la prédestination, voir PRÉDESTINATION, et les théologiens, quand ils traitent la question soit au traité *De Deo*, soit en des traités particuliers : Suarez, *De divina prædestinatione et reprobatione libri VI*, Paris, 1856, t. I, p. 236 sq.; Lessius, *De prædestinatione et reprobatione*, dans ses *Opuscula*, Anvers, 1626; Franzelin, *De Deo uno*, th. LVII sq., Rome, 1876, p. 607 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ. De Deo uno*, part. III, sect. III, a. 3, § 2, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. II, p. 165 sq.

H. QUILLIET.

CONGRUO (DE), CONDIGNO (DE). Ces deux termes sont corrélatifs et désignent deux espèces du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. Ils seront étudiés successivement.

I. CONGRUO (DE). Ce terme désigne l'espèce inférieure, ou plutôt l'espèce improprement dite du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. — I. Notion générale de la congruité dans le mérite ou du mérite *de congruo*. II. Notion spécifique de la congruité dans le mérite surnaturel ou du mérite *de congruo* dans l'ordre ainsi appelé.

I. NOTION GÉNÉRALE DE LA CONGRUITÉ DANS LE MÉRITE OU DU MÉRITE *DE CONGRUO*. — Pour comprendre une espèce inférieure, moins nettement caractérisée et plutôt improprement classée, il va de soi qu'il faut posséder une connaissance exacte de l'espèce principale et caractéristique. C'est pourquoi, afin de bien entendre les conclusions qui vont suivre, le lecteur devra se pénétrer des principes exposés à la seconde partie de cet article.

1° Au point de vue concret, le mérite désigne toute bonne action digne de récompense; au point de vue abstrait, il marque la qualité spéciale qui rend de bonnes œuvres ainsi dignes de récompense. La condignité, on le verra, est la qualité spécifique du mérite proprement dit, du vrai mérite, comme s'exprime le concile de Trente. Elle apparaît quand il existe, entre une bonne action et sa récompense, un rapport, soit d'égalité, soit de convenable proportion, tel qu'il s'ensuit une obligation de justice ou, à tout le moins, de fidélité. Cette obligation résulte d'un double fait constitutif : de ce que, d'une part, il y a bonne œuvre posée, en condition d'égalité ou de proportion équitable avec la récompense; de ce que, d'autre part, il y a eu acceptation formelle et préalable de ces œuvres, ou encore promesse ferme de récompense.

Or, il peut arriver et il arrive qu'il y a défaut essentiel, soit des deux chefs, soit au moins de l'un d'eux. Les bonnes œuvres accomplies en l'honneur ou à l'utilité d'autrui peuvent ne pas présenter l'égalité ou la proportion requise avec la récompense; ou bien, c'est la promesse ferme de récompense qui n'existe réellement pas. Dans un cas comme dans l'autre, le droit à la récompense n'est pas créé, l'obligation de justice ou de fidélité ne saurait naître, et la récompense peut être librement refusée.

Toutefois, même dans ces conditions, il arrivera souvent que l'estime commune jugera une récompense, non pas légitimement due, mais convenable, de toute décence. On ne peut la réclamer de la justice d'autrui, on peut l'attendre avec plus ou moins de confiance de sa libéralité. Il n'y a pas condignité dans les œuvres ou le mérite; il y a cependant convenance ou congruité au regard de la récompense : c'est le mérite *de congruo*. Un brave citoyen s'efforce de dresser un arc de triomphe pour la réception du prince de son pays. Mais, hélas! les forces lui font défaut ou les moyens lui manquent pour porter son projet à une exécution parfaite ou convenable. Il apparaîtra cependant de toute décence que la libéralité du prince de passage reconnaisse, de quelque manière, l'effort loyaliste, tout malheureux qu'il soit, tenté en son honneur. C'est la « congruité » du mérite civique. Un soldat se distingue à la guerre. En stricte justice, seule, la solde lui est due, puisque, seule, elle est promise et entre dans les conventions du service : c'est la condignité. Toutefois l'opinion commune ne manquera pas de trouver qu'il convient qu'une

telle bravoure soit reconnue par la bienveillante sollicitude des chefs, et on trouvera toute naturelle, tout à fait convenable, une proposition de décoration ou la collation d'un titre d'honneur ou d'intérêt. C'est la « congruité » du mérite militaire. Dans ces cas et autres semblables, il y a des actes qui offrent une grande analogie avec les actes méritoires proprement dits ou de condignité. Mais tantôt ils sont dépourvus de la perfection requise, tantôt il y manque l'acceptation ou la promesse nécessaire, et pour cela, ils ne peuvent fonder un vrai droit à récompense, bien qu'ils offrent quelque convenance, quelque congruité, plus ou moins grande, selon leur valeur intrinsèque ou extrinsèque, pour appeler ou provoquer cette récompense de la bonté d'autrui.

2° Pour entendre exactement cette congruité de nos bonnes œuvres ou mérites au regard de Dieu, il faut rappeler et appliquer ici ce qui se trouvera exposé au sujet du mérite *de condigno*. L'homme ne peut rien offrir à Dieu qui ne vienne de lui, créateur, conservateur et providence souveraine de toutes choses. Ainsi l'homme n'est jamais en état d'indépendance absolue vis-à-vis de Dieu, quand il pose des actions en son honneur. Mais dès lors que Dieu a librement produit l'homme et l'a établi dans un ordre providentiel déterminé, il est clair que les actions humaines, comme elles s'adressent à la justice de Dieu, peuvent pareillement toucher sa bonté ou sa miséricorde et provoquer ses libéralités. Ce sera le mérite théologique *de congruo*. Et selon l'ordre ou les ordres providentiellement institués, dans lesquels l'homme se trouvera exercer son activité, ses œuvres revêtiront le caractère de congruité à la récompense et deviendront méritoires *de congruo* dans l'ordre naturel, dans l'ordre préternaturel, ou dans l'ordre surnaturel.

II. Notion spécifique de la congruité dans le mérite surnaturel, ou du mérite *de congruo* dans l'ordre ainsi appelé. — 1° *Existence.* — Plusieurs théologiens n'ont voulu reconnaître que le mérite strict, créateur d'un véritable droit; et comme le mérite de congruité n'a pas ce caractère de justice et n'engendre aucun droit, ils ont été conduits à le nier et rejeter. Cf. Dom. Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. IV.

Pourtant le sentiment commun des théologiens retient absolument l'existence du mérite de congruité. Dans la controverse pélagienne, les Pères accordent fréquemment que la foi est, en quelque manière, méritoire de la justification; et, comme cette manière ne peut être dans la réalité, et n'était pas, dans leur pensée, celle de condignité, il faut bien admettre celle de congruité. De fait, la foi est un acte surnaturel qui, de soi, tend à la justification : elle semble, en quelque sorte, lui être due, non à titre de justice, puisque, dans l'espèce, la proportion de l'acte est insuffisante et la promesse divine absente, mais à titre de convenance et de congruité. Car, lorsque, dans sa bonté, Dieu a jugé bon d'aider intimement un homme pour un acte qui, de sa nature, est ordonné à un autre bien surnaturel aussi, il paraît logique et convenable que cette même bonté divine ne refuse pas la suite normale, la récompense connaturelle du premier acte, autant du moins que la chose dépend de sa bienveillante coopération.

D'ailleurs, l'existence du mérite de congruité est le corollaire de l'institution même de l'ordre surnaturel. Cet ordre une fois divinement établi, l'homme peut, sans nul doute, par ses œuvres, provoquer la libéralité de Dieu, comme il provoque, d'autre part, sa justice. La conclusion paraît d'autant plus certaine que, dans l'ordre surnaturel, Dieu se montre davantage le tout-puissant, bon à l'infini, qu'il se nomme et qu'il est véritablement le père des hommes, de ceux surtout que la grâce a déjà régénérés. Des actions surnaturelles accomplies en l'honneur de ce Dieu, accomplies aussi dans certaines conditions déterminées, présenteront sans peine un caractère de congruité à récompense; elles appelleront les bontés divines, et le sentiment commun ne se trompera point en les déclarant méritoires *de congruo*. Bien plus, la foi comme la vertu d'espérance chrétienne nous oblige à tout attendre, avec une ferme confiance, de la bonté de notre père qui est aux cieux, tout, y compris les bienfaits les plus grands, même à titre purement gratuit; à plus forte raison, l'homme pourra-t-il attendre ces divines libéralités, quand, soutenu par la grâce, il s'en sera rendu moins indigne par une préparation appropriée.

Aussi l'existence du mérite *de congruo* se trouve-t-elle impliquée dans la doctrine de la préparation nécessaire à la première justification ou au relèvement; dans celle de l'efficacité de la prière, qui n'a pas seulement une valeur propre d'impétration, mais qui possède, comme toute œuvre surnaturelle, une réelle valeur de mérite; dans ce grand principe qui domine la théorie de la distribution des grâces divines : A qui fait son possible, Dieu ne refuse point son concours surnaturel. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Un bon nombre d'autres analogies théologiques pourraient encore être mises en ligne; mais il est inutile d'insister davantage, et ce qui sera dit plus loin des objets du mérite *de congruo* complétera suffisamment la démonstration.

2° *Espèces.* — Les théologiens distinguent d'ordinaire deux sortes de convenance ou de congruité dans le mérite improprement dit. Il y a convenance ou congruité *infaillible, meritum de congruo infallibili*, quand la récompense ne peut, en aucune façon, manquer à certaines œuvres déterminées, parce qu'elles ont la garantie d'une promesse divine. C'est le cas de l'acte de contrition parfaite, qui vaut au pécheur sa justification, en vertu des engagements de Dieu. Il importe toutefois de noter ici que les œuvres qui bénéficient d'une telle faveur, de la part de Dieu, n'atteignent pas cependant à la condignité du mérite. Ce sont toujours, en effet, des œuvres dépourvues de l'égalité ou de la proportion surnaturelle requises à ce degré. Ainsi la contrition parfaite est l'acte d'un pécheur, puisqu'elle précède la justification et la conditionne : il lui manque, par conséquent, pour être méritoire *de condigno*, un élément essentiel, l'état de grâce.

Il y a convenance ou congruité *faillible, meritum de congruo fallibili*, quand la récompense désirée peut faire défaut à certaines œuvres, parce qu'elles n'ont aucunement la garantie d'une promesse divine. Tels sont, par exemple, tous les actes plus ou moins surnaturels de foi, d'espérance, d'attrition, par lesquels le pécheur accomplit sa préparation éloignée à la justification.

3° *Conditions.* — A deux exceptions près, les conditions nécessaires à la congruité du mérite dans l'ordre surnaturel, sont les mêmes, et pour les mêmes motifs, que celles exigées par la condignité.

1. Si l'on envisage l'état de la personne qui fait certaines actions pour attirer les libéralités divines, nous dirons donc qu'elle doit se trouver *in statu viæ*. C'est la condition primaire de toute activité méritoire. Mais l'état de grâce n'est pas, lui, obligatoire. Ainsi l'a disposé la providence divine, qui a sagement voulu la collaboration de l'infidèle ou du pécheur pour l'amener ou le ramener à la justification, qui a miséricordieusement établi que tout ne serait pas définitivement perdu pour nous par le péché, et qui impose à tous l'espérance, la prière et les bonnes œuvres. Mais, de toute évidence, cet état de grâce, s'il n'est pas absolument exigé, n'en est pas moins souhaitable, car il contribue, pour sa grande part, à augmenter la congruité des actes en vue de la récompense surnaturelle.

2. Comme pour la condignité, il est nécessaire que

les actes méritoires soient libres, moralement bons, d'une bonté à quelque degré surnaturelle; et, par conséquent, il faut qu'ils procèdent d'un mouvement de la grâce actuelle et d'un motif de foi. Que le mérite *de congruo* doive consister en des actes surnaturalisés, cela va de soi, puisqu'il s'agit d'ordre, de libéralité, de récompense surnaturelle, toutes choses qui supposent une proportion, un mérite, une congruité ou convenance du même ordre. Que ces actes méritoires doivent être surnaturels simplement à quelque degré, cela aussi s'entend sans peine. Comme l'état de grâce n'est pas nécessairement requis, il s'ensuit que les actes méritoires, pour arriver à la congruité, n'ont pas besoin d'être complètement, essentiellement surnaturels. Il suffit qu'ils soient tels accidentellement et à quelque degré, par l'influence des grâces actuelles, extérieures et intimes.

3. Du côté de Dieu, la congruité du mérite suppose évidemment l'institution de l'ordre surnaturel par sa toute-puissance et son infinie bonté. Mais cet ordre une fois établi, rien de plus n'est exigé, s'il s'agit d'œuvres dont la convenance ou congruité n'appelle pas immanquablement la récompense. Dans ce cas, en effet, il suffit que nos œuvres soient en état de provoquer la générosité divine, et la seule constitution de l'ordre surnaturel y pourvoit. Mais si des œuvres se présentent avec un caractère de décence ou de congruité vis-à-vis de la récompense, tel qu'elles l'obtiennent infailliblement, alors, nous l'avons vu, il y a une promesse divine attachée à certaines œuvres déterminées, lesquelles, à raison de leur imperfection, n'atteignent pas à la condignité et n'engendrent aucun droit strict.

4° *Objets.* — Les objets ou récompenses que peuvent acquérir nos actions méritoires, se réfèrent à deux chefs : il y a les récompenses qu'elles peuvent obtenir pour nous-mêmes, et celles qu'elles peuvent atteindre en faveur d'autrui.

1. *Pour soi-même.* — *a*) L'homme, juste ou pécheur, peut certainement obtenir, par voie de congruité, des grâces actuelles, suffisantes ou efficaces. Quand, en effet, mus par la grâce, nous offrons à Dieu des prières ou des bonnes œuvres, précisément dans l'intention de nous assurer de sa part les secours plus abondants que réclament des occasions plus difficiles, nous réalisons alors les conditions précédemment énoncées, et nos œuvres revêtent un caractère de congruité plus ou moins pressante dans leur valeur méritoire. En ce qui concerne spécialement le pécheur, nous allons montrer plus loin qu'il peut obtenir, par voie de congruité, son retour à la justification, soit immédiatement par la charité, soit par le moyen d'autres actes surnaturels qui lui sont commandés, comme la foi, l'espérance, l'attrition. Or, il est justement dans la nature de ces actes d'amener le pécheur à la justification. Quand donc ces actes ont été posés, il semble bien convenable que Dieu continue le concours déjà accordé et que le pécheur obtienne les grâces actuelles nécessaires pour achever son relèvement. C'est pour ce motif et en ce sens que les Pères, dans les discussions pélagiennes, parlaient de la foi qui mérite la justification. D'un autre côté, nous savons que le pécheur a l'obligation de solliciter de la miséricorde divine les grâces nécessaires pour sortir de son malheureux état, pour triompher des tentations, pour accomplir correctement ses devoirs quotidiens. Comme on ne peut prétendre qu'une telle obligation a été vainement imposée, il faut donc reconnaître à la prière du pécheur une valeur impétratoire de grâces actuelles. S'il en est ainsi, comment refuser à ses bonnes œuvres une proportion, un titre analogue au regard des mêmes grâces ? Cf. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXXVII, n. 15 sq. — *b*) Au sujet de la grâce sanctifiante, *α*. notons d'abord que nos œuvres peuvent offrir le titre de congruité vis-à-vis de la première justification et de sa restitution. A la vérité, le concile de Trente a déclaré que la justification est tout à fait gratuite, en ce sens que la foi et les œuvres surnaturelles qui la préparent, ne peuvent cependant jamais nous mériter la grâce même de la justification : *Gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.* Sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 683. Sans aucun doute, les Pères entendent parler ici du mérite de condignité, du vrai mérite comme ils l'ont appelé ailleurs. Mais, quand l'infidèle ou le pécheur, aidé par la grâce actuelle, fait tout ce qui est en lui pour venir ou revenir à Dieu et l'aimer de son mieux, il apparaît cependant de toute décence que Dieu, ayant prêté son concours jusque-là, ne le retire point devant le but normal à atteindre ; il apparaît que Dieu se doit à lui-même que les actes surnaturels, antérieurement accomplis grâce à lui, ne manquent pas, par son fait, leur fin connaturelle, à savoir la justification. Aussi la sainte Écriture assigne-t-elle aux œuvres surnaturelles une vraie causalité morale au regard de la grâce sanctifiante : par exemple, Eccli., I, 27 : « La crainte du Seigneur bannit le péché ; » Dan., IV, 24 : « Rachète tes péchés par des aumônes, et tes iniquités par la miséricorde envers les pauvres ; peut-être le Seigneur te pardonnera-t-il tes fautes ; » Tob., XII, 9 : « Car l'aumône délivre de la mort, et c'est elle qui efface les péchés et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle ; » Matth., VI, 14 : « Si vous remettez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous remettra aussi vos fautes. » Ces déclarations inspirées ont une portée générale qui ne permet point de les restreindre à la rémission des seuls péchés véniels chez les justes. Saint Augustin défendit fermement cette doctrine : *Nec ipsa remissio peccatorum,* écrit-il, *sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat : Deus propitius esto mihi peccatori, et descendit justificatus merito fidelis humilitatis. Epist.*, CXCIV, *ad Sixt.*, c. III, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 877. Saint Prosper conclut plus universellement : *Non enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia. Contra Collat.*, c. III, n. 1, *P. L.*, t. LI, col. 222. Aussi bien quand le concile de Trente enseigne que par la foi, la contrition et les actes des autres vertus, les hommes se préparent et disposent à la justification, c'est donc qu'il reconnaît entre ces actes et la justification un rapport de causalité quelconque, de causalité morale sans aucun doute : et ceci suffit à constituer le mérite *de congruo*. Sess. VI, c. VI, can. 8 ; sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 680, 700, 777, 778. Bien plus, si l'œuvre accomplie en vue de la justification se trouve être un acte de charité ou de contrition parfaite, la congruité devient telle qu'elle emporte infailliblement le succès dans la récompense. Car de soi la charité ou la contrition parfaite réclame l'infusion de la grâce, et, au surplus, il y a ici promesse divine : « Lorsque tu chercheras le Seigneur ton Dieu, tu le trouveras si toutefois tu le cherches de tout ton cœur et avec la tribulation de toute ton âme. » Deut., IV, 29. « O Dieu ! vous ne mépriserez pas un cœur contrit et humilié. » Ps. L, 19. — *b*. Le juste peut-il, pendant qu'il est en état de grâce, faire des œuvres qui lui méritent son relèvement, au cas où il aurait le malheur de tomber dans le péché ? Il n'existe aucune promesse divine sur ce point, et les théologiens restent divisés sur la question de congruité même faillible d'actes posés dans une semblable intention. Saint Thomas tient pour la négative, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 7 ; mais saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, dub. II, Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. I, a. 2, Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. II, Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXXVIII, n. 6, et tant d'autres, soutiennent l'affirmative, et, semble-t-il, avec raison.

Il est hors de doute qu'en raison du péché commis, l'homme ne peut rien réclamer de Dieu à titre de condignité et de justice. Mais chacun trouvera tout naturel et très convenable que Dieu, s'il a jugé bon d'entrer dans cette voie, réserve plutôt miséricorde à qui fit de bonnes œuvres avant sa chute qu'à celui dont l'actif méritoire fut toujours nul ou à peu près. Évidemment les choses doivent ici s'entendre avec sagesse et mesure. Si les mérites qui précédèrent la chute furent grands et nombreux, les péchés rares et causés plutôt par la faiblesse, la congruité sera et apparaîtra plus pressante que si les conditions sont toutes différentes et même opposées. D'ailleurs, tous les théologiens accordent que des prières, en vue d'obtenir le pardon en cas de chute, se conçoivent très correctement, et ils ajoutent que leur valeur impétratoire sera d'autant plus élevée qu'elles seront plus persévérantes. Si des prières peuvent recevoir une telle affectation, on ne voit point pourquoi semblable privilège leur serait exclusivement attribué, pourquoi on devrait le dénier à des œuvres méritoires, s'adressant pareillement à la pitié divine. — *c.* Touchant l'application du mérite *de congruo* en vue de la persévérance finale, les mêmes hésitations s'observent parmi les théologiens. A la vérité, en l'absence de promesse divine, il faut exclure toute idée de congruité immanquable. Mais n'est-il pas convenable qu'un Dieu infiniment bon et sagement paternel accorde la persévérance en raison des œuvres saintes, accomplies avec courage et constance dans ce but? S'il en est ainsi, et il est difficile de le nier, ces œuvres présenteront bien un caractère de mérite et de congruité, faillible sans doute, au regard de la faveur en question. Toutefois, puisque le don total de persévérance finale doit être regardé comme une série indéfinie de grâces qui se succèdent avec plus ou moins d'efficacité réelle, la première grâce, qui est le premier anneau de la chaîne et le terme initial de la persévérance active, ne peut jamais être rangée parmi les objets du mérite *de congruo:* car, antérieurement à cette grâce première, il n'est rien dans l'homme qui puisse offrir une proportion, un titre quelconque à l'ordre ou à une récompense surnaturels. Pour ce motif l'on doit reconnaître que l'homme ne peut obtenir, par ses actes méritoires, même à titre de simple convenance, le don *intégral* de persévérance finale. Mais il est clair que le motif ne vaut plus pour les grâces subséquentes, qui constituent et achèvent cette persévérance. Les théologiens ajoutent une observation qui a ici son opportunité: le don que l'homme ne peut s'assurer infailliblement par voie de mérite, il peut l'obtenir immanquablement par voie de prière. Celle-ci a la garantie de l'engagement divin, pourvu qu'elle soit persévérante. — *d.* Pour les biens temporels, on peut certes les envisager en tant qu'ils sont des moyens d'acquérir et de pratiquer la vertu, d'obtenir la vie éternelle. Sous ce rapport, ils prennent le caractère de grâces actuelles et, comme celles-ci, ils tombent sous le mérite et la congruité plus ou moins grande de nos œuvres. Si on les considère en eux-mêmes, les biens temporels sont d'ordre inférieur; ils n'offrent et ne peuvent offrir aucune proportion avec un bien surnaturel quelconque, et par suite ils ne sauraient acquérir jamais valeur de récompense transcendante. Du reste, en tant qu'ils sont nécessaires à la vie, Dieu s'est expressément réservé de les distribuer gratuitement, Matth., VI, 33; et, selon sa parole, ils ne feront jamais défaut aux justes, à moins que ce défaut même ne devienne pour l'homme un moyen et un secours en vue de sa fin suprême. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª Iæ, q. CXIV, a. 10; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXXVIII, n. 20.

2. *Pour autrui*, ou, si l'on veut pour le prochain, *a*) le juste peut mériter comme pour lui-même, au titre de congruité. En effet, l'Église prie et nous ordonne de prier pour tous les hommes. Que si nous pouvons, par la valeur impétratoire de nos supplications, obtenir quelque faveur pour les pécheurs, les hérétiques, les païens, les juifs, pourquoi la valeur méritoire de nos actions ne rencontrerait-elle pas, auprès de Dieu et au profit du prochain, un accueil tout aussi favorable? Il y aura donc mérite et, en l'absence d'engagement divin, ce sera simple mérite de congruité. L'Église va plus loin. Non seulement elle prie et nous fait prier pour autrui, mais elle offre à Dieu de bonnes œuvres à cette intention, et elle nous invite à l'imiter. Elle a donc la persuasion de l'utilité réelle de nos bonnes œuvres pour le prochain, et ainsi elle confesse, par le fait, que ces œuvres sont méritoires au moins *de congruo*. La conclusion s'impose, du reste, en raison de l'amitié dont Dieu honore les justes. De vrai, l'amitié demande que l'ami réalise ce qu'il sait être raisonnablement agréable à son ami; et dans les familles, les œuvres méritoires des bons enfants profitent aux mauvais fils eux-mêmes, autant du moins que ces œuvres sont abandonnées dans cette vue. Or, dit saint Thomas, puisque l'homme en état de grâce remplit la volonté de Dieu, il paraît convenable que Dieu, en retour proportionnel d'amitié, accomplisse la volonté de l'homme dans le salut du prochain. Bien que parfois il puisse rencontrer obstacle de la part du pécheur dont la justification est précisément sollicitée par quelque sainte âme: *Congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 6. Aussi, la sainte Écriture rapporte-t-elle plusieurs exemples qui confirment toute cette doctrine. Mentionnons seulement la Genèse, où le Seigneur déclare que, s'il trouve cinquante justes dans Sodome, il est disposé à pardonner à la cité entière à cause d'eux: *Si invenero Sodomis quinquaginta justos in medio civitatis, dimittam omni loco propter eos*, Gen., XVIII, 26 sq.; et encore cet enseignement si net de saint Jacques: *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini: multum enim valet deprecatio justi assidua.* Jac., V, 16. Cf. Exod., XXXII, 10; Ps. CV, 23; Matth., IX, 12. De son côté, saint Augustin, commentant le texte de l'Exode: *Dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos, et deleam eos*, fait cette observation: De telles paroles sont rapportées pour nous apprendre que, si nos démérites nous accablent et empêchent l'amitié de Dieu pour nous, nous pouvons cependant être relevés auprès de lui par les mérites de ceux qu'il aime: *Ut eo modo admoneremur, cum merita nostra nos gravassent, ne diligamur a Deo, relevari nos apud illum illorum meritis posse, quos Deus diligit. In Heptateuch.*, l. II, q. CXLIX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 646. Cf. *De civ. Dei*, l. XXI, c. XXVII, n. 5, *P. L.*, t. XLI, col. 749. Il y a mieux encore: Ce que personne ne peut obtenir pour soi-même, le juste est en état de l'atteindre pour le prochain: il peut lui mériter la grâce première. Car la raison, qui s'oppose à la production d'un tel mérite avec application personnelle, est le défaut de surnaturel en nous-mêmes avec la première grâce. Cette raison ne vaut plus dans l'espèce, puisqu'il s'agit des œuvres d'un juste, ou au moins, comme nous allons le voir, d'un homme déjà rendu participant de l'ordre surnaturel par une élévation antérieure. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 6; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XXXVIII, n. 21.

b) L'homme en état de péché peut-il accomplir des œuvres qui soient méritoires *de congruo* pour le prochain? La question est moins certainement résolue. Toutefois l'affirmative apparaît de beaucoup la plus probable. Car, si l'état de grâce n'est pas requis pour arriver à la congruité des œuvres méritoires pour soi-

même, on se demande pourquoi cet état deviendrait nécessaire pour l'application des mêmes mérites en faveur d'autrui. D'autre part, puisque le pécheur peut, puisqu'il doit poser et multiplier des œuvres qui appellent de la bonté divine sa propre justification, pourquoi ne pourrait-il pas offrir les mêmes œuvres avec la même efficacité en faveur du prochain, étant donné surtout ce que nous avons exposé du juste : tout ce que la congruité de ses œuvres méritoires peut acquérir pour lui-même, il peut aussi l'obtenir pour autrui. Enfin, il est constant que Dieu exauce parfois les prières du pécheur : et donc ce que le pécheur peut assurer par la voie impétratoire, il l'obtiendra aussi bien par la voie méritoire d'œuvres qui nous semblent, autant que la prière, provoquer, en toute décence, un retour et une récompense de la pitié divine.

II. CONDIGNO (DE). Ce terme désigne l'espèce principale du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. — I. Notions préliminaires. II. Notion générale de la condignité ou du mérite *de condigno*. III. Notion spécifique de la condignité ou du mérite *de condigno* dans l'ordre surnaturel. IV. Distinctions diverses.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — L'on trouvera ailleurs, voir MÉRITE, la théorie générale du mérite et celle de son application à l'ordre théologique. Il n'est ici besoin que de rappeler les notions nécessaires à l'intelligence de l'espèce *de condigno*. Au sens concret, le mérite signifie toute action digne de récompense ou de punition. Au sens abstrait, le mérite désigne la qualité ou condition précise qui rend une action ainsi digne de récompense ou de punition. Si, justement, cette qualité ou condition appelle de Dieu même la récompense ou la punition, c'est alors le mérite *théologique*. Et suivant que la récompense ou la punition divine sera d'ordre naturel, préternaturel, ou surnaturel, le mérite sera pareillement *naturel, préternaturel* ou *surnaturel*. D'ordinaire, le nom de mérite ne s'applique guère qu'aux actions bonnes et dignes de récompense; et, en matière théologique, le terme désigne toujours des actions d'ordre surnaturel.

II. NOTION GÉNÉRALE DE LA CONDIGNITÉ OU DU MÉRITE *DE CONDIGNO*. — 1° Le mérite, quel qu'il soit, est dit *de condigno*, quand il existe entre une bonne action et sa récompense un rapport tel qu'il en résulte une obligation de justice. L'analyse découvre deux éléments nécessaires à la constitution de ce mérite *de condigno*.

1. De la part de la personne qui mérite, la bonne action posée doit se trouver en juste, en équitable proportion avec la récompense. C'est le fondement même de la condignité, c'est le *condignum in actu primo*. Sans cette proportion juste et équitable, il peut exister entre une action et sa récompense tel rapport que l'on voudra, il peut même y avoir relation de mérite, non de mérite qui s'adresse à la justice, mais à la bonté, à la charité d'autrui.

Nous reconnaissons que le travail correctement exécuté pour un employeur mérite *de condigno* un salaire proportionnel, et ce salaire est dû à titre de stricte justice. L'objet mis en vente mérite aussi *de condigno* un juste prix, et ce prix est dû à titre de justice commutative. Dans les deux cas, les conditions sont telles que l'équation est parfaite entre le travail et son salaire, entre l'objet et son prix d'échange. Il y a rapport d'égalité entre les deux termes en cause; c'est la condignité adéquate.

Quand il s'agit de mérite proprement dit, ce rapport, ou la condignité, s'entend de façon moins étroite. La récompense peut dépasser, et de beaucoup, la valeur de la bonne action : cette récompense alors se mesure moins à la bonne action appréciée en elle-même qu'à la condition plus ou moins élevée et fortunée de la personne pour qui elle est faite. Tel personnage récompense princièrement, bien au delà de sa valeur intrinsèque, un service rendu. Nous n'estimons pas moins qu'il existe un rapport, sinon d'égalité, du moins d'équitable et juste proportion entre le service et la récompense princière. Dans tel concours, le prix proposé dépasse singulièrement la valeur réelle des épreuves fournies, si on les juge en elles-mêmes et en elles seules. Le concours achevé, nous n'estimons pas moins que le vainqueur peut réclamer comme une récompense, qui lui est justement due, le prix proposé, si élevé soit-il. Ici donc les choses doivent s'apprécier, moins en elles-mêmes qu'à la mesure de l'estime commune. Ce n'est plus l'abandon du travail pour un salaire qui le représente exactement; ce n'est plus l'échange d'un objet pour un autre de même valeur; c'est une action qui est posée en l'honneur ou pour l'utilité d'autrui : en raison de cette action et de sa direction, autrui, quel qu'il soit, se trouve lié, obligé, parce qu'on attend justement de sa magnanimité comme de sa justice une digne récompense, *præmium condignum*.

2. De la part de la personne qui récompense, pour que l'action méritoire revête le caractère de condignité, il faut l'acceptation préalable. C'est elle qui achève de donner aux actions leur condignité parfaite au regard de la récompense, *condignum in actu secundo*, en engageant la justice et la fidélité de celui qui les accepte. L'on peut faire en mon honneur, pour mon utilité, toutes les bonnes actions que l'on voudra. Si je ne les ai par avance acceptées de façon quelconque, si je ne me suis en quelque manière engagé pour elles, je ne suis aucunement lié, aucunement obligé au regard d'une récompense à fournir. L'on pourra peut-être faire appel à ma bonté, mais l'on ne saurait invoquer raisonnablement ma justice. Il a plu à un brave voisin d'aller, sans d'ailleurs me consulter, bêcher mon champ. Je l'aurais d'autant plus détourné de ce travail que ce champ ne doit plus désormais être cultivé, mais servir à constructions. En justice, je ne suis nullement tenu à la rémunération d'un travail exécuté en de semblables conditions; ma bienveillance, ma bonté pourront toutefois aviser s'il y a lieu de reconnaître, en quelque façon, les bonnes intentions ainsi traduites.

2° Quand il s'agit de condignité dans l'ordre théologique, les précédents éléments doivent s'entendre avec certaines réserves.

1. Pour la valeur et la proportion des actions bonnes à leur récompense, il importe de noter les observations suivantes : *a*) Les œuvres de l'homme, quelles qu'elles soient, ne peuvent jamais procurer à Dieu rien dont il manque, rien donc qui lui soit nécessaire ou réellement utile. — *b*) Tout ce que l'homme peut faire ou procurer, dans quelque ordre que ce soit, sera toujours, en dernière analyse, un don de Dieu même, créateur, conservateur et directeur intime de toutes choses. — *c*) Entre Dieu et la créature, entre l'action humainement posée et la récompense divinement accordée, il ne peut jamais y avoir ni égalité ni indépendance des personnes en cause. D'où il suit, conclut saint Thomas, que, de l'homme à Dieu, il ne saurait exister des rapports de justice selon le concept de l'égalité absolue, mais selon le concept d'une certaine proportionnalité, en ce sens que chacun agit suivant son mode et sa nature propre. Or, le mode et la mesure des facultés de l'homme lui viennent de Dieu. C'est pourquoi le mérite de l'homme devant Dieu ne peut s'établir qu'en supposant l'ordre de la providence divine : je veux dire que l'homme pourra bien, par ses œuvres, obtenir de Dieu, en manière de récompense, ce à quoi Dieu même lui aura donné la faculté de travailler. Et ainsi Dieu ne devient pas réellement et simplement débiteur à notre endroit, mais débiteur envers lui-même, parce qu'il se doit de réaliser l'ordre de sa providence. *Non potest hominis*

ad Deum esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit.... Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Sum. theol., Iª IIæ, q. CXIV, a. 1, in corp. et ad 3um. L'ordre providentiel une fois posé, l'homme est pourvu des moyens efficaces qui lui permettent d'accomplir des œuvres qui présentent quelque titre ou proportion pour obtenir de Dieu des récompenses données.

2. Pour l'acceptation préalable, il faut bien considérer qu'il n'est ni nature des choses, ni loi supérieure, qui puisse obliger la divinité et la constituer débitrice envers l'homme, sa créature. Si, cependant, ce cas d'obligation divine se présente, c'est que Dieu s'est lui-même rendu débiteur, soit d'abord par la libre production d'œuvres extérieures, soit encore par la libre institution d'ordres surajoutés. Dès lors, nous l'avons vu, ce n'est pas tant à sa créature qu'à sa propre fidélité qu'il doit d'accomplir son libre engagement. Cet engagement divin résultera tantôt du fait de l'institution divine de l'ordre naturel, ou, si l'on veut, de la loi naturelle, tantôt encore du fait d'institutions surajoutées, ou de lois positives, comme toujours dans le cas de mérite surnaturel.

3. Chaque fois qu'il y aura, d'une part, une action posée par l'homme en légitime proportion avec la récompense divine; d'autre part, engagement divin sous forme quelconque, mais certaine, il y aura condignité dans le mérite, *meritum de condigno*. Dans ces conditions, Dieu se trouve obligé, en justice et fidélité, à réaliser la parole donnée, dans l'ordre naturel, ou préternaturel, ou surnaturel.

III. Notion spécifique de la condignité ou du mérite *de condigno* dans l'ordre surnaturel. — 1° *Existence.* — L'existence du mérite *de condigno* dans l'ordre surnaturel est une vérité qui appartient au dogme catholique. Elle ressort nettement des formules scripturaires où la vie éternelle se trouve proposée comme une récompense, *merces*, pour les bonnes œuvres, Matth., v, 12; xx, 8; I Cor., III, 8; comme un prix, *bravium*, pour un concours heureux, Phil., III, 14; I Cor., IX, 24; comme une couronne, *corona*, pour la victoire obtenue, II Tim., IV, 8; Jac., I, 12; comme une rémunération, un salaire, *remuneratio, retributio*, pour un travail fait en vue de Dieu. Col., III, 23, 24; Heb., x, 35; xi, 6.

Cette existence du mérite de condignité apparaît clairement définie dans les précisions authentiques de l'Église. Déjà le IIe concile d'Orange stipule qu'une véritable *récompense* est *due* pour les bonnes œuvres, si elles sont accomplies; mais la grâce, qui, elle, *n'est pas due*, précède pour permettre leur accomplissement : *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 161. Le IVe concile de Latran spécifie que ce n'est point là un privilège réservé aux vierges ou à ceux qui pratiquent la continence : les personnes engagées dans le mariage y peuvent prétendre tout aussi bien. Denzinger, n. 357. Contre les désespérantes doctrines de la Réforme sur les œuvres des justes, le concile de Trente a de nouveau rappelé qu'il faut présenter la vie éternelle, et comme une grâce miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par le Christ Jésus, et comme une *récompense, laquelle, en vertu même de la promesse de Dieu, doit être fidèlement rendue* aux justes pour leurs bonnes œuvres et leurs mérites : *Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Sess. VI, c. XVI, Denzinger, n. 692. Nous avons bien ici les éléments requis pour la condignité. Voici d'abord des œuvres accomplies en vue de Dieu et qui, par la grâce même du Christ qui les anime, sont élevées non jusqu'à l'égalité, mais jusqu'à une certaine proportion avec la récompense surnaturelle divinement promise. Nous avons ensuite l'acceptation préalable de Dieu, contenue dans l'institution de l'ordre surnaturel et dans les infaillibles promesses y annexées. Aussi le concile a-t-il complété son enseignement et déclaré formellement hérétique quiconque soutient que l'homme, une fois justifié, ne peut *mériter véritablement* l'augmentation de la grâce. *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ..., anathema sit.* Sess. VI, can. 32, Denzinger, n. 724. Si les Pères n'ont pas employé ici le terme *de condigno*, c'est qu'ils n'ont pas voulu paraître condamner certaines opinions d'anciens théologiens. Mais personne ne s'y est mépris, et l'interprétation universelle a toujours entendu le *vere mereri* du mérite de condignité. Il ne convient pas d'insister plus longuement sur ce point, qui, d'ailleurs, ressortira davantage de ce que nous devons ajouter sur les conditions et les objets de la condignité dans le mérite.

2° *Conditions.* — L'analyse générale du mérite *de condigno* nous a révélé qu'il faut, de la part du sujet méritant, pour atteindre à la condignité, une certaine proportion des œuvres avec la récompense proposée. De fait, la proportion existe ici, bien qu'imparfaite, par l'élévation réelle et intime de l'homme à l'ordre surnaturel. Cette élévation étant d'ordre vital, l'homme est ainsi, par la grâce de Dieu et par son union au Christ Jésus, rendu capable de vivre et d'agir surnaturellement. Dès lors, il peut poser des actes qui offrent une proportion convenable avec une récompense d'ordre pareillement surnaturel. Ces constatations nous permettent de comprendre les conditions subjectives, requises pour la condignité. Elles se réfèrent soit à l'état de la personne, soit à ses actes.

1. Pour ce qui regarde l'état du sujet qui prétend à la condignité : *a*) notons d'abord qu'il doit se trouver, selon le terme des théologiens, *in statu viæ*. La raison en est que la providence divine nous a donné le temps présent, et seulement le temps présent, pour l'acquisition de la récompense finale ou de la vie éternelle. Cela se conçoit, du reste. Aussi longtemps que l'homme demeure en cette vie, il est uni à un corps mortel et corruptible. Ainsi, d'une part, il est radicalement inapte à la vision béatifique; d'autre part, il se trouve dans une condition très favorable pour acquérir des mérites : car il peut se servir du corps pour obtenir la perfection surnaturelle, et il rencontre, dans les misères et les épreuves de cette vie, des occasions de mérite sans cesse renaissantes. C'est pourquoi les saintes Lettres nous avertissent expressément qu'après la mort, il n'y a plus de temps pour gagner des mérites. Cf. Eccli., XIV, 17; Eccle., IX, 10; Luc., XVI, 22; Joa., IX, 4; Gal., VI, 10. Et la prédication universelle de l'Église a insisté de tout temps, auprès des fidèles, pour qu'ils fassent le bien durant cette vie, puisqu'il n'y a plus de rédemption possible après la mort. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XIII, a. 4, ad 2um; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. XV. — *b*) Il faut, de plus, que le sujet en cause soit en état de grâce, *in statu gratiæ*. Le Christ est la vigne et nous en sommes les rameaux. Comme le rameau ne peut produire de fruit s'il ne demeure uni au tronc; ainsi, de nous, si nous ne restons unis, insérés au Christ. Joa., XV, 4.

Or cette insertion se fait par la grâce sanctifiante, comme, par elle, nous devenons fils adoptifs de Dieu, héritiers du ciel et cohéritiers de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Telle est la doctrine du concile de Trente quand il déclare qu'à l'homme une fois justifié ou pourvu de la grâce sanctifiante, rien ne manque plus pour arriver au vrai mérite, celui de condignité : *nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta... vitam æternam... vere promeruisse censeantur.* Sess. VI, c. x, Denzinger, n. 692. Et Baius qui niait cette doctrine a été deux fois condamné sur ce point. Denzinger, n. 895, 897. Cette nécessité de l'état de grâce se comprend sans peine. Nous savons, en effet, que le péché est un obstacle absolu à la vie éternelle ; et ce qui efface le péché, c'est précisément la grâce sanctifiante. Nous avons d'ailleurs plusieurs fois observé qu'une certaine proportion est requise pour la condignité des œuvres à leur récompense ; et c'est encore la grâce sanctifiante qui établit normalement une telle proportion. Certains actes, nous ne l'ignorons pas, peuvent bien, sans la grâce sanctifiante, revêtir, par quelque côté, un caractère surnaturel, mais ils ne sont pleinement et essentiellement tels qu'à la condition d'émaner de principes tous surnaturalisés : c'est l'œuvre de la grâce sanctifiante et des vertus infuses qu'elle entraîne après elle.

2. En ce qui concerne l'action elle-même, trois conditions sont nécessaires pour constituer sa condignité. — *a*) D'abord, il faut que l'acte soit vraiment libre. Cf. Eccli., xxi, 10; I Cor., ix, 17; Eccli., xv, 16; Matth., xix, 17, 21. En effet, dans la question qui nous occupe, il s'agit d'offrir à Dieu nos actions, de les lui abandonner en les posant pour son amour et sa gloire. Or, nous ne pouvons ainsi offrir, donner que ce qui est vraiment nôtre, et nos actes sont nôtres par la liberté vraie, intime, qui les détermine. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvi, a. 6. Jansénius trouva suffisante la liberté de coaction, voir COACTION, la volonté de l'homme déchu pouvant, d'ailleurs, subir toutes les contraintes intérieures. L'Église condamna sa 3e proposition comme hérétique. Denzinger, n. 968. Si nous demandons ici la liberté intime, évidemment nous n'entendons pas réclamer la liberté de contrariété qui est la faculté de faire le bien ou le mal opposé. Il suffit de la liberté de contradiction ou d'exercice, qui donne la faculté de poser un acte ou de l'omettre, et telle fut la liberté du Christ. On pourra même trouver que la liberté de spécification sera aussi suffisante dans l'espèce, si elle laisse la faculté de poser un acte meilleur quand il y aurait possibilité d'en poser un moins bon. — *b*) Il faut ensuite que l'acte soit moralement bon. Outre que les idées de mérite, de récompense, de condignité surtout, enveloppent semblable condition, nous voyons que l'Écriture et la tradition authentique de l'Église promettent constamment récompense aux bonnes œuvres et menacent les mauvaises de châtiment. I Cor., xv, 58; II Cor., v, 10. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. La chose s'explique de soi. Dieu est ici un maître, un prince de toute justice et sainteté. Si les rois réservent leurs récompenses aux observateurs des lois, leurs vengeances et pénalités aux transgresseurs, à plus forte raison doit-il en être ainsi de Dieu, roi des rois. — *c*) Comme il s'agit actuellement d'ordre, de fin, de condignité surnaturelle, il ne se peut que la bonté de l'acte soit simplement naturelle. Cet acte devra donc être vraiment surnaturel, l'œuvre d'un homme juste et en état de grâce. Mais, de plus, pour qu'il soit convenablement proportionné à sa fin et justement digne d'elle, il devra procéder d'un mouvement de la grâce actuelle, comme, d'ailleurs, la théologie le marque pour toutes les opérations surnaturelles. Le concile de Trente spécifie que la vertu du Christ, cette grâce actuelle qui prévient, accompagne et suit nos bonnes œuvres est absolument nécessaire; et sans elle, nos actions ne peuvent aucunement être agréables à Dieu et méritoires devant lui : *Quæ virtus* (*Christi*) *bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur; et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.* Sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. Surtout, selon une doctrine, communément rappelée elle aussi dans les Écritures et par la tradition, l'acte méritoire devra procéder d'un motif de foi surnaturelle. Matth., v, 46; x, 41-42; Rom., ii, 6-7; iv, 2; Gal., iii, 11; v, 22; Jac., ii, 22. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. viii, Denzinger, n. 683 : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* C'est, en effet, la lumière intellectuelle qui dirige les intentions de l'homme raisonnable, et la lumière de foi qui doit guider les intentions du chrétien, donnant ainsi à ses actes, de quelque puissance qu'ils procèdent immédiatement, la relation voulue à leur fin sublime. — *d*) S'il en est ainsi, l'on voit sans difficulté que l'acte surnaturellement bon sera posé en l'honneur de Dieu et pour sa gloire. Par le fait même qu'un acte est inspiré par la foi, émane de puissances réellement surnaturalisées, il ne peut être accompli qu'en vue de Dieu, *in obsequium Dei*, et pour sa gloire, au moins implicitement cherchée.

3° *Objet.* — Pour constituer le droit à la récompense d'autrui, il faut, nous l'avons vu, l'acceptation des œuvres ou encore la promesse de rémunération de sa part. Cette promesse est ici d'autant plus essentiellement requise qu'il s'agit de réalité et de récompense surnaturelle, à laquelle tous les efforts de l'homme ne sauraient ni atteindre ni prétendre. Cette promesse a été faite, obligeant ainsi la divinité, au nom même de la fidélité qu'elle se doit, à rendre à l'homme, dans certaines conditions posées, ce qu'elle lui a gratuitement offert, ce qu'elle lui a librement promis. Heureux l'homme qui souffre tentation, écrit saint Jacques; car, après qu'il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie, que Dieu *a promise* à ceux qui l'aiment. Jac., i, 12.

La promesse divine, par les objets précis qu'elle enveloppe, détermine elle-même les objets susceptibles de la condignité du mérite dans l'ordre surnaturel. Le concile de Trente les a définitivement fixés : *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit.* Sess. VI, can. 32, Denzinger, n. 724.

1. Le premier et principal objet réclamé avec justice par la condignité de nos œuvres méritoires est donc le droit à la vie éternelle, et sa réelle acquisition, *vitam æternam et ipsius vitæ æternæ consecutionem*, sous condition toutefois que le sujet en cause décède dans l'état de grâce.

2. Le second est l'augmentation même de la grâce sanctifiante. Car le surnaturel dans l'âme du juste est une véritable vie qui se développe et s'accroît. C'est comme une lumière éclatante qui se lève, monte et grandit jusqu'au jour parfait de la gloire, Prov., iv, 18, et c'est le devoir strict de tout chrétien de travailler à obtenir, par la condignité de son mérite et de ses œuvres, cette augmentation constante. Comme le vigneron taille son plant pour lui faire produire plus de fruits, ainsi en est-il du céleste vigneron vis-à-vis de nous. Il donne à qui est déjà pourvu, pour le mener à une abondance toujours croissante. Eph., vi, 15; Joa., xv, 1-2; Luc., xix, 28; I Thess., vi, 1. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxiv, a. 8.

3. Le troisième objet est l'augmentation de la gloire elle-même. L'homme une fois justifié acquiert le droit à la gloire, mais cette gloire est susceptible de degrés ou de perfectionnements à l'infini. En augmentant ses

justes mérites. L'homme obtient le droit à ces degrés plus parfaits de gloire : c'est pourquoi l'apôtre et l'Église après lui enseignent que la gloire sera proportionnée au labeur, au juste mérite de chacun. I Cor., III, 8.

De là nous pouvons tirer plusieurs conclusions : — a) Nous avons dit, au début, que la condignité des œuvres méritoires emporte obligation de justice. L'assertion est ici pleinement vérifiée. C'est, de la part de Dieu, acte de justice, que d'accorder la récompense proportionnée à la condignité de nos œuvres méritoires. Quand, en effet, il y a, entre deux personnes, pacte ou promesse de récompense déterminée, sous condition de travail ou d'œuvre à fournir, si la condition vient à être remplie d'une part, l'autre part est tenue en justice de rendre ce à quoi elle s'est engagée. C'est pourquoi l'apôtre parle de la *couronne de justice* que le *juste juge* doit lui donner, II Tim., IV, 8, et déclare que Dieu ne saurait être *injuste* et oublier nos bonnes œuvres. Heb., VI, 10. A la vérité, il n'y a point en cela, de la part de Dieu, acte de justice commutative, au sens exact du mot, qui emporte l'égalité complète des personnes comme des objets en question. Mais il y a justice distributive, dont le propre est d'observer l'égalité de proportion en rendant à chacun selon la condignité ou le strict mérite de ses œuvres. *Ratio justitiæ (distributivæ)*, dit saint Thomas, *Deo proprie convenire potest, in quantum scilicet æqualitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum.* Dieu, en effet, dans ses distributions providentielles, établit l'égalité entre la proportion des récompenses et la proportion des œuvres condignes : il fait en sorte qu'il y ait dans les récompenses la proportion même qui se trouva dans les mérites. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 1. L'on peut toutefois prétendre que cette divine manière présente quelque caractère de justice commutative, en tant que, pour chacun, il égale la récompense à ses œuvres respectives. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXI, a. 1, ad 1um. — *b)* Dieu s'est engagé pour les objets ci-dessus mentionnés, et non pour d'autres. Il suit de là que la première grâce, quelle qu'elle soit; que la justification, *gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur,* conc. de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 683, que la grâce actuelle, que la persévérance finale, ne rentrant pas dans le champ des promesses divines, ne comptent pas non plus au nombre des objets que peut atteindre la condignité de nos actes méritoires. De plus, comme les promesses de Dieu sont toutes personnelles au sujet qui travaille, qui produit des bonnes œuvres, il s'ensuit que nous ne pouvons, en aucun cas, transférer sur autrui et faire valoir pour lui la condignité de nos actes méritoires et le droit à récompense qu'elle implique.

IV. Distinctions diverses. — Ce qui précède nous aide à comprendre une distinction communément rappelée par les théologiens. Ils mentionnent le mérite infiniment rigoureux, essentiel et non participé du Christ, le mérite fini, moins rigoureux et participé des chrétiens. Qu'est-ce à dire?

Dans le Christ, à raison de la majesté infinie de sa personne, les œuvres présentent une valeur, une condignité qui n'est pas empruntée mais inhérente à la constitution même de l'Homme-Dieu. De valeur infinie, chacun de ses actes offre un caractère d'égalité absolue avec la récompense qui lui appartient dès lors en toute justice. De là donc une condignité adéquate et rigoureuse comme elle est infinie et inséparable de l'union hypostatique.

Chez le chrétien, les bonnes œuvres procèdent de la grâce, qui n'est ni l'essence ni la suite nécessaire de la constitution humaine. Elle est un accident fini divinement produit et libéralement surajouté à la nature. Elle nous a été, de plus, obtenue par le Christ et se développe dans nos âmes par leur communion à lui et par leur participation à ses divins mérites. De là, dans nos actes surnaturels, si sublimes soient-ils, une condignité infiniment moins rigoureuse, inadéquate, finie en soi, empruntée ou participée.

Outre les documents et ouvrages déjà cités, consulter les théologiens [illegible] Suarez, *Tract. de gratia*, l. XII [illegible] Mazzella, *De gratia Christi*, disp. VI, *De merito*, [illegible] Rome, 1880, p. 791-80[illegible]; [illegible] Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, *De gratia*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 2[illegible]; J. Hurter[illegible], *Institutiones theologicæ* [illegible] *De gratia*, Rome, [illegible], p. 724-7[illegible]; *Tractatus* [illegible], 19[illegible], p. [illegible]; A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, *De gratia*, Paris, [illegible], p. 1[illegible]-1[illegible]; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, [illegible], t. II, p. [illegible]; [illegible] *De gratia* de R. [illegible] Verzet[illegible], t. II, [illegible] A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 188[illegible], t. I, p. [illegible]-[illegible]; [illegible] Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1905, t. I, p. 44-47; [illegible] *Theologia Wirceburgensis*, [illegible], 1880, t. VII, *De justificatione et merito*, p. [illegible]-472; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, tr. VIII, *De justificatione*, Insprück, 18[illegible], t. III, p. 184-197.

H. Quilliet.

1. **CONINCK (Gilles de)**, jésuite belge, naquit à Bailleul en Flandre, le 20 décembre 1571, entra au noviciat de la Compagnie le 15 octobre 1592, fut un des meilleurs élèves de Lessius, enseigna la théologie à Louvain, pendant dix-huit ans, mourut le 31 mai 1633. Il a composé plusieurs ouvrages : 1° *Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam divi Thomæ, de sacramentis et censuris*, 2 tom. en 1 in-fol., Anvers, 1616, 1619, 1624; Lyon, 1619, 1624, 1625; Rouen, 1630. Coninck publia cet écrit sur le désir de Lessius qui avait été sollicité de composer un traité des sacrements et qui n'avait ni les loisirs ni les forces nécessaires pour entreprendre cette œuvre. Une des thèses de l'auteur sur la possibilité d'absoudre un moribond privé de connaissance, mais dont les bonnes dispositions seraient attestées par les personnes présentes, t. II, disp. VII, dub. x, fut attaquée dans un opuscule de Choquet, imprimé à Douai. Le traité de Coninck fut un des ouvrages composés par des jésuites que le parlement de Rouen ordonna de lacérer et de brûler, arrêt du 12 février 1762; 2° *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et fide, spe ac caritate speciatim*, Anvers, 1623; Lyon, 1623; Paris, 1624; l'auteur avait préparé une édition notablement augmentée que la mort l'empêcha de publier; 3° *Responsio ad dissertationem impugnantem absolutionem moribundi sensibus destituti, addita explicatione duorum dubiorum circa ministrum sacramenti matrimonii et dissolutionem ejusdem per conversionem alterius conjugis ad fidem*, Anvers, 1625; c'est la réponse à l'opuscule écrit contre une thèse de son premier ouvrage; 4° *Disputationes theologicæ de sanctissima Trinitate et divini Verbi incarnatione*, Anvers, 1645, ouvrage que l'auteur avait terminé douze ans avant sa mort. La bibliothèque de Saint-Patrick de Dublin possède un manuscrit qui se donne pour le traité de la grâce, d'après Coninck, 11 août 1618. Coninck est, au témoignage de saint Alphonse, un *classique* pour la morale. Ce mot est peut-être celui qui caractérise le mieux sa doctrine et sa manière. Classique, il l'est par l'extrême délicatesse de son orthodoxie, par son ferme bon sens qui lui fait éviter les excentricités, exagérations et témérités, par sa connaissance des thèses soutenues dans l'école, par l'importance qu'il accorde aux problèmes pratiques, par son désir d'être utile au lecteur et son extrême souci de l'ordre, de la brièveté,

de la clarté. Fervent admirateur de Lessius, il est son meilleur disciple.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 1369-1371; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 361.

C. RUCH.

2. CONINCK Pierre-Damien, théologien belge de l'ordre de Saint-Augustin. On a de lui : 1° *Tractatus de sacramento confirmationis nostri Basilii Pontii* (théologien espagnol du XVII[e] siècle), *ab erroribus correctus*, Louvain, 1642; 2° *Quodlibeta nostratis Ægidii Romani*, Louvain, 1646; 3° *Certamen bonum nostri B. Alphonsi de Orozco*, Louvain, 1654.

N. le Tombeur, *Provincia Belgica augustiniana*, Louvain, 1727, p. 106; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 255; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 184; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 366; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini*, etc., dans *La Ciudad de Dios*, 1883, t. V, p. 579.

A. PALMIERI.

CONJURATION, action qui consiste à chasser ou à évoquer les esprits malins. Il y a donc deux sortes de conjuration. — 1° La première, au sens large du mot, n'est autre chose que l'exorcisme; au sens strict, elle est l'acte, prière ou cérémonie, par lequel l'exorciste, au nom du Tout-Puissant qu'il invoque, commande au démon et le somme de laisser libres les personnes possédées, tentées ou menacées par lui. Sur le sens, les caractères, l'efficacité de ces formules déprécatives qui se rencontrent fréquemment, soit dans les livres liturgiques, soit dans les recueils de prières non liturgiques, soit dans les inscriptions chrétiennes, voir ADJURATION, t. I, col. 400-401; EXORCISME; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Adjuration*, t. I, col. 527-535.

2° La seconde sorte de conjuration est une opération magique par laquelle on prétend contraindre le démon à exécuter les ordres de l'homme qui l'évoque. Les formules de conjuration abondent dans les grimoires et livres de magie. Sur le caractère et les effets, vrais ou prétendus, de ces conjurations magiques, voir MAGIE et SORTILÈGE.

V. OBLET.

1. CONON, pape, successeur de Jean V, élu en 686, probablement au mois d'octobre, consacré le 21 octobre, mort le 21 septembre 687.

Son père appartenait au corps d'armée dit Thracésien. Lui-même fut élevé en Sicile. Son élection mit d'accord le clergé et l'armée qui s'étaient divisés, le premier soutenant l'archiprêtre Pierre, et l'autre le prêtre Théodore. Conon était un prêtre vertueux et vénérable, mais déjà âgé. Son élection fut soumise à l'approbation de Théodore, évêque de Ravenne. Il mourut après onze mois d'administration.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2[e] édit., 1885, t. I, p. 243; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 368.

H. HEMMER.

2. CONON, CONONITES. En 451, sur notification de la lettre du pape saint Léon, augmentée d'un appendice où certains textes patristiques, recueillis par Théodoret dans ses *Dialogues*, *Epist.*, CLXV, *P. L.*, t. LIV, col. 1173 sq., se trouvaient utilisés avec d'autres, recueillis par le pape lui-même, le concile de Chalcédoine avait proclamé l'existence, en Jésus-Christ, de deux natures distinctes, ayant chacune ses propriétés, dans l'unité de personne ou d'hypostase.

Cette définition n'arrêta pas les controverses christologiques en Orient. Le monophysisme, en particulier, continua à s'agiter, surtout en Syrie et en Égypte, et à multiplier les sectes. On opposait tradition à tradition. On empruntait à saint Grégoire le thaumaturge, à saint Athanase, au pape saint Jules des passages où était enseignée l'unité de nature. L'auteur anonyme du remarquable traité *Adversus fraudes apollinistarum*, attribué d'ordinaire à saint Léonce de Byzance, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1947-1976, eut beau prouver, et avec raison, ainsi que l'ont démontré Lequien, Caspari et les critiques récents, que ces passages faussement attribués étaient en réalité de la plume d'Apollinaire, notamment le κατὰ μέρος πίστις, ou exposition détaillée de la foi; il eut beau également démontrer l'interprétation orthodoxe qu'il convenait de donner aux textes authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie, tels que la *Lettre à Acace* et les *Lettres à Succensus*, en les rapprochant de ceux où le grand évêque soutenait clairement l'existence de deux natures distinctes dans le Christ, rien n'y fit.

Dans le courant du VI[e] siècle, l'Égypte devint le théâtre de luttes passionnées. Deux évêques, réfugiés à Alexandrie en 518, Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse, tous deux monophysites, créèrent dans le sein du parti deux écoles rivales, qui prirent chacune leur nom. Le premier soutenait que le corps du Christ, avant sa résurrection, était soumis aux faiblesses et aux souffrances communes, c'est-à-dire corruptible. Nullement, répliquait Julien; car, dans ce cas, vous introduisez une distinction trop nette entre le corps et le Verbe, et ce serait donner raison au concile de Chalcédoine; et il qualifie de *phthartolâtres*, ou adorateurs du corruptible, les partisans de Sévère; le corps de Jésus-Christ était exempt de toute altération, incorruptible, dès avant sa résurrection. A cela les sévériens répondaient : Vous êtes des *aphthardocètes*, des partisans de l'incorruptible, des *phantasiastes*, qui n'admettez qu'un corps apparent.

Survient la mort du patriarche d'Alexandrie. Deux compétiteurs briguent sa succession : l'un, partisan de Sévère, Théodose; l'autre, partisan de Julien, Gaianus. Théodose l'emporte, mais il est exilé. Son disciple, le diacre Themistius, appliquant à l'âme du Christ ce que les phthartolâtres disaient du corps, soutint que le Christ ignorait, comme homme, le jour du jugement; il forma la secte des agnoètes. Voir t. I, col. 588-592. Léonce de Byzance, un contemporain, combattit Sévère et les phthartolâtres, dans ses Τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σευήρου et son Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1901-1915, 1915-1945; Julien et les aphthardocètes, dans son *Contra nestorianos et eutychianos* et ses *Scholia* ou *De sectis*, act. V, III, *ibid.*, col. 1269-1396, 1229; les gaïanites et les agnoètes, dans son *De sectis*, act. V, IV; X, I-III, *ibid.*, col. 1232, 1260-1263.

En même temps, un grammairien philosophe d'Alexandrie, Jean surnommé Philoponos, prend part à la controverse. Il disait aux catholiques : Puisque vous admettez deux natures en Jésus-Christ, il faut conclure, d'après les principes d'Aristote, qu'il y a également deux hypostases. Il confondait ainsi la nature et l'hypostase. Les catholiques répliquaient : Si votre conclusion était juste, il faudrait conclure que, dans la Trinité, il y a aussi trois natures, puisque nous professons qu'il y a trois hypostases ou personnes. — Très certainement, répondait Philoponos, car chaque individu ou personne a sa nature propre et une nature commune, ce qui doit s'appliquer à la Trinité. Léonce de Byzance, *De sectis*, act. V, VI, *ibid.*, col. 1232-1233; Photius, *Biblioth.*, 21, *P. G.*, t. CIII, col. 57.

C'était adopter le trithéisme de Jean Askunages, directeur d'école à Constantinople. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 327. Conon, évêque de Tarse en Cilicie, embrassa cette erreur et fut trithéiste. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 48-49, *P. G.*, t. CXLVII, col. 428-432. Or, ces trithéistes furent pris à partie non seulement par les catholiques, mais encore par certains monophysites.

Une conférence eut même lieu devant Jean de Constantinople, sous l'empereur Justin (518-527), entre Conon et Eugène, d'une part, et, d'autre part, Paul et Étienne, du parti des hésitants. Mis en demeure d'anathématiser Philoponos, ses partisans Conon et Eugène s'y refusè-

rent, prétextant que Philoponos appartenait à l'école des philosophes païens. Théodose et Sévère. Photius, *Biblioth.*, 24, *P. G.*, t. CIII, col. 60.

Philoponos enseignait autre chose encore dans son Περὶ ἀναστάσεως, ouvrage perdu. Il prétendait que le monde actuel et aussi le corps humain doivent disparaître et être détruits un jour dans leur forme et leur matière, mais, à la résurrection, seront créés des corps humains, entièrement nouveaux quant à la matière et quant à la forme, bien supérieurs aux premiers, et c'est à ces corps que les âmes s'uniront pour toujours. Ce point de doctrine déplut au moine Théodose, à Thémistius, le chef des agnoètes, et en particulier aux trithéistes Eugène et Conon. Photius, *ibid.*, col. 60. Conon soutint qu'à la mort la forme seule disparaît, mais que la matière persiste, qu'à la fin cette matière recevra une forme plus belle et que la résurrection ne sera autre chose que l'union indissoluble de l'âme rationnelle avec son ancien corps transformé. L'entente n'était plus possible. Conon répudia l'enseignement de Philoponos, rejeta ses œuvres et fonda la secte rivale qui porte son nom, la secte des cononites. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 49, *ibid.*, col. 432.

Sources : Léonce de Byzance, Photius, Nicéphore Calliste, ouvrages cités. Travaux : Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, diss. *De monophysitis*; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1862, t. XI, p. 650; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1908, t. II, p. 857 sq.; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 622; *Kirchenlexikon*, t. III, p. 948; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., col. 1006; *Topo-bibliographie*, p. 775.

G. Bareille.

1. CONRAD, évêque d'Utrecht, né en Souabe, assassiné à Utrecht le 14 avril 1099. Il fut d'abord camérier de l'archevêque de Cologne, puis chargé de l'éducation du prince qui devait être Henri IV, empereur d'Allemagne. Nommé évêque d'Utrecht en 1075, il soutint une lutte acharnée contre Thierry, comte de Hollande. Il fut fait prisonnier et perdit une partie des possessions de son diocèse. Henri IV sut l'en dédommager. Conrad soutint ce prince dans sa lutte contre Grégoire VII. Il fut le fondateur et l'architecte de la collégiale de Notre-Dame à Utrecht. On prétend qu'il fut assassiné par un maître maçon auquel il aurait surpris le secret de bâtir solidement sur des terrains marécageux. Il est plus vraisemblable qu'il fut mis à mort sur l'ordre du marquis Egbert dont il retenait les domaines. Il nous reste de ce prélat un discours qu'il prononça en janvier 1085, dans l'assemblée de Gerstungen : *Apologia de unitate Ecclesiæ conservanda et schismate inter Henricum IV imperatorem ac Gregorium VII pont. max.* Il a été imprimé dans l'ouvrage de Melchior Goldast, *Replicatio pro S. Cæsarea et regia Francorum Majestate... cum apologiis pro Henrico IV adversus Gregorium VII*, in-4°, Hanau, 1611.

Valère André, *Bibliotheca Belgica*, in-4°, Louvain, 1643, p. 141; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8°, 1858, t. I, p. 389; *Hist. littéraire de la France*, in-4°, Paris, t. VIII, p. 500; Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, in-4°, Paris, 1757, t. XXI, p. 124.

B. Heurtebize.

2. CONRAD DE MEGENBERG, DE MAGDENBERG, DE MONTE PUELLARUM, théologien allemand, né en 1309, mort le 14 avril 1374. Il vint étudier à Paris, y fut reçu docteur et y enseigna la théologie pendant huit années. De retour en Allemagne, il obtint une chaire à Saint-Étienne de Vienne. Ayant été guéri miraculeusement à Ratisbonne par saint Erhard, il écrivit la vie de ce saint, *Acta sanctorum*, 1643, t. I, p. 541, et se fixa dans cette ville où il prêcha avec succès et devint chanoine de Saint-Ulrich. Outre la vie de saint Erhard, Conrad de Megenberg écrivit un ouvrage contre les béghards dont un fragment a été publié par Gretzer, dans son ouvrage : *Lucæ Tudensis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, in-4°, Ingolstadt, 1613, dans ses *Opera*, Ratisbonne, 1738, t. XII, p. 98-99, et dans la *Bibliotheca Patrum*, de Lyon, t. XXV, p. 310. On lui doit encore un *Planctus Ecclesiæ in Germania*, *Tractatus de electione Caroli IV seu tractatus pro romana Ecclesia et pontifice Joanne XXII contra Guill. Occam*, une chronique de Ratisbonne, dont un extrait a été publié dans *Corpus historicum medii ævi*, Leipzig, 1723, t. II, col. 2243-2252, et 3 livres intitulés : *Œconomica*, où il traite des rapports de l'Église et de l'empire, etc.

Du Boulay, *Hist. universitatis Parisiensis*, 1668, t. IV, p. 953; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8°, 1858, t. I, p. 385; G. Heller, *Konrad von Megenberg und die geistliche Bewegung seiner Zeit*, dans *Tübing. Theol. Quartalschr.*, 1850, t. I, p. 58; Hurter, *Nomenclator*, 1899, t. II, col. 521; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris, moyen âge*, Paris, 1896, t. III, p. 294-297.

B. Heurtebize.

3. CONRAD SUMMENHART. Voir Summenhart.

CONRY (Conrius en latin) **Florent,** né en Irlande, dans le Connaught, vers 1560, entra dans l'ordre des frères mineurs de la stricte observance. Il avait favorisé de tout son pouvoir la descente des Espagnols pour délivrer son pays du joug de la reine Élisabeth, aussi après la défaite de Kingsale il gagna le continent et vécut en Belgique et en Espagne. Dans un chapitre, tenu le 13 mai 1606, il avait été nommé provincial d'Irlande, et au consistoire du 30 mars 1609 il fut préconisé archevêque de Tuam. On lui doit la fondation du collège de son ordre à Louvain en 1616. Conry mourut à Madrid le 18 novembre 1629. Il avait fait une étude toute spéciale des œuvres de saint Augustin et on en trouve le résultat dans les ouvrages qu'il publia ou qui furent imprimés après sa mort. Lié d'amitié et en relations scientifiques avec le célèbre Wadding, ils travaillèrent de concert pour la cause de l'Immaculée Conception; et il écrivit sur ce sujet *De S. Augustini sensu circa beatæ Mariæ conceptionem*, in-4°, Anvers, 1619. On a encore de lui : *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium*, in-4°, Louvain, 1624, 1635; Rouen, 1652; *Peregrinus Jerichuntinus, hoc est de natura humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata*, in-4°, Paris, 1641 : cet ouvrage fut publié par un de ses compatriotes Thadée Macnamara et fut traduit en français sous ce titre : *Abrégé de la doctrine de S. Augustin touchant la grâce*, in-4°, Paris, 1645, dans un *Recueil de divers ouvrages touchant la grâce*, paru à Paris; les bibliographes en font ordinairement un ouvrage latin distinct du précédent; *De flagellis justorum juxta mentem S. Augustini*, Paris, 1644; *Tractatus de gratia Christi*, Paris, 1646. Conrius publia aussi en anglais un *Miroir de la vie chrétienne*, Louvain, 1626, et on trouve dans l'*Histoire d'Irlande* de O'Sullivan une lettre de lui contre la proscription et la spoliation des catholiques qui avaient combattu pour la défense de leur foi contre les Anglais.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; *Annal. ord. minorum continuatio*, ad ann. 1618, Quaracchi, 1886, t. XXV; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1866, t. XI.

P. Édouard d'Alençon.

CONSANGUINITÉ. Voir Parenté naturelle.

CONSCIENCE. — I. La conscience psychologique. II. La conscience morale. III. Raison d'être de la conscience morale. IV. Éléments intellectuels de la conscience morale. V. Analyse de l'acte de conscience. VI. Éléments affectifs de la conscience morale. VII. Origines de la conscience morale. VIII. Propriétés de la conscience morale. IX. Fausses prétentions de la conscience. X. Les maladies de la conscience.

I. La conscience psychologique. — Il y a deux consciences, la psychologique et la morale. Il nous faut brièvement déterminer la première, parce qu'elle est un des éléments constitutifs de la seconde qui nous occupe ici.

1° La conscience psychologique est l'*aperception* par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vue intérieure. Mon esprit agit, perçoit des êtres, raisonne sur des idées, il sait qu'il agit, qu'il perçoit ou raisonne; il a conscience de ses opérations. Ma volonté hésite, délibère, se décide, ordonne; mon esprit suit les phases par lesquelles passe mon vouloir, il en a conscience. Un coup me frappe, froisse mes chairs, les déchire, irrite mes nerfs, une sensation violente me fait ressentir une vive douleur, j'ai conscience d'avoir été frappé et de souffrir. Telle est la conscience psychologique, c'est-à-dire l'aperception du moi, de ses actes produits, des opérations faites ou des impressions reçues. Par elle l'homme *se* connaît, mais *incomplètement*. S'il fut jamais vrai de dire que nous ne savons le tout de rien, c'est particulièrement quand il s'agit de nous-mêmes. Longtemps l'homme s'ignore : ce n'est que peu à peu que sa vie se révèle à lui, qu'il en prend conscience et qu'il arrive à se conduire dans le dédale des multiples séries d'actes dont se compose la trame de son existence. Et encore il n'atteint jamais, par la force de son regard intérieur, les dernières régions de son être. Il y a toujours chez nous de l'inconscient, des événements produits par notre évolution vitale en nous et à notre insu.

2° La philosophie scolastique nous donne deux règles en vertu desquelles il est possible d'établir les *frontières* de la conscience psychologique. Tout ce qui est en dehors de ces frontières appartient à l'inconscient. La première règle est ainsi exprimée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXVII, a. 1 : *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia, ut dicitur Met.*, l. IX, text. 20. Si l'on en croit Aristote, au l. IXᵉ de sa Métaphysique, une chose est connaissable quand elle est *en acte* et non quand elle est en puissance. Nous n'avons pas à développer ici tout au long cette théorie métaphysique appliquée à la psychologie. Visons-en seulement les conséquences utiles à notre sujet : il n'y a pour être connaissable, et donc conscient, que ce qui est acte ou opération de l'âme. Tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'activité n'est pas du ressort de la conscience.

1. Il suit de là qu'il faut ranger dans le domaine de l'*inconscient* tout ce qui n'est pas acte ou opération. Ainsi se précise le champ de l'inconscience morale et de l'irresponsabilité. L'homme possède un corps, il n'en a pas conscience avant que ce corps ne se soit trahi dans une sensation, c'est-à-dire dans un acte. Il possède une âme, et il n'en sait rien avant que les opérations intellectuelles ne se soient levées à l'horizon de son esprit. Ce corps et cette âme sont unis, et leur union, n'étant pas un acte, échappe par là même au regard de la conscience. Le corps apporte en lui toute une hérédité — nous y reviendrons au sujet des origines de la conscience morale — toute une série de dispositions organiques à la santé ou à la maladie, une souplesse pour certains actes, une particulière apathie pour d'autres : tout cela encore est inconscient, jusqu'à ce que la vie active l'ait révélé. Les actes seuls tombent directement dans le champ de la conscience. Si je pense, si je veux, si je souffre, si je vois la plaine émaillée de fleurs, si j'entends le souffle du vent dans la forêt, si je respire le parfum répandu par le printemps dans la nature, j'en ai conscience, je le sais, parce que ces choses, étant des opérations vitales, sont aptes à impressionner ma conscience.

2. Si les actes seuls se manifestent, *ils ne manifestent pas qu'eux* à la conscience. A cause du lien nécessaire, évident, qui les unit à la faculté qui les émet, à l'âme où ils naissent, celle-ci trahit en eux son existence, et quand la pensée fleurit en moi, elle ne s'y montre pas impersonnelle, mais vivante, mais jaillissant de mon esprit et de mon âme. Ici se trouve la source de la responsabilité, car je prends alors conscience à la fois de ma pensée et, en elle, de *moi;* ma conscience s'exprime alors par cette formule : Je pense, je vois une pensée, cette pensée est en moi, à moi, et de moi.

Mon être, inconscient jusqu'au premier acte émis par lui, devient conscient par cet acte et en lui. Et encore ne l'est-il *pas entièrement. Son existence* se révèle dans son activité, mais *sa nature* reste cachée et il faudra à l'esprit une longue série de raisonnements, d'expériences et d'observations pour arriver à prouver la spiritualité, la simplicité, l'immortalité du principe pensant.

3° De cette loi de la conscience psychologique découle cette conséquence très grave pour la conscience morale que *le surnaturel*, étant un être et non un acte, *est inconscient*. Donnez, par le baptême, les flots de la grâce sanctifiante à un néophyte adulte; avec la grâce arriveront dans l'âme et ses facultés, les vertus de foi, d'espérance et de charité; ajoutez au baptême la confirmation, laquelle apportera avec elle les dons du Saint-Esprit; le néophyte n'aura aucune conscience, c'est-à-dire aucun sentiment, aucune vue nette de la grâce, des vertus et des dons déposés en lui : il ne saura pas, par son expérience personnelle et interne, qu'il est en état de grâce, qu'il possède les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit. Dans ce sens, on peut dire avec l'Ecclésiaste, IX, 1 : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* L'homme ne sait pas s'il est digne d'amour ou de haine; sa conscience ne lui dit pas si le surnaturel habite en lui et le rend digne d'amour, ou si, le surnaturel absent, il mérite la haine. Que ce néophyte récite l'acte de foi d'une volonté sincère, qu'il s'abandonne aux élans de l'espérance ou aux effusions de la charité : il prendra conscience de ces actes et, à leurs motifs, il les saura surnaturels, mais *les opérations surnaturelles seules* sont conscientes.

On ne pourra même pas dire qu'en elles les *vertus* qui les inspirent, la *grâce sanctifiante* qui leur sert de *substratum*, se trahissent à la conscience, comme l'âme et l'esprit se trahissent à la pensée. Car la pensée est essentiellement liée à l'esprit et à l'âme et ne peut pas vivre en dehors de l'un et de l'autre; les actes de foi, d'espérance, peuvent être produits par une âme qui n'a ni la grâce sanctifiante, ni ces deux vertus : les actes de charité produisent cette vertu chez l'homme, mais peuvent naître sans elle; s'ils lui sont liés comme le principe à ses conséquences, ils ne lui sont donc pas rattachés comme le ruisseau à sa source, comme l'effet à sa cause. Le surnaturel habituel, qu'il soit don, vertu ou grâce sanctifiante, échappe donc toujours à la conscience normale. Il faut en dire autant du préternaturel, qui, lui aussi, est habitude ou action, et ne tombe sous l'intuition de la conscience que dans le second cas.

4° Nous avons observé qu'il y a une seconde règle qui permet de circonscrire le champ de la conscience. Si les actes seuls sont conscients, *tous les actes ne le sont pas*. Il y a, chez moi, une circulation du sang qui est un mouvement et un acte perpétuels, une multiple élaboration de sucs vitaux, des sécrétions variées, une assimilation et une désassimilation, en un mot, une foule de phénomènes réellement actifs, appartenant à l'évolution de la vie et dont la conscience psychologique ne soupçonne pas d'ordinaire l'existence. La plante n'a pas conscience, et cependant elle agit. L'animal et l'homme qui sont des plantes d'une certaine manière, par la vie végétative, n'ont pas d'habitude le sentiment de cette vie, ni de ses opérations.

Pour percevoir celles-ci il faut que, par une circonstance spéciale, une gêne dans leur processus, une attention plus appliquée, elles soient dénoncées à l'esprit dans une sensation de toucher interne, ou dans la douleur. Alors les phénomènes de la vie végétative entrent dans le domaine de la vie sensitive et sont perçus avec les faits qui constituent celle-ci.

Les actes qui tombent sous la conscience sont ceux qui appartiennent à la vie *sensitive* ou à la vie *intellectuelle*. Quand mes yeux voient, quand mes sens extérieurs sont frappés par les objets du dehors et les perçoivent, j'en ai conscience; quand le souvenir de ces sensations se réveille dans ma mémoire, quand mon imagination rappelle les scènes vues, ou crée, avec les éléments des sensations anciennes, des tableaux inédits, j'en ai encore conscience. Je suis également conscient des émotions causées en moi, par les spectacles aperçus, par les paroles entendues ou les douleurs ressenties; de toutes les affections ou passions soulevées dans mon être physique par le désir des objets sensibles. De même les actes de la vie de mon esprit ou de ma volonté sont conscients. C'est là, au double étage de l'activité sensible ou de l'activité intellectuelle, que règne l'empire de la conscience psychologique. Il était important d'en préciser les frontières, parce qu'elles serviront à établir celles de la conscience morale et de la responsabilité.

5° Aux caractères précédents ajoutons le suivant, souligné attentivement par saint Thomas. *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 13. La conscience elle-même *est un acte*, et non pas seulement une faculté ou une puissance : elle est une fonction, une activité spéciale de l'intelligence ou de la sensibilité. Tandis qu'on appelle un homme « savant, actuellement savant », même lorsqu'il ne fait pas usage de sa science, qu'il dort ou qu'il s'occupe de tout autre objet, on ne dit d'un homme « qu'il est conscient, actuellement conscient », que si, de fait, il perçoit actuellement son moi dans une de ses manifestations actives. La raison en est que la science est un *état*, une habitude de l'intelligence qui demeure même pendant le sommeil, et que la conscience est un *acte*, un regard de l'âme.

II. La conscience morale. — La conscience morale implique la psychologique, mais *y ajoute un rapport avec la règle des actions humaines*. Elle cherche et contrôle leur conformité avec la loi morale. Tant que je ne fais que savoir ce qui se passe en moi et constater l'existence de tel ou tel phénomène intérieur, je reste dans le domaine de la conscience psychologique; si, au contraire, je pousse plus loin mon enquête et veux me rendre compte de la valeur de mes actes sous le rapport de l'honnêteté, j'entre dans la sphère de la conscience morale : c'est donc une région plus haute, plus spéciale, et partant moins étendue.

1° Directement, la conscience morale n'examine guère que *les intentions*, c'est-à-dire la volonté; cette intention que j'ai de faire telle ou telle action, de refuser tel concours qui m'est demandé, est-elle droite ou coupable? A la conscience morale de répondre. Celle-ci ne s'occupe des pensées, des sensations, des émotions, des passions de la partie animale de notre être, des actes matériels, que par rapport à l'intention qui les inspire, à la volonté qui les commande.

2° Ensuite, tandis que la conscience psychologique constate l'*existence* des faits vitaux personnels, la conscience morale établit en plus leur *bonté*.

3° Nous aurons suffisamment distingué les deux consciences quand nous aurons montré qu'*elles ne s'épanouissent pas sur un terrain d'égale étendue*. La conscience morale suppose la connaissance du bien, la perception de la fin, de son obligation, des moyens nécessaires ou opportuns qui la réalisent. Elle est donc le propre de l'être intellectuel seul. L'homme, l'ange, Dieu ont une conscience morale, l'animal n'en a pas. Il a, au contraire, une conscience psychologique au moins initiale et rudimentaire. Il sent la douleur, il perçoit qu'il a reçu un coup de bâton, qu'il vient de mordre un de ses congénères, qu'il mange un savoureux morceau de viande. Il y a en lui le reflet de ses états d'âme, mais non de leur rapport avec la loi morale. Il sait, au moins pour une part, ce qui se passe en lui, mais non l'honnêteté de ses actes.

4° Nous avons parlé de *Dieu*. Évidemment, la conscience morale en lui est plus simple que dans la créature, n'implique pas la connaissance d'une loi supérieure, la poursuite d'une fin extérieure ou l'emploi de moyens, mais elle est l'acte très simple par lequel Dieu constate son infinie perfection et suffisance, son absolue bonté qui est à elle-même sa raison d'être et à laquelle toute sa nature et toute son activité est conforme jusqu'à l'identité.

5° En même temps qu'elle apparaissait de moindre étendue que la conscience psychologique, la conscience morale a semblé à d'aucuns, d'une portée *plus large*, et ils ont prétendu que, si la conscience psychologique ne sort pas de la personne et de son activité, la conscience morale a une compétence plus grande et juge les actes d'autrui aussi bien que les actes personnels. Il y a là une confusion et l'on peut dire avec autant de raison : la conscience psychologique sort de la personne, la conscience morale n'a aucune juridiction au dehors. En effet, la première, sans doute, n'a pour objet immédiat et propre que les opérations du moi, mais elle peut servir et sert de base pour disserter sur les opérations psychologiques d'autrui; et n'a-t-on pas vu des philosophes prétendre s'appuyer sur la conscience réfléchie pour étendre ses données à tous les êtres et considérer ceux-ci « comme régis par des essences analogues et partiellement identiques au moi lui-même? » Lionel Dauriac, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, c. I, Paris, 1878, p. 29. C'est bien là certes s'étendre au dehors.

D'autre part, la conscience morale n'est, elle aussi, vraiment compétente que pour la personne seule qui la possède. Je serai jugé d'après ma conscience, aucun autre ne sera jugé sur elle. La conscience est le reflet intérieur de la loi objective et supérieure, et chacun sera jugé d'après le reflet propre que la conscience a donné en lui à la loi divine. Tout ce que l'on peut dire — et cela est vrai de la conscience psychologique également — c'est que la loi morale manifestée dans ma conscience me sert de critérium pour apprendre, par analogie, la valeur probable des actes du prochain : mais Dieu seul qui sonde les reins et les cœurs peut juger les actes de tous, parce que seul il peut connaître leur conformité avec la conscience morale de chacun.

Il reste donc que la conscience psychologique et la conscience morale n'ont d'autorité vraie que pour le moi, qu'en dehors expire leur compétence. Mais toutes les deux peuvent servir de point de comparaison pour déterminer *par analogie* ce qui se passe chez le prochain ou la valeur morale de ses actions.

III. Raison d'être de la conscience morale. — La *nécessité* et le *rôle* de la conscience morale s'éclairent à la considération de la loi qui régit l'homme et de l'homme régi par la loi.

1° La loi est la volonté d'un supérieur réglant la conduite d'êtres inférieurs. Elle n'est donc pas quelque chose d'*abstrait*, d'irréel, planant au-dessus de nos têtes dans une sphère impalpable et inaccessible. Elle est, au contraire, un *fait*, un ordre concret d'un supérieur réellement existant, s'adressant à la collectivité, c'est-à-dire à tous et à chacun de ses subordonnés, et leur intimant une série d'actes à produire ou à éviter. En tant que résidant en la volonté d'un supérieur et visant un objet particulier, la loi est concrète, en tant

qu'elle s'adresse a un ensemble de subordonnés, la loi devient générale ou universelle. Son objectif est donc de lier des volontés inférieures à une volonté supérieure.

2° Mais le moyen d'atteindre ces volontés inférieures? Elles sont des tendances, des forces intelligentes et conscientes, il est donc impossible de les aborder autrement que par la voie de la connaissance. Le supérieur ne peut mouvoir une volonté qu'en l'éclairant de ses desseins, et il ne peut l'éclairer qu'en lui parlant, qu'en lui manifestant par le langage ses décisions. D'où la nécessité, de la part du chef, d'une promulgation qui extériorise et proclame ses décrets; et la nécessité, chez le subordonné, de connaître cette promulgation et ces décrets, et de les connaître comme l'atteignant en propre et comme obligeant sa volonté. Cette connaissance est la conscience morale. Elle est un des anneaux de la chaîne qui va de la volonté qui commande à la volonté qui est commandée : supprimez-le et la chaîne est rompue : toute l'obligation s'effondre dans le néant.

IV. Éléments intellectuels de la conscience morale. — La conscience morale implique donc une double connaissance, celle de la volonté supérieure manifestée, et celle des actions personnelles dans leur rapport avec cette volonté. Il serait vain de savoir ce que veut le supérieur, si l'on ignorait à quoi s'appliquent ses ordres; il serait inutile de connaître le moi vivant, si l'on ne savait l'ordre suivant lequel sa vie doit se développer et être orientée. Mais si la conscience joint à la connaissance de l'obligation l'aperception des actes personnels, elle ne le fait pas toujours de la même manière. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 13, l'explique avec une précision qui n'a pas été dépassée.

1° La conscience, écrit-il, agit de différentes façons. En effet, on dit tantôt qu'elle témoigne, qu'elle lie ou qu'elle excite, tantôt qu'elle accuse, prend de remords ou réprimande. *Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere.* Dans ces différentes interventions de la conscience, il y a des éléments intellectuels, il y en a d'affectifs.

2° Voyons d'abord les *intellectuels. Hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ* (la conscience est donc une lumière) *ad ea quæ agimus.* C'est une lumière d'ordre pratique et concret, puisque c'est l'application particulière des choses que nous savons à celles que nous faisons. *Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse secundum illud*, Eccle., VII, 23 : *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis; et secundum hoc conscientia dicitur testificari.* C'est la conscience psychologique. Elle est indispensable à la conscience morale dont elle constitue la première démarche. Avant de guider ou de juger ce qui se passe, va se passer ou s'est passé en nous, il faut en être informé. Le juge se renseigne sur les faits avant de les apprécier. Ainsi l'âme observe ses mouvements intérieurs, et la conscience qu'elle acquiert, dans cette observation, est un témoignage, une attestation des faits. Mais ces mouvements sont, ou des tendances qui demandent à se donner libre cours, ou des inclinations satisfaites; en d'autres termes, la conscience se trouve en face d'un *avenir* à orienter (conscience *antécédente*), ou bien d'un *passé* à juger (conscience *conséquente*).

3° Dans le premier cas, elle paralyse ou excite. *Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Judicamus*, nous jugeons; en effet, c'est un jugement et un double jugement que la conscience prononce alors. Le premier est un *jugement de conformité.* L'esprit humain possède la notion de l'ordre général dont il est un élément, de la marche universelle du monde, dont il est un des agents. Il compare cet ordre avec l'action qu'il s'agit de faire ou d'omettre, il constate que celle-ci est conforme ou opposée au susdit ordre et prononce alors son jugement : cette action est ordonnée ou elle est désordonnée. D'autre part, la notion d'ordre l'amène à un principe qui fonde cet ordre, l'a créé, le maintient et en exige le respect et l'observation, de la part de tous; d'où le concept d'obligation et le jugement : cet acte n'est pas seulement conforme à l'ordre, mais il lui est utile ou nécessaire, dès lors il est conseillé ou commandé. Cet acte n'est pas seulement opposé à l'ordre, dont il est la diminution ou la négation, mais il est déconseillé ou proscrit. Ce *jugement d'obligation* est bien une excitation ou un lien.

4° S'il s'agit d'un *passé* à juger, la conscience intervient sous une autre forme, elle excuse ou accuse, elle réprimande, elle remplit de remords. *Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum vel non bene factum et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere.* Ici encore il y a jugement, *judicamus*, et double jugement : l'un *de conformité* comme précédemment; l'autre *de responsabilité* encourue, et donc de mérite ou de démérite acquis. L'esprit compare l'acte accompli dont il a conscience avec l'ordre moral dont il a la science (c'est bien *applicatio alicujus nostræ cognitionis ad ea quæ agimus*, comme dit saint Thomas), et voit, dans cette comparaison, si l'acte accompli observe ou viole l'ordre moral; comme, en même temps, par la conscience, l'homme se reconnaît l'*auteur* de l'acte, il est amené dans un second jugement à peser la responsabilité qui lui incombe et la récompense à laquelle il a droit pour le concours apporté à l'ordre, ou les réparations et châtiments mérités pour entrave à l'ordre. Voir dans la *Morale scientifique*, Paris, 1905, p. 177, par Albert Bayet, les menaces contre l'idée de responsabilité dont « il appartient à l'art moral de hâter la disparition ».

5° La conscience antécédente est la seule qui réponde vraiment à l'idée de norme et de règle morale : c'est elle, en effet, qui dirige la vie de l'homme et lui donne sa valeur, qui rend les actes bons ou mauvais; la conscience conséquente, ne venant qu'après coup, ne peut que constater le bien ou le mal. Elle n'a aucune influence sur sa production. Seule, elle ne fait ni la culpabilité ni l'innocence. C'est donc en vain que des chrétiens qui vont s'approcher du tribunal de la pénitence cherchent dans les livres ou demandent à leur confesseur si les actes qu'ils ont accomplis étaient, de leur nature, coupables ou non. La conscience qu'ils essayent de se former maintenant, ne peut avoir d'effet rétroactif, ni faire que leurs actes passés aient été formellement bons ou mauvais; elle servira, en tant qu'antécédente, à éclairer et à diriger les actes futurs. Pour les actes passés, il suffit et il est nécessaire de rechercher quelle idée on s'en faisait, quelle intention l'on avait quand on les a produits, et c'est cette conscience antécédente qui seule peut donner la mesure de la culpabilité. Cf. Konings, *Theologia moralis*, tr. *De conscientia*, n. 32, New-York, Cincinnati, Chicago, 1889, p. 17.

V. L'analyse de l'acte de conscience. — La conscience morale enveloppe toute une série d'opérations intellectuelles dont le schéma est assez exactement représenté par ce qu'on appelle en logique le prosyllogisme ou le polysyllogisme. Les facteurs en sont indiqués par l'Ange de l'École dans les termes suivants : *Per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum. De veritate*, q. XVII, a. 2. Cf. Sporer, tr. I, proœm., c. I, n. 7.

1° A la base de ce prosyllogisme se trouve la *notitia synderesis.* La *syndérèse* est, dans l'ordre pratique, ce

que l'*intellectus principiorum* est dans l'ordre spéculatif : elle est la connaissance des règles générales ou principes premiers de l'opération morale. La première règle de la morale humaine sera : « Agis conformément à ta nature, suis en toutes les voies les indications de cette nature et de ses essentielles exigences et relations. » De ce fond dériveront trois règles plus restreintes, qui ne sont que l'application de la précédente : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi. — Agis envers toi-même conformément à ce que tu es pour toi-même. — Agis envers le prochain conformément à ce que tu es pour lui et à ce qu'il est pour toi. »

2° Ces règles fondamentales et essentielles possédées et affirmées par la syndérèse ne suffisent pas. Aussi, pour les éclairer, la morale aura recours à différentes branches de la science humaine, à ce que saint Thomas appelle la *raison supérieure* et *inférieure*. Elle demandera à la théologie naturelle ce que c'est que Dieu et quels rapports l'homme soutient avec lui; à la théologie surnaturelle ce que c'est que le Christ et quels nouveaux rapports il est venu restaurer entre la race humaine et la divinité. Elle interrogera l'anthropologie, la psychologie, la révélation, sur la nature de l'homme et les relations naturelles et surnaturelles qui unissent les hommes entre eux. Les vérités premières ne manquent donc pas à la morale. De toutes parts il lui en vient, assertions du bon sens, attestations de la philosophie naturelle, du dogme, qui s'offrent au moraliste comme autant de points de départ pour ses déductions pratiques.

3° Celles-ci seront des règles générales concernant chacun des devoirs humains. Par exemple, le moraliste armé du principe : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi et à ce que tu es pour lui, » éclairé par la raison théologique sur la nature de ses rapports avec le créateur, en conclura que l'adoration est nécessaire, que le blasphème est prohibé. De telles conclusions, parce qu'elles sont générales, constituent la *science morale*.

4° L'homme ne doit pas s'arrêter là dans son enquête. Il sait comment il faut agir en général avec Dieu, l'homme ou soi-même, il ne sait pas encore quelle forme particulière il doit donner à l'observation de chaque devoir dans les circonstances concrètes où s'écoulent les moments successifs de son existence. L'adoration est obligatoire, mais, pour lui, quelle est la mesure de cette obligation dans telle circonstance déterminée, à tel jour de repos, à tel moment de travail, dans la maladie qui l'étreint ou dans un voyage imminent? L'obligation, objectivement certaine et absolue, varie ses exigences et son intensité avec les conditions diverses de personnes ou de lieu ou de temps. Ici, c'est la *prudence* aidée de l'*expérience* ou du *savoir* qui décidera. Dans la maladie, la science médicale dira l'état de santé, ce qu'il permet, ce qu'il interdit; dans les voyages, l'expérience dictera ce qu'il faut prévoir, les facilités sur lesquelles on peut compter, les impossibilités à redouter; et ainsi se fera l'*appréciation rationnelle ou expérimentale d'un cas particulier* qui permettra au *jugement de conscience* d'être porté et de dire ce qui à tel jour et à telle heure, dans telles circonstances données, est permis, ordonné ou défendu.

5° En somme, les différentes étapes qui aboutissent au jugement porté par la conscience sont les suivantes : principes de la syndérèse, données générales de la raison et de la science, conclusions de la science morale tirées des prémisses précédentes, et servant elles-mêmes de prémisses, avec les appréciations pratiques de la prudence aux décisions concrètes de la conscience morale. Les jugements de conscience morale, sauf dans les matières immédiatement certaines et évidentes, exigent donc un travail préalable, une enquête préparatoire. Nul ne peut s'y soustraire à son gré. Il y a obligation d'éclairer la conscience et donc, dans la proportion des moyens de chacun et de la gravité des problèmes, de se livrer à une sorte de délibération intellectuelle.

6° Voici, relativement à cette opération de *conseil*, quelques principes d'une réelle utilité pratique. — 1. Tout d'abord, il y a obligation de chercher avec la diligence et l'intelligence dont on est capable, les moyens nécessaires pour atteindre la *fin dernière*. Qu'on le remarque bien, ils peuvent souvent être obscurs au début de la vie morale, ou dans certains états prolongés d'indifférence, de vice et d'erreur. Ainsi le catholique est tenu d'examiner quelle voie il suivra, à quelle vocation il obéira, de quelle manière il dirigera son existence et son activité. L'infidèle ou l'hérétique, le sceptique ou le pécheur, touchés d'un rayon de lumière divine, et soupçonnant au moins le danger de leur situation spirituelle, doivent attentivement s'en rendre compte et délibérer sur le chemin à suivre désormais. — 2. Il y a obligation de chercher, même relativement à telle ou telle *fin*, seulement *secondaire*, mais obligatoire, quels sont les *moyens* à prendre pour y atteindre, si déjà l'on n'en connaît la nature et l'usage. Ainsi doit-on réfléchir aux obligations particulières de sa charge ou de sa vocation, si on les ignore; ainsi doit-on s'enquérir, si on ne les sait pas, des moyens indispensables pour exercer la justice et la charité, pour garder la tempérance ou la chasteté. — 3. Il y a obligation analogue de délibérer sur les actions et la conduite du *prochain*, quand on en est responsable, par exemple, sur le bon gouvernement de la famille dont on est le chef, des disciples dont on est le maître, des ouvriers dont on est le patron. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. XIV, a. 3, ad 4um. — 4. Il y a obligation, dans les doutes graves à la solution desquels on ne parviendrait pas avec ses propres ressources intellectuelles, d'implorer *les lumières de plus savant* que soi. Mais on n'est pas tenu de chercher toujours les conseillers les plus éminents, qui, du reste, ne pourraient absolument suffire à tous les clients. Ainsi l'on n'est pas tenu, dans toutes les perplexités, de consulter le saint-siège, qui lui-même renvoie souvent « aux auteurs estimés », *consulat probatos auctores*. Sages et prudents, nous devons certainement l'être; mais ni sagesse, ni prudence n'exige toujours l'emploi des moyens extraordinaires et de procédés exquis. » J. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, théor. XXVIII, n. 237, Paris, Lille, 1896, p. 158.

VI. ÉLÉMENTS AFFECTIFS DE LA CONSCIENCE MORALE. — La conscience morale n'est pas seulement affaire d'intelligence et de simple lumière, elle est aussi *force* et *principe d'action* et donc affaire de cœur et de volonté. A ces éléments perceptifs elle en joint d'*affectifs*. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, quand il dit d'elle qu'elle réprimande ou excite, *dicitur instigare, remordere, reprehendere*.

1° Et il doit en être ainsi à cause de son *objet*. Qu'examine-t-elle? La conformité de nos actions personnelles projetées ou accomplies avec l'ordre en général, avec l'ordre particulier que chacun de nous et chacune de nos actions doit observer, avec la volonté de Dieu qui doit être obéie. Cette conformité constitue le *bien*, fait la bonté de notre vie. La conscience est donc le travail d'enquête sur les qualités requises pour la bonté morale de nos actions. Peut-elle rechercher ces qualités sans les aimer? L'âme peut-elle découvrir l'ordre requis pour ses actes sans s'exciter à le réaliser? Peut-elle voir le bien sans s'émouvoir, s'y attacher, le désirer? L'esprit peut-il le concevoir et le faire briller sur l'écran de la connaissance sans que la volonté se prenne, ni ne s'éprenne? Il y a donc un attrait joint naturellement au jugement par lequel la conscience prononce qu'un acte est bon à accomplir, qu'il serait conforme à l'ordre et aux lois morales.

2° Il y a une autre impulsion venant du jugement par

lequel la conscience prononce qu'un acte est *obligatoire,* et révèle à la volonté humaine le décret d'une volonté supérieure lui enjoignant de poser ou d'omettre tel acte déterminé. Toute volonté supérieure est impérative, et son commandement a par lui-même une force qui incline les âmes droites. D'où une double motion exercée sur la volonté par la voie de la conscience morale : une *motion d'attrait,* d'amour, partant de la bonté de l'ordre, et rayonnant jusqu'à la volonté qu'elle incline; une *motion d'obéissance* et de soumission partant de la volonté supérieure et venant lier et obliger le libre arbitre par les manifestations de conscience.

3° Cette double motion, attirante et impérative, *n'est pas* d'ordinaire *déterminante.* La conscience juge que quelque chose est bien, elle prononce que ce quelque chose est commandé, elle sollicite ainsi la liberté; mais celle-ci demeure capable de décisions opposées, parce que le bien suprême seul la nécessite.

4° *Après coup,* la conscience qui constate les actes posés, et leur accord ou leur désaccord avec la loi morale, provoque dans l'âme la *joie* ou la *tristesse,* la fierté du bien accompli ou le remords de la faute commise.

De quelque côté qu'on l'envisage, la conscience morale est donc source de sentiments, ou d'émotions et son rôle affectif ne peut être contesté.

VII. Origines de la conscience morale. — Les origines de la conscience morale sont historiques ou psychologiques.

1° Ses origines *historiques* remontent à la création de l'homme et aux premiers jours de l'humanité. Lisons seulement les premières pages de la Genèse et nous en serons bien vite convaincus. — 1. Dieu est en rapports constants avec nos premiers parents dans le paradis terrestre. Il leur parle, il leur donne déjà *une espèce de code,* de direction de vie, dont nous connaissons l'existence et au moins un précepte, celui dont la violation fut la faute originelle. Ce commandement supposait la manifestation faite à l'homme, des droits et de l'autorité de Dieu. — 2. D'autre part, Adam montrait bien toute la connaissance qu'il avait de la loi divine du *mariage* humain, quand, voyant pour la première fois son épouse, Ève, il s'écriait : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair, » et quand il ajoutait : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse; et ils seront deux dans une seule chair. » Gen., II, 23, 24. Il savait donc les devoirs du mari envers sa femme, devoirs découlant de ceux que chacun doit pratiquer *envers soi.* L'époux, en effet, doit s'attacher à son épouse, parce qu'elle ne fait qu'un avec lui par son origine et par sa destinée, et l'amour de l'homme pour la femme est un prolongement de l'amour qu'il se doit à lui-même. — 3. Adam savait aussi *les devoirs du fils* envers son père et sa mère, puisqu'il dit qu'ils devront céder le pas aux devoirs envers l'épouse. Il y a dans ces quelques paroles une indication sommaire, mais précieuse, de l'état d'esprit de notre premier père qui sait, et qu'il a des devoirs, et dans quel ordre ces devoirs s'imposent à lui. — 4. Ailleurs, le *crescite et multiplicamini* n'est-il pas, lui aussi, une indication morale, comme cet autre passage où Dieu amène tous les animaux à Adam afin qu'il les nomme, Gen., II, 19, et celui Gen., I, 28-30, où Dieu donne à l'homme la propriété de la terre et de ses moissons, des arbres et de leurs fruits, des animaux et de leurs petits? Tout cela ne confirmait-il pas l'homme dans le sentiment de son droit de propriété et dans le respect des droits d'autrui?

Il y eut donc manifestement dès l'origine une théorie et une pratique morales, et une promulgation de devoirs qui furent ensuite observés à cause de l'autorité de Dieu qui les avait imposés, et conformément à la théorie qui les imposait.

2° Les origines *psychologiques* de la conscience morale sont dans tout ce qui pétrit et forme une âme libre.

1. Et d'abord, *la nature même de l'homme* lui met en mains le sens moral. Naturellement l'homme acquiert, par sa propre raison, la connaissance du monde, de Dieu et de lui-même. Cette connaissance lui révèle les rapports qu'ils soutiennent entre eux, la dépendance de la créature par rapport au créateur, et les conditions d'harmonie et de marche progressive de l'humanité et de l'individu. De cette connaissance jaillit spontanément la vue de ce qui convient, la notion d'un Dieu maître et législateur et de la loi morale. La conscience morale est donc une pièce constitutive de notre machine spirituelle, et tout homme possède, à un degré plus ou moins développé, une conscience morale, comme une conscience psychologique. Elle lui est inhérente et essentielle et appartient à sa définition.

2. Elle est et elle fut éclairée à l'origine par *la révélation.* En effet, Dieu, par une libre disposition de sa bonté, voulut nous appeler à une vie surnaturelle, laquelle, parce que surnaturelle, dépasse les limites de notre nature. Cette vie renferme des éléments ontologiques nouveaux, que la raison ne peut découvrir, ni soupçonner; elle établit entre nous, Dieu et le monde, des relations inédites, desquelles découlent des convenances, des harmonies supérieures et nécessaires. Informé par la révélation de tous ces faits, l'homme prend conscience de son état d'âme nouveau, des affinités qu'il crée entre lui, Dieu et le monde, des nécessités morales qui en découlent, et ainsi la conscience morale se trouve éclairée sur ses obligations anciennes et naturelles et élevée à de nouveaux devoirs par la révélation. Nous avons vu du reste que Dieu a donné de tous ces devoirs une notion assez précise à notre premier père.

3. *L'expérience de la vie* vient chaque jour corroborer les leçons de la raison et de la foi. A vivre la loi morale, on monte en valeur humaine, on s'améliore ; à la violer, on s'abaisse, on se diminue. La conscience constate ces accroissements ou ces altérations de valeur morale, et se trouve ainsi confirmée dans ses voies. Certes l'expérience à elle seule ne peut créer le sens moral, ni diriger suffisamment la conscience; trop souvent les sanctions naturelles du bien et du mal nous échappent ou nous apparaissent contradictoires, la parole de la Sagesse, XI, 17, *per quæ peccat quis, per hæc et torquetur,* vraie si on prend le cours entier de l'histoire dans sa double existence temporelle et éternelle, ne se réalise pas toujours immédiatement sous nos yeux. Mais si l'on aurait tort d'en faire le premier facteur du sens moral, elle en est certainement un adjuvant et un *confirmatur.*

4. Le fait de l'*hérédité* ne saurait non plus être oublié dans une pareille question. Si les caractères physiques, les dispositions physiologiques, la structure anatomique, les tares pathologiques, même les aptitudes de la sensibilité, de l'imagination, les passions, descendent très fréquemment des parents aux enfants, la transmission héréditaire des habitudes intellectuelles ou des vertus morales ou des vices est beaucoup plus rare. Elle n'en est pas moins indiscutable. Quand plusieurs générations surtout se sont fidèlement et d'une façon continue données au culte de l'héroïsme, de l'honneur chrétien ou de la vertu, les fils ont en l'âme un penchant réel à se guider d'après les principes de leurs pères; ces principes aussitôt proposés sont admis par une espèce d'instinct de race, il y a entre eux et la structure morale de ces descendants de héros, une harmonie qui les fait accepter d'emblée. Saint Thomas parle quelque part, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5, d'un *instinct* qui fait adhérer spontanément aux communications divines l'esprit des prophètes, même lorsque ceux-ci n'ont pas de preuves du caractère divin de telles communications. Mais elles ont une telle cohérence avec les choses qu'ils savent, qu'ils sentent et croient

d'ordinaire sous l'action de la grâce, qu'elles en apparaissent évidemment comme la suite ou le complément connaturel. Ainsi deux glaces parfaitement polies, appliquées l'une sur l'autre, adhèrent l'une à l'autre et se soudent d'une façon indivisible. Les traditions de famille, les coutumes locales ou nationales appartiennent en vertu de l'hérédité, et agissent puissamment pour façonner les consciences morales et leur imprimer une orientation conforme à leurs données.

VIII. PROPRIÉTÉS DE LA CONSCIENCE MORALE. — 1° *Immutabilité et mobilité de la conscience humaine.* — Celle-ci est une *comparaison* et une *transmission*, c'est-à-dire intermédiaire entre la loi objective et immuable et la liberté subjective et mobile de l'homme, d'où, chez elle, de l'immutabilité et de la mobilité. Il y a dans la conscience humaine droite et sincère un fonds commun de préceptes. La loi morale apparaît à tout le monde et imprime en chaque homme quelque chose de son inviolabilité et de son absolu. Mais ce fonds commun qui est le patrimoine de la race humaine est assez restreint; dès qu'on veut en appliquer les exigences, des variations apparaissent multiples et fatales; et cela pour des raisons d'ordre objectif et d'ordre subjectif.

1. Les raisons d'ordre *objectif* sont tirées des *matières* mêmes que doit examiner et apprécier la conscience morale, lesquelles sont contingentes et communiquent quelque chose de leur contingence à la loi qui les règle. Dans sa *Somme théologique*, Iª IIæ, q. XCIV, a. 4, saint Thomas explique comment l'homme, étant un être rationnel, n'arrive à savoir que par le procédé discursif. Il ne sait le tout de rien, et le peu qu'il sait, il en obtient la connaissance par le travail du raisonnement. Or, ce raisonnement porte sur des vérités *spéculatives* ou sur des vérités d'ordre pratique. Dans le premier cas, l'objet des investigations rationnelles étant le nécessaire et l'absolu, il ne peut pas y avoir de divergences entre les savants; ils tirent de principes identiques des conclusions pareilles. La seule différence qui puisse exister, c'est que certains poussent plus loin que d'autres leurs explorations scientifiques. Ils sont plus savants les uns que les autres; il y a, par exemple, des géomètres plus instruits que d'autres, mais les théories connues de tous sont invariables.

Quand on aborde l'ordre *pratique,* comme on entre dans une région de contingences et d'exceptions, les différences s'accentuent. Il y a toujours accord sur les principes premiers, il n'est personne qui conteste qu'on doive agir conformément à la raison; il y a aussi communion d'idées sur les conclusions générales et immédiates de ces principes; mais dès qu'on s'écarte un peu de la sphère des principes et de leurs conséquences immédiates, les exceptions arrivent et empêchent de tirer des conclusions universelles et absolues. Par exemple, il est vrai de dire qu'un objet confié en dépôt doit être rendu à son propriétaire, cependant cela n'est pas toujours vrai, il y a des cas exceptionnels où il faudra se garder de rendre l'objet confié. Cet objet est un glaive, son maître devient fou et le réclame pour s'en frapper ou en frapper autrui. Ou bien, c'est un dépôt d'argent, dont le propriétaire demande la disposition pour le mettre au service des ennemis de la patrie. Dans l'ordre pratique, les conclusions, à cause des conditions diverses d'*application,* ne souffrent donc pas la généralité, ni la nécessité qui caractérisent les principes. D'autre part, là, plus que dans les questions de nature purement spéculative, il y a de grandes différences d'*investigation.* A cause d'intérêts engagés, à cause de passions soulevées, de préjugés invétérés, à cause de leur incurie ou de leur incapacité, beaucoup ne cherchent pas à savoir, ne veulent pas savoir. Il se fait ainsi que d'aucuns sont dans l'ignorance invincible d'un bon nombre de conclusions de la loi naturelle; que d'autres se divisent en partis opposés à cause des difficultés des solutions particulières nées de la délicatesse ou de la complexité des circonstances. Et saint Thomas explique ainsi comment les Germains ont pu, par le très juste motif de stimuler l'énergie et d'exercer l'adresse de leurs fils, professer que les vols et razzias faits au détriment des tribus voisines étaient légitimes. J. César, *De bello gallico,* l. VI, c. XXIII. L'angélique docteur va jusqu'à admettre la possibilité de l'ignorance invincible et excusante de la malice de la fornication.

2. Les raisons d'ordre *subjectif* se comprennent facilement. La conscience est proportionnée à *l'esprit naturel*, à *l'instruction*, à *l'éducation* de chacun. Le domaine objectif de la loi morale, des préceptes ou des conseils qu'elle contient, est vaste et inépuisable. Tout œil ne peut pas l'embrasser d'un seul coup. Les esprits obtus en connaissent peu de chose, les âmes naturellement éveillées et intuitives en saisissent mieux l'ensemble. A mesure que l'intelligence est développée par l'instruction, la loi morale est mieux comprise, ses raisons apparaissent dans un meilleur jour et sa légitimité convainc davantage.

A égalité d'instruction, la différence d'éducation influe aussi étrangement sur la formation de la conscience morale. Innombrables sont les angles sous lesquels peuvent être présentés les devoirs de la vie. Celui-ci sera rendu, par les traditions familiales et l'éducation, plus sensible aux considérations de l'honneur; celui-là à celles de la religion, de la charité ou de la justice. Suivant qu'un point de vue moral aura été mis en plus éclatante lumière, les sentiments et les actes se classeront d'après leur rapport avec ce point de vue. L'homme d'honneur établira entre les obligations de la vie une hiérarchie basée sur le principe de l'honneur. Le philanthrope donnera à ses actes une valeur morale proportionnée au degré d'amour ou d'assistance pour le prochain qu'ils contiendront. La psychologie de chacun entrera dans la détermination de sa conscience morale et celle-ci *sera variable avec chaque individu.* Allons même plus loin, chez le même homme, la conscience *varie d'heure en heure* et change suivant qu'il est dans la pleine possession de ses moyens, ou dominé par une passion, une idée fixe, le demi-sommeil, la fatigue ou un excès de nourriture ou de boisson. Rien donc n'est variable comme la conscience, elle a autant de degrés qu'il existe de civilisations, de familles, d'individus, de moments dans la vie de ceux-ci.

Il y a un mélange *normal* de mobilité et d'immutabilité dans la conscience morale. S'il est *disproportionné*, si l'un ou l'autre élément domine plus qu'il ne faut, le jeu de la conscience est faussé. Elle devient *perplexe,* quand sa mobilité est trop grande et si elle ne trouve nulle part de sécurité ni de stabilité; *obstinée* ou *aveugle,* si, imprudemment ou de bonne foi, elle érige en principes immuables ce qui n'est qu'applications contingentes.

2° *Certitudes et incertitudes de la conscience humaine.* — De même qu'elle joint l'immutabilité à la mobilité, la conscience morale mêle à une certaine infaillibilité un bon contingent d'incertitudes. Elle a, en effet, une double face: elle constate et elle apprécie les actes de la vie morale. — 1. En tant qu'elle les *constate,* elle est pure conscience psychologique, regard interne porté par l'esprit sur lui-même. Là, pas d'intermédiaire, ma pensée est immédiatement présente à elle-même, ma volonté jaillit du sein de l'âme même qui la perçoit. Les faits intellectuels éveillent la conscience, l'enveloppent, se passent sur son théâtre, elle ne peut ne pas les apercevoir, elle ne peut se tromper à leur endroit. Je sais infailliblement que je pense, à quoi je pense. — 2. Mais lorsqu'il s'agit d'*apprécier,* c'est-à-dire de comparer un acte avec la loi morale et de juger s'il lui est conforme, s'il la viole et dans quelle mesure, ici la situation de la conscience est parfois hésitante.

Certes, au sujet d'actes simples, d'applications immédiates des principes moraux, la certitude s'obtiendra facilement ; mais il arrive que l'esprit ne puisse saisir aucun lien de conformité ou d'opposition entre l'acte et la loi ; dans ce cas, il ne sait pas. C'est, spéculativement, l'*ignorance* intellectuelle, et pratiquement, le *doute négatif.* Il n'y a aucune raison pour ni contre, il n'y a aucun poids dans aucun des plateaux de la balance. D'autres fois, il y a des raisons pour, mais il y en a d'équivalentes contre, et entre les deux alternatives l'esprit hésite, la volonté ne décide rien, c'est le *doute positif.* Dans les deux hypothèses, la *conscience est douteuse.* D'autres fois encore, les raisons apparaissent dans les deux sens, elles se combattent, aucune ne paraît convaincante, mais les unes semblent plus fortes et inclinent davantage l'esprit, la volonté qui y trouve un avantage ou une harmonie supérieure avec ses aspirations ou avec la synthèse du vrai et du bien qu'elle a adoptée et qu'elle croit, se décide en leur faveur, se fait une *opinion,* et impose à l'esprit un jugement qui admet une hypothèse comme vraie, quoique non comme certaine, ni comme excluant la possibilité de l'erreur. Le jugement prononcé est mélangé de crainte d'errer ; il appartient à la *conscience probable.* Voir PROBABILISME.

3° Il y a enfin dans la conscience un mélange de *force impérative* et de *non-obligation,* c'est-à-dire qu'il faut considérer l'obligation morale dans sa source et dans sa manifestation.

1. La *source* de l'obligation est en dehors et au-dessus de la conscience. L'obligation est un lien imposé par un être supérieur à un être subordonné. L'homme *n'étant pas supérieur à lui-même* ne peut s'imposer des obligations ; il peut s'engager envers d'autres personnes et se trouver ainsi obligé par la loi supérieure de la fidélité à la parole donnée, à respecter des droits qui ne lui appartiennent plus, puisqu'il les a transférés à autrui ; mais il ne peut, se parlant à lui-même dans le sanctuaire de sa conscience, se créer d'obligations réelles. Le fît-il, qu'il pourrait toujours s'en délier, puisque toute loi portée par un législateur peut toujours être abrogée par lui. En outre, la conscience est surtout d'ordre *intellectuel :* elle est un reflet. La loi est d'ordre volontaire, elle est un précepte, une impulsion volontaire. Par sa nature, la conscience diffère donc de la loi : elle ne peut être un principe d'obligation.

2. Mais elle peut être et elle est un *témoin* qui dénonce et affirme l'obligation. Celle-ci n'est manifestée à la volonté et n'atteint l'activité fidèle que par l'intermédiaire de la conscience. Un simple coup d'œil sur la psychologie du législateur et du sujet nous le montrera. Comment la volonté du législateur pourra-t-elle atteindre le subordonné, lier sa volonté et subjuguer son action ? Les deux volontés, résidant au sein de l'âme, ne peuvent être en contact immédiatement. A la volonté du législateur il faut un *verbe* qui l'énonce et la promulgue ; jusque-là elle n'oblige pas. Mais le verbe à son tour ne meut la volonté qui est une force rationnelle, que par le canal de la *connaissance.* Il faut que l'esprit du sujet connaisse la promulgation de la loi et en *informe la volonté :* premier rôle de la conscience. La volonté ensuite avertie par la connaissance se tourne vers l'*action,* laquelle, étant mue par la volonté, est consciente, et ici encore la conscience intervient pour savoir ce qu'est l'action et en quoi elle se conforme au commandement. La conscience est donc la voie indispensable qui traduit à la volonté les ordres supérieurs, elle est la bouche qui redit la loi, l'organe qui interprète l'obligation, et, dans ce sens secondaire et instrumental, elle oblige ; mais c'est à la façon du serviteur qui apporte les préceptes du patron, de l'officier d'ordonnance qui transmet les ordres du général en chef.

3. La conscience a donc une influence, laquelle est d'autant plus évidente que c'est par elle seule, et dans l'unique mesure de ses promulgations et interprétations, que nous sommes mis en demeure d'agir. Si la conscience ignore une loi, celle-ci est pour nous non existante ; si la conscience traduit faussement, mais de bonne foi, une loi, nous voilà obligés de suivre les sentiers erronés qu'elle nous indique ; si la conscience, de bonne foi toujours, grossit ou diminue une obligation, celle-ci croît ou décroît dans la même proportion. Nous ne sommes tenus que dans la mesure où la conscience sincère nous applique la loi ; et ainsi une part de subjectivisme vient apporter de la relativité à l'absolu de la loi objective.

4. Les deux grands docteurs du XIII[e] siècle ont admirablement exposé ce rôle de la conscience. Saint Thomas d'Aquin dit : « Quoique l'homme ne soit pas supérieur à lui-même, cependant celui dont le précepte lui est intimé par la science, lui est supérieur, et ainsi se trouve-t-il lié par sa conscience. » *Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet, eo superior est ; et sic ex sua conscientia ligatur. Quæst. disp., De veritate,* q. XVII, a. 3, ad 3[um]. « L'homme ne se fait pas à lui-même la loi ; mais, par son acte de connaissance, il connaît la loi faite par un autre, et il est ainsi lié par le devoir d'accomplir la loi. » *Homo non facit sibi legem ; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam. Ibid.,* ad 1[um]. « La conscience ne lie qu'en vertu du précepte divin, soit selon la loi écrite, soit selon la loi donnée à la nature. Si donc l'on compare le lien de la conscience au lien résultant du commandement d'un supérieur, on compare réellement le lien d'un commandement divin au lien du commandement de ce supérieur. Et parce que le précepte divin oblige contre le précepte du supérieur, et oblige plus que ce précepte du supérieur, le lien de la conscience est plus fort que le lien du précepte du supérieur ; et la conscience lie même en opposition avec ce commandement du supérieur. » *Conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientiæ ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, quum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati, conscientiæ ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati ; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente. Ibid.,* a. 5. Saint Bonaventure exprime la même doctrine par une intéressante comparaison : « La conscience est comme le héraut et le messager de Dieu ; ce qu'elle dit, elle ne l'ordonne pas de son propre droit, mais elle l'ordonne de la part de Dieu, comme quand le héraut promulgue l'édit du roi ; et de là vient que la conscience a la vertu de lier. » *Conscientia est sicut præco Dei et nuntius ; et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo sicut præco, quum divulgat edictum regis ; et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi. In II Sent.,* dist. XXIX, a. 1, q. I. J. Didiot à qui nous empruntons ces traductions ajoute : « La conscience humaine est donc un organe et un instrument de transmission, communiquant à notre volonté, à notre personnalité tout entière, les ordres du suprême législateur, et nous insinuant l'obligation d'obéir, soit aux lois proprement divines, soit au code ecclésiastique ou civil, soit aux commandements de l'autorité familiale et des pouvoirs analogues qui nous régissent. » *Morale fondamentale,* théor. XXIX, n. 251, Paris, Lille, 1896, p. 168.

IX. FAUSSES PRÉTENTIONS DE LA CONSCIENCE. — Les qualités d'immutabilité, de certitude et d'obligation relatives de la conscience ont encouragé certains moralistes à lui donner une mission excessive et à en

faire *la règle primordiale et souveraine des mœurs.* La conscience, surtout la conscience commune ou publique, devient le suprême législateur. Écoutons un philosophe qui fait école maintenant : « La morale, dit M. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, 2e édit., Paris, 1904, p. 131, si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience, ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fondent, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de réalité sociale, et elle s'impose au sujet individuel avec la même objectivité que le reste du réel. » — « Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale, » p. 149. « Une des principales conditions d'existence d'une société paraît être une similitude morale suffisante entre ses membres. Il est nécessaire que tous éprouvent la même répulsion pour certains actes, la même révérence pour certains autres et pour certaines idées, et qu'ils sentent la même obligation d'agir d'une certaine manière dans des conditions déterminées. C'est là une des significations essentielles de la maxime : *idem velle, idem nolle.* La conscience morale commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument. Elle les entretient, et elle est en même temps entretenue par elles, » p. 141. Son code oblige. Voici pourquoi : « La morale d'une société donnée, à un moment donné, s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique. Son autorité est donc toujours assurée, tant qu'elle est réelle, » p. 144-145. L'obligation vient donc de la *vis propria* qui fait que les attraits et les répulsions de la conscience morale commune s'imposent comme autant d'impératifs et d'absolus. Et M. Durkheim, en un langage qui ne laisse aucun doute sur ses idées, observe : « Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons. » Cité par M. Albert Bayet, *La morale scientifique,* c. VI, Paris, 1905, p. 143. Quant à la sanction, elle ne manque pas non plus, comme il convient à un système complet. Parlant de la pression sociale, M. Lévy-Bruhl dit « qu'on ne peut, dans un cas donné, y résister et agir autrement qu'elle ne l'exige ; on ne peut pas l'ignorer et l'on ne peut en aucune façon s'y soustraire. Sans parler des sanctions positives qui punissent les crimes et les délits définis dans la loi pénale, elle se traduit par ce que M. Durkheim appelle très justement les *sanctions diffuses,* et par le blâme de notre propre conscience... Toutes (les consciences individuelles) réagissent ensemble contre ce qui menace d'affaiblir cette conscience commune et compromet ainsi l'existence de la société... Dès que la conscience morale se sent blessée dans ses prescriptions essentielles, la réaction sociale éclate encore très violente », p. 141-142. C'est aussi la pensée de M. A. Bayet, p. 143 : « On comprend sans peine que la peine soit, dès l'origine, liée au crime par un lien solide; on comprend aussi qu'elle ait le caractère d'une réaction passionnelle, d'un mouvement brutal de vengeance : il s'agit avant tout de frapper, de faire souffrir, pour la seule satisfaction d'être témoin de sa souffrance, l'individu qui a heurté un sentiment collectif à la fois fort et défini : la question de savoir s'il est responsable n'est pas même soulevée. » La conscience commune, dans ce système, serait donc une *loi,* elle serait une *force,* elle aurait une *sanction.*

1o Une loi, elle ne peut l'être. — 1. Cette conscience commune, appelons-la de son vrai nom, c'est l'*opinion publique.* Or, n'y a-t-il pas quelque *contradiction* à en faire la règle des consciences individuelles? Elle n'est, après tout, que la somme ou plutôt que la majorité des consciences individuelles, elle en procède; que celles-ci se modifient, elle-même varie d'autant. Comment dès lors en faire quelque chose de supérieur aux consciences individuelles, une force transcendante qui les régisse? — 2. Ensuite, l'opinion publique *n'existe pas toujours.* Où était-elle quand, dans le paradis terrestre, Adam vivait seul ou uniquement avec Ève? Elle se confondait sans doute alors avec l'opinion personnelle d'Adam et d'Ève. Dès lors, ceux-ci péchaient-ils en mangeant du fruit de l'arbre de la science et du mal pour obéir à l'opinion qu'ils s'étaient faite que cet acte leur donnerait toute science? — 3. Et puis, même dans les sociétés constituées, l'opinion publique *n'est pas toujours explicite.* Il y a des points où les citoyens sont *divisés* ; sur ces points, il n'y aura donc pas de devoirs, mais liberté absolue. D'autres fois, sous les tyrans, l'opinion publique *se cache*, l'erreur seule ose parler : comment alors connaître celle-là? Ou bien, *on égare* l'opinion publique, et, grâce à cela, on exile un honnête homme comme Aristide; l'ostracisme du juste devient la justice et le droit, et c'est légitimement que Jésus, condamné par la voix du peuple, monte au Golgotha. — 4. Chez les païens, l'opinion publique professe la religion des *faux dieux,* de Jupiter et de Junon : tout est Dieu excepté Dieu lui-même. Par la force de la conscience commune, le culte des faux dieux devient nécessaire et légitime. Mais comme, d'autre part, on conviendra bien que ce culte ne peut être légitime que si ceux à qui il s'adresse existent réellement, ira-t-on jusqu'à dire que l'opinion publique crée réellement Jupiter et Junon? Et cependant, si elle ne le fait pas, comment peut-elle imposer légitimement le culte de ces dieux inexistants? — 5. Ne voit-on pas aussi que si l'opinion publique devient la règle de toute morale, *il n'y a plus de règle ni de critérium?* Le caractère, en effet, d'une règle et d'une commune mesure est d'être *fixe* et *immuable :* le mètre est, par définition, une mesure invariable qui sert, à ce titre, à déterminer toutes les autres quantités. Les mouvements de la terre sur elle-même et autour du soleil ont été pris, à cause de leur régularité constante, pour mesure du temps. Il faut, pour les actions morales, un critérium invariable : nous ne pouvons le trouver dans l'opinion publique, laquelle, du reste, a besoin d'être elle-même jugée et appréciée moralement comme les opinions individuelles qui la constituent. De même qu'il y a une vérité vraie dont la découverte sert à mesurer la valeur des hypothèses construites pour arriver jusqu'à elle, ainsi il y a une bonté absolument bonne dont la nature sert à mesurer la valeur des aspirations qui tendent vers elle. Les opinions publiques comme les opinions individuelles ne sont pas bonnes par essence, et, dès lors, elles ne peuvent servir de mesure absolue du bien. — 6. Il n'y a pas que la nature et la variabilité de la conscience commune qui empêche de la confondre avec la loi morale. Le même obstacle surgit de sa *multiplicité.* M. Lévy-Bruhl le reconnaît lui-même. Autant il y a de civilisations et de groupes socialement différents, autant il y aura de morales, c'est-à-dire de consciences communes et d'opinions publiques. En sorte que, tandis qu'il n'y a qu'une vérité et qu'une science possible du vrai, tandis que tous les savants du monde sont d'accord pour professer les mêmes affirmations scientifiquement démontrées, et qu'il n'y a pas plusieurs physiques, l'une pour l'Espagne et l'autre pour la France; dans le domaine du bon, il y aurait diversité et contradiction légitime, et ce qui est bon en deçà des Pyrénées pourrait devenir mauvais au delà. Il suffirait donc de traverser la frontière pour pouvoir légitimement accomplir sur le territoire voisin ce que, non pas le simple code, mais la morale réprouverait dans la patrie. — 7. Cela ne peut être. De même qu'il n'y a qu'une vérité, bien que les esprits humains la conçoivent de façons fort inégales et

fort diverses, mêlée à plus d'une erreur et enveloppée dans plus d'une hypothèse; de même que c'est cette vérité une qui sert de mesure à nos concepts, lesquels ont une valeur scientifique proportionnée au degré où ils s'approchent d'elle; ainsi, il n'y a *qu'une bonté,* qu'une loi morale, bien que les consciences humaines la formulent de façons inégales et diverses, mêlée à plus d'une défaillance; ainsi encore, cette loi morale sert de critérium pour déterminer la valeur intrinsèque des mœurs des individus et des sociétés.

2° La conscience commune ne peut donc être un critère moral ni une loi; peut-elle être une *force* et jouir d'une autorité suffisante pour obliger et lier? Pour sauver le caractère impératif de la conscience commune — tentative indispensable puisque, quoi qu'on en ait dit, il n'y a pas et il ne saurait y avoir de morale sans obligation — on a recouru à l'impératif de la conscience individuelle et à la pression de la conscience commune. Mais : 1. la conscience *individuelle* n'affirme, nous assure-t-on, le caractère sacré, inviolable, immuable, divin, du devoir, et sa force obligatoire, que par un instinct aveugle souvent, inspiré par la passion et par un commandement antiscientifique, et à mesure qu'on avance, l'opposition s'accentue, nous dit-on, entre la science et la conscience. Dès lors, si celle-là dit vrai, celle-ci se trompe et son impératif illusoire est de nulle valeur. — 2. Quant à la pression de la conscience *commune,* c'est-à-dire à l'influence de l'opinion publique, il sera fort difficile d'y voir le principe obligatoire essentiel à toute loi morale. On y trouvera bien la source d'un respect humain désormais rigoureusement prescrit, la nécessité pour chacun d'écouter la voix de l'opinion; mais cette nécessité, qui la légitimera, et ce respect humain, qui l'absoudra? Et quand il y aura conflit entre l'impératif catégorique de la conscience privée et la pression de l'opinion publique, où sera l'arbitre, et qui décidera entre ces deux autorités contradictoires? La conscience commune, chose flottante, indécise et souvent imprécise, formée de consciences individuelles, n'a pas plus d'autorité, ni de force obligatoire que celles-ci. L'homme n'est pas son propre législateur.

3° Que dire des *sanctions* de la conscience individuelle ou commune? — 1. Dans tout système de morale il faut une sanction. Celle-ci n'est pas seulement, par sa réalité, une vengeance de l'ordre violé, une restitution de cet ordre, mais elle est encore, par sa menace, un moyen préventif. Elle agit sur les volontés pour leur donner la crainte du mal et les en détourner. Enfin, elle doit être universelle et proportionnée, c'est-à-dire atteindre toutes les fautes et les châtier dans la mesure de leur culpabilité.

2. Écoutons la conscience individuelle. Il y a longtemps que les moralistes chrétiens ont montré — et c'en est devenu une vérité banale — que les joies de la vertu et les remords du péché en sont des récompenses et des châtiments très disproportionnés. Nous ne nous étendrons donc pas sur ce sujet. Le suicidé n'a aucune sanction temporelle de sa désertion, et telle morale seule sera suffisante en face de ce crime qui possédera dans son organisme la certitude d'un au-delà où s'exercera la justice de Dieu. La vertu produit souvent d'autant plus de joies qu'elle est moindre : l'orgueilleux n'a-t-il pas de grandes satisfactions du plus modeste acte noble; elle est accompagnée parfois de craintes d'autant plus vives qu'elle est plus héroïque et le fait d'une âme plus délicate? Certains saints puisaient peu de joies dans leur vertu, tant ils étaient sensibles aux moindres imperfections qui pouvaient l'atténuer ou la menacer. Et ainsi de graves préoccupations les assaillaient. Les fautes les plus légères leur font verser des larmes amères, et dans l'âme insensible de plus d'un odieux criminel, c'est à peine si l'on aperçoit quelque ombre de remords. Il faut donc chercher ailleurs une sanction adéquate et proportionnée.

3. Chacun voit qu'on ne peut la trouver dans l'opinion publique ou la conscience commune. La sanction ne peut venir que du législateur qui punit la violation des lois qu'il a portées lui-même. Le pouvoir législatif et le pouvoir coercitif reposent entre les mêmes mains. Nous avons dit que la conscience commune n'avait ni l'autorité, ni la compétence, ni les autres qualités requises pour légiférer, elle ne réalise donc pas davantage les conditions nécessaires pour réprimer les délits. Du reste, comment connaîtrait-elle les délits secrets, et de combien d'erreurs et de flottements ne se rend-elle pas journellement coupable?

X. Les maladies de la conscience. — La conscience morale, comme toutes les activités humaines spirituelles, a ses défaillances et ses infirmités. Elle est une appréciation de la loi et de son application concrète à la personne et à des cas particuliers : opération délicate et difficile; car la vérité est d'autant plus cachée et imprécise qu'elle est plus mêlée à la contingence des faits concrets. Il est donc facile de douter et d'errer.

Certes, toutes les fois que l'homme cherche sincèrement et prudemment, les jugements qu'il porte, fussent-ils erronés, sont valables, et obligent en conscience. Ils puisent leur force d'obligation, non dans la loi qui n'existe pas dans cette hypothèse de l'erreur; non en eux-mêmes, nous avons dit que la conscience est l'organe qui traduit, non l'autorité qui crée la loi; mais dans la volonté de Dieu qui nous oblige à agir conformément à la raison, et qui, ayant fait cette raison faillible, veut que nous la suivions même quand, inconsciemment, elle se trompe. Mais il arrive que l'homme pressé et imprudent ne considère pas suffisamment et se prononce avec précipitation. Son jugement est *imprudent* et inconsidéré, l'action qui suivra, fût-elle par hasard conforme à la loi, sera néanmoins imprudente.

Le plus souvent, la précipitation engendrera l'*erreur*. On appréciera mal; on verra une obligation où il n'y en a pas, on n'en verra pas où il y en a. Voir Erreur.

Une double tendance se remarque chez les consciences erronées ou fausses : les unes sont portées à *élargir* le champ de la liberté et à diminuer les exigences de la loi : ce sont les *consciences larges*. Voir Laxisme. Les autres *restreignent* au contraire la liberté, voient des obligations partout, se croient toujours sur le point de pécher, trouvant une prohibition dans l'affirmative et dans la négative. Ce sont les consciences *inquiètes*. Elles doivent chercher à s'éclairer, et si elles n'y arrivent pas, comme il faut nécessairement toujours se décider pour le oui ou le non, choisir entre les deux alternatives celle qui paraît contenir le moindre mal.

La conscience *scrupuleuse,* voir Scrupule, appartient d'ordinaire à la catégorie de la conscience large et de la conscience étroite et perplexe. Elle est saisie par une crainte exagérée sur quelque point particulier, y voit des montagnes de difficultés, des fautes à chaque pas, et la concentration de son attention et de ses craintes sur ce point lui fait oublier les préceptes relatifs aux autres devoirs moraux et négliger ceux-ci.

Tous les auteurs de théologie morale parlent de la conscience, le plus souvent dans un traité spécial. Ébauché par saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. xix, a. 5 (voir ses commentateurs à cet endroit), ce traité n'a été achevé qu'au XVI[e] siècle. On y trouve d'autres questions que celles qui ont été abordées dans cet article. Il est inutile de les indiquer tous. Après saint Alphonse et Brocart, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. xi, col. 65-310, il suffit de nommer Gury, Bouquillon, Müller, Marc, Lehmkuhl, Tepe, Génicot, etc.

A. Chollet.

CONSCIENCIEUX (CONSCIENTIARII), secte de libres-penseurs du XVII[e] siècle. Elle fut fondée par Matthias Knutsen, appelé encore Kuntzen, né à Oldensworth (Schleswig). En 1674, il vint à Iéna et répandit, à un grand nombre d'exemplaires, une lettre latine dans laquelle il exposait ses idées. Elles se réduisaient

a six ; le Dieu n'existe pas, et le démon pas davantage. 2° Il ne faut pas estimer les magistrats, il faut mépriser les temples et rejeter les prêtres. 3° Les magistrats et les prêtres sont remplacés par la science et la raison unies à la conscience qui apprend à vivre honnêtement, à ne nuire à personne et à rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est à cause de ce rôle attribué à la conscience que les disciples de Knutsen s'appelèrent les consciencieux. 4° Le mariage ne diffère pas de la prostitution. 5° Il n'y a rien au delà de cette vie. 6° L'Écriture sainte est pleine de fables et de contradictions. Knutsen se vantait d'avoir de nombreux partisans dans les villes les plus importantes de l'Europe ; il prétendait en avoir sept cents à Iéna. Jean Musæus, professeur de théologie à l'université de cette ville, réfuta cette « calomnie ». Peut-être la secte des consciencieux exista-t-elle surtout dans l'imagination de son auteur ; en tout cas, il n'en fut bientôt plus question. Il est vrai que, dans la suite, les théories de Knutsen devaient revivre et jouir d'une faveur qui ne semble pas sur le point de décroître.

I. SOURCES. — On trouve la lettre de Knutsen dans J. Micærlius, *Syntagma historiarum mundi et Ecclesiæ*, Leipzig, 1699, p. 2291 ; M. Veyssière de La Croze, *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Amsterdam, 1711, p. 400. Voir, en outre, J. Musæus, *Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung ob wäre in der Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden*, Iéna, 1674 ; V. Greissing, *Exercitationes academicæ duæ atheismo Renato des Cartes et Matthiæ Kunzen oppositæ*, Wittemberg, 1677.

II. TRAVAUX. — Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5e édit., Amsterdam, 1740, t. III, p. 12 ; G. Arnold, *Histoire impartiale de l'Église et des hérésies*, Schaffhouse, 1741, t. II, p. 507 ; Hefele, dans *Kirchenlexikon*, trad. Goschler, Paris, 1864, t. V, p. 241 ; K. M. Hagenbach, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 654.

F. VERNET.

CONSÉCRATION. Voir ÉPICLÈSE.

1. CONSEIL (ACTE HUMAIN). — I. Notion. II. Objet. III. Méthode. IV. Historique.

I. NOTION. — Le conseil est un des actes intellectuels qui concourent à l'intégrité de l'acte humain. Il occupe la cinquième place dans l'organisme psychologique de l'acte humain tel que le décrit saint Thomas. Voir ACTE, t. I, col. 343. Il vient après l'intention et précède le consentement. Il se termine par un jugement pratique qui motive l'élection. On le définit : la recherche, par la raison, des moyens qui conduisent à une fin. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XIV, a. 1.

II. OBJET. — Le conseil, étant une recherche, ne peut avoir pour objet que des choses qui peuvent être mises en question. Or, pour toute action donnée, la fin ne saurait être mise en question, à moins qu'on ne la considère comme moyen vis-à-vis d'une fin ultérieure, ce qui ne saurait se poursuivre indéfiniment, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 6 ; q. XIV, a. 2, ad 1um ; a. 6.

L'objet du conseil, ce sont donc les moyens qui concernent la pratique de détail toujours très compliquée en raison des circonstances multiples qui en varient les aspects. De là vient que le nom de conseil s'applique à l'assemblée de plusieurs personnes qui mettent en commun leurs lumières. *Ibid.*, a. 3. Les œuvres d'art qui ont des procédés déterminés ne sont pas objets de conseil, tandis que les actions humaines sont son domaine propre. *Ibid.*, a. 4. Aussi le conseil forme-t-il l'un des trois actes réservés à la vertu de prudence. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLVII, a. 8. Son rôle est de découvrir le juste milieu dans lequel, selon saint Thomas, consiste la vertu morale. *Ibid.*, a. 7. L'habitude du bon conseil forme même, d'après Aristote, suivi par saint Thomas, une vertu annexe de la prudence, l'*eubulia*. *Ibid.*, q. LI, a. 1, 2.

III. MÉTHODE. — Le conseil procède, non par voie de synthèse, mais par voie de résolution analytique. Il s'appuie d'une part sur la volonté d'une fin déterminée, sur une intention ferme, d'autre part sur l'existence de choses qui semblent pouvoir conduire à cette fin. Son procédé consiste à partir de la fin et de ses exigences et de rétrograder vers les moyens entrevus jusqu'à ce que, de proche en proche, on soit parvenu à un objet capable de réaliser immédiatement la fin. Il ne saurait donc se prolonger indéfiniment sous peine de se détruire. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XIV, a. 5, 6.

IV. HISTORIQUE. — C'est dans les *Éthiques à Nicomaque*, l. III, que les théologiens ont puisé la notion du conseil et ses principaux caractères. Nemesius, *De natura hominis*, c. XXXIV, *P. G.*, t. XL, col. 735 sq., a fourni nombre de notions, connues peut-être de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 945, et utilisées par saint Thomas, sous la fausse attribution de saint Grégoire de Nysse, dans les *sed contra* de sa question *De consilio*. Cette question se réfère à ces trois sources. Un mot de saint Jean Damascène, qui nomme le conseil une *appétition* qui cherche, ὄρεξις ζητητική, semble faire du conseil un acte de volonté ; mais ce mot est corrigé par le contexte même de ce Père où la délibération, acte rationnel, est attribuée au conseil. Saint Thomas résout la difficulté en recourant à la compénétration des actes d'intelligence et de volonté qui concourent à l'acte humain. Le conseil ne s'ouvre, en effet, que sous l'influence de la volonté de la fin ; il en est comme pénétré ; à ce titre il relève de l'appétition. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XIV, a. 1, ad 1um.

A. GARDEIL.

2. CONSEIL (DON DE). Voir DONS DU SAINT-ESPRIT.

3. CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — I. Définition. II. Existence et excellence. III. Relations avec la perfection et l'état de perfection.

I. DÉFINITION. — 1° D'une manière générale, le conseil évangélique, en tant que distinct du précepte chrétien, est une direction morale dont l'observation est recommandée aux chrétiens par l'Évangile, comme moyen de tendre plus efficacement à la perfection et d'obtenir une plus ample récompense céleste. L'acte ainsi recommandé est habituellement un acte particulièrement agréable à Dieu à cause des sacrifices qu'il impose et de sa grande efficacité pour le bien moral de l'individu. Tels sont, par exemple, certains actes non commandés de prévenance, de bienveillance ou d'assistance à l'égard d'un ennemi, une aumône généreusement faite sans aucun précepte, ou au delà de ses étroites limites. Les conseils particuliers se diversifient suivant les préceptes avec lesquels on les compare. Mais en réalité tous se groupent autour des trois conseils évangéliques spéciaux de pauvreté parfaite, de chasteté perpétuelle et de parfaite obéissance. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CVIII, a. 4.

2° Dans un sens plus restreint et plus usuel, le nom de conseil évangélique est principalement réservé à la pratique chrétienne de la pauvreté volontaire, de la chasteté perpétuelle et de la parfaite obéissance, considérées comme moyens expressément recommandés par Jésus-Christ pour l'acquisition d'un plus haut degré de charité ou de perfection. — 1. Le but à atteindre détermine la nature de l'acte recommandé. La pauvreté conseillée n'est point la simple pauvreté affective, mais l'abandon constant et effectif des biens temporels, seul capable d'affranchir l'âme de toute attache incompatible avec la perfection. La chasteté conseillée est la chasteté parfaite et perpétuelle qui permet de diriger plus facilement vers Dieu toutes les affections. L'obéissance conseillée est la soumission parfaite à une autorité religieuse

ou monastique, écartant à jamais le grand obstacle de la volonté propre. — 2. Ainsi les facilités plus grandes de perfection proviennent principalement de l'éloignement définitif des principaux obstacles à la perfection, possession et administration des biens temporels, affections et affaires de famille, préoccupations et entraînements de la volonté personnelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CVIII, a. 4; IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3-5. — 3. Les conseils évangéliques considérés en eux-mêmes restent pleinement facultatifs, puisque la perfection qu'ils aident à acquérir n'est point elle-même strictement requise et qu'elle peut être atteinte en dehors de leur accomplissement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3. Cependant il peut y avoir obligation accidentelle ou indirecte de les pratiquer. Obligation accidentelle, si leur omission plaçait certainement l'individu dans un danger inévitable de damnation éternelle, S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, n. 78; danger dont l'existence concrète et indiscutable est difficilement démontrable. L'obligation indirecte provient surtout de quelque vœu auquel on s'est astreint librement d'une manière temporaire ou d'une manière permanente. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 3. — 4. Nous avons montré précédemment, t. II, col. 2323, que ce concept théologique des conseils évangéliques d'abord esquissé par saint Ambroise, *De viduis*, c. XII, *P. L.*, t. XVI, col. 256, puis nettement défini par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 692, fut pleinement élucidé par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3 sq.; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX sq.; *Opusc.*, XVIII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentem homines a religionis ingressu*, c. VI sq.; *Opusc.*, XIX, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. I sq., dont la doctrine fut communément suivie par les théologiens subséquents. — 5. Il n'est point vrai que le concept catholique du conseil évangélique abaisse le niveau moral en réduisant nécessairement le précepte divin à un strict minimum auquel on habitue les consciences. La fixation de ce minimum n'est point une résultante du conseil lui-même; elle est une conséquence de la fin du précepte toujours proportionné par la sagesse divine au but à atteindre. D'ailleurs, la détermination de l'obligation *minima* n'empêche nullement l'élan de la volonté vers une plus grande perfection. Il est également vrai que le précepte positif de la charité n'ayant aucun minimum nettement déterminé, les actes les plus parfaits de charité, y compris l'observance des conseils évangéliques, ne sont nullement exclus de sa sphère intégrale ou y sont même contenus implicitement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3.

II. EXISTENCE ET EXCELLENCE. — 1° *Enseignement scripturaire.* — L'existence et l'excellence du conseil évangélique de chasteté ont déjà été démontrées, t. II, col. 2321 sq. L'enseignement évangélique n'est pas moins formel sur les conseils de pauvreté volontaire et de parfaite obéissance. — 1. Le conseil de *pauvreté volontaire* ressort de la parole de Jésus : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cælo et veni sequere me.* Matth., XIX, 21. — *a*) L'opposition entre *si vis ad vitam ingredi*, ℣. 17, *et si vis perfectus esse*, ℣. 21, prouve qu'il ne s'agit point au ℣. 21 de l'observance d'un commandement obligatoire, mais d'une œuvre non commandée qui facilite la perfection et assure une plus grande récompense. Sinon, l'affirmation solennelle du ℣. 17 que l'accomplissement des commandements suffit pour acquérir la vie éternelle cesserait d'être vraie. — *b*) Rien n'autorise à affirmer que ce jeune homme était personnellement et gravement obligé de renoncer à toute possession terrestre pour ne point compromettre son salut éternel. L'accomplissement intégral qu'il avait fait de tous les commandements jusqu'à cette époque, tel qu'il est affirmé au ℣. 20 : *Omnia hæc custodivi a juventute mea*, prouve même le contraire. — *c*) L'interrogation : *Quid adhuc mihi deest?* ℣. 20, suivie de la réponse de Jésus : *Si vis perfectus esse*, ℣. 21, montre une aspiration surpassant l'étroite préoccupation du salut personnel, une aspiration vers une union plus intime avec Dieu par l'accomplissement de tout ce que l'on sait lui être le plus agréable. — 2. Le conseil d'*obéissance parfaite* découle de l'invitation de Jésus : *Veni, sequere me*, ℣. 21. Pour assurer la pleine possession de la perfection, Jésus sollicite le complet abandon de la volonté propre, désormais entièrement soumise à son absolue direction; soumission non moins entière, non moins méritoire ni moins efficace, quand elle est pratiquée à l'égard de quelqu'un qui tient cette autorité de Jésus-Christ lui-même. Ce que réalise vraiment l'obéissance religieuse.

2° *Enseignement traditionnel.* — Cet enseignement ressort de l'étude particulière de chacun des conseils. Nous devons nous borner ici à un exposé sommaire, en omettant les indications déjà données pour le conseil de chasteté, t. II, col. 2321 sq. — 1. *Depuis les temps apostoliques jusqu'à l'institution du cénobitisme vers 340.* — *a*) L'institution des ascètes si florissante dans les trois premiers siècles, particulièrement dans le clergé, et si féconde dans l'Église à cette époque, voir t. I, col. 2074 sq., prouve par sa pratique de la pauvreté volontaire, la haute estime que le christianisme professait alors pour la pauvreté, estime entièrement inconnue au monde païen et qui de fait ne s'explique vraiment que par l'influence de la doctrine évangélique de Matth., XIX, 20. La pauvreté volontaire des ascètes est particulièrement louée et recommandée par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvabitur*, c. XI sq., *P. G.*, t. IX, col. 615 sq.; Origène, *In Matth.*, homil. XV, n. 15, *P. G.*, t. XIII, col. 1293 sq.; saint Cyprien, *De habitu virginum*, c. XI, *P. L.*, t. IV, col. 461 sq. Cette pauvreté volontaire n'entraînait pas encore, généralement du moins, le renoncement effectif à tous les biens. Elle consistait surtout dans le détachement affectif joint à une grande modération dans l'usage des biens et à une grande générosité dans les aumônes.

Vers le milieu du IIIe siècle, commença avec l'anachorétisme la pratique de l'abandon effectif de tous les biens d'après Matth., XIX, 20; saint Antoine en offre un parfait exemple. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, n. 2 sq., *P. G.*, t. XXVI, col. 842 sq. Avec l'anachorétisme aussi commença la pratique de l'obéissance à l'égard de l'ancien ou du maître, à la direction duquel l'anachorète se livrait entièrement. Voir t. I, col. 1134 sq.

2. *Depuis l'institution du cénobitisme vers 340 jusqu'au XIIIe siècle*, la pauvreté monastique consistant dans l'entier abandon des biens personnels et dans l'absolue dépendance pour l'usage des biens communs est pratiquée dans tous les monastères, conformément à une règle qui en détermine tous les détails. Toutes ces règles qui dirigent en même temps la vie d'obéissance du moine seront étudiées à part. L'éloge de la pauvreté et de l'obéissance est d'ailleurs très marqué dans les nombreux commentaires et ouvrages ascétiques à l'usage des moines, particulièrement dans les écrits de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, dans les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien, dans les divers recueils des *Apophtegmata Patrum*, dans plusieurs lettres de saint Jérôme, de saint Augustin et surtout de saint Nil († 430) et de saint Isidore de Péluse († 434), et dans la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque. Ouvrages qui continuèrent à diriger encore aux siècles suivants la vie ascétique des moines en Orient et en Occident.

La vie monastique de pauvreté et d'obéissance est aussi louée dans la prédication adressée aux fidèles, particulièrement par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*,

XI, *P. G.*, t. XXXV, col. 724 sq., et par saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXVIII, n. 3 sq., homil. LXXII, n. 3 sq., *P. G.*, t. LVIII, col. 643 sq., 672 sq.; *In I Tim.*, homil. XIV, n. 3 sq., *P. G.*, t. LXII, col. 575 sq. En même temps Chrysostome défendait chaleureusement la vie monastique contre tous ses détracteurs, particulièrement dans ses *Libri tres adversus oppugnatores vitæ monasticæ*, *P. G.*, t. XLVII, col. 319 sq. Observons d'ailleurs que toutes ces louanges de la pauvreté et de l'obéissance sont, comme celles de la chasteté, principalement appuyées sur la recommandation formelle de Jésus-Christ, exprimant seulement une invitation pressante ne pouvant par elle-même créer aucune obligation et supposant de prudentes conditions de réalisation.

Après le VIe siècle, toute cette doctrine est généralement reproduite par les auteurs ecclésiastiques.

Dans toute cette période, pendant que l'Église approuve tacitement les instituts et les règles monastiques avec leur stricte observance des conseils évangéliques, elle réprouve expressément par les définitions du pontife romain et par la voix de ses docteurs les adversaires du conseil de chasteté, voir t. II, col. 2323 sq., les gnostiques ou encratites qui, en condamnant le mariage, imposaient l'étroite obligation de la chasteté, et les pélagiens exigeant impérieusement la pratique du conseil de pauvreté. S. Augustin, *Epist.*, CLVII, c. IV, n. 23 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 686 sq.

3. *Depuis le XIIIe siècle jusqu'au XVIe.* — *a*) Malgré une profonde transformation de la vie monastique par la création du moine prêcheur joignant l'apostolat à la vie contemplative et pénitente, les nouvelles règles monastiques de saint François d'Assise et de saint Dominique maintiennent ou même augmentent les rigueurs de la pauvreté et de l'obéissance. — *b*) L'avènement de l'ascétique scientifique avec Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin conduisit à une étude spéculative plus approfondie du rôle des trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, envisagés comme moyens ou instruments de perfection très recommandés mais nullement obligatoires par eux-mêmes. L'on démontra en même temps leur haute convenance surnaturelle et on les vengea de toutes les attaques dont ils étaient alors l'objet, même au sein de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3 sq.; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX sq.; *Opusc.*, XVIII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. VI sq.; *Opusc.*, XIX, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. I sq. Enseignement communément reproduit par les théologiens subséquents.

En même temps que l'Église, entourant de sa protection les ordres monastiques, louait leur généreuse observance des conseils évangéliques et approuvait tacitement l'enseignement théologique commun, elle réprouvait et ceux qui plaçaient toute la perfection chrétienne dans la pauvreté comme les vaudois, *Professio fidei præscripta waldensibus ad Ecclesiam reducibus ab Innocentio III*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 373, ou qui la défiguraient par leurs exagérations et leurs erreurs,comme les fraticelles, Denzinger, n. 469, et ceux qui la poursuivaient de leurs anathèmes comme Wikleff et Jean Hus. Denzinger, n. 520 sq., 574.

4. *Depuis le XVIe siècle jusqu'à l'époque actuelle.* — *a*) Malgré une nouvelle transformation de la vie monastique par la création du religieux apôtre non astreint aux obligations monastiques, la pratique de la pauvreté et de l'obéissance toujours fondée sur la recommandation évangélique, Matth., XIX, 20, reste substantiellement identique. C'est ce que témoignent les règles religieuses de cette époque, particulièrement celles de la Compagnie de Jésus, ce que témoignent aussi les nombreux ouvrages ascétiques spécialement destinés aux religieux. — *b*) La doctrine théologique sur les conseils évangéliques est alors plus apologétique qu'expositive. Dirigée surtout contre les attaques passionnées de Luther et de ses adeptes, elle justifie l'observance des conseils évangéliques auxquels on s'est engagé par des vœux perpétuels. Elle prouve surtout leur possibilité surnaturelle, leur haute convenance et leur souveraine utilité individuelle et sociale. Nous avons indiqué précédemment les réponses principales des théologiens catholiques. Voir t. II, col. 2325 sq. — *c*) Les documents ecclésiastiques de cette époque réprouvent toutes les doctrines opposées aux conseils évangéliques ou insistent sur la parfaite observance des règles religieuses. Le concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus et monialibus*, c. I sq., loue les services rendus par les religieux et détermine, avec beaucoup de sollicitude, les points sur lesquels doit particulièrement porter leur réforme. Pie VI dans une lettre au cardinal de la Rochefoucault, du 10 mars 1791, déclare que *regularium abolitio lædit statum publicæ professionis consiliorum evangelicorum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1541. La bulle *Auctorem fidei* de Pie VI du 28 août 1794, prop. 80 sq., condamne plusieurs assertions erronées du conciliabule de Pistoie. Denzinger, n. 1449 sq. L'encyclique *Quanta cura* de Pie IX du 8 décembre 1864 renouvelle la déclaration de Pie VI en 1791, Denzinger, n. 1541, en même temps qu'est réprouvée dans le Syllabus la mainmise de l'État sur les congrégations religieuses. Prop. 52 sq., Denzinger, n. 1600 sq. Léon XIII dans la lettre *Testem benevolentiæ* du 22 janvier 1899 condamne ceux qui affirment que les vœux émis dans les ordres religieux sont contraires au génie de notre époque, parce qu'ils sont une atteinte à la liberté humaine : *Verum hæc quam falso dicantur ex usu doctrinaque Ecclesiæ facile patet, cui religiosum vivendi genus maxime semper probatum est. Hoc sane immerito, nam qui a Deo vocati illud sponte sua amplectuntur, non contenti communibus præceptorum officiis, in evangelica coeuntes consilia, Christo se milites strenuos paratosque ostendunt.* Dans une lettre aux supérieurs généraux des ordres et instituts religieux, le 29 juin 1901, Léon XIII louait publiquement les religieux de l'un et de l'autre sexe qui, par l'observation des conseils évangéliques, tendent à porter les vertus chrétiennes au sommet de la perfection et qui de beaucoup de manières aident puissamment l'action de l'Église.

III. Relations avec la perfection et l'état de perfection. — 1° *Avec la perfection.* — 1. Il n'y a point de connexion nécessaire entre la perfection et la pratique des conseils évangéliques. Car la perfection intégrale consiste dans la charité rendue aussi actuelle que possible par une disposition habituelle à faire facilement, constamment et suavement ce que l'on sait être le plus agréable à Dieu, voir t. I, col. 2038 sq., et cette disposition peut régner habituellement dans l'âme sans la pratique des conseils évangéliques. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3 sq. C'est ce que prouve d'ailleurs l'histoire de l'Église où abondent les exemples de sainteté dans la vie commune, même dans l'embarras des affaires séculières et dans le gouvernement de la famille. — 2. L'observance des conseils évangéliques, tout en n'étant point requise pour la perfection, y aide puissamment, en écartant les obstacles les plus forts et les plus habituels à la parfaite charité et en dirigeant librement vers elle toutes nos facultés. S. Thomas, *loc. cit.* — 3. Si la question est restreinte aux conseils de perfection, considérés d'une manière générale, en tant que distincts du précepte divin, l'on peut affirmer que la pratique de la perfection ne va point sans la pratique de quelque conseil ou de quelque œuvre non obligatoire. Voir t. I, col. 2039 sq. Car la perfection, telle qu'elle est possible en ce monde,

suppose une grande et constante générosité nécessairement irréalisable pour qui veut toujours se limiter à la stricte obligation du précepte.

2° *Relations avec l'état de perfection à acquérir.* — Cet état ne peut exister parfaitement sans une permanente obligation à la pratique des trois conseils évangéliques ; obligation permanente dont l'origine ne peut être qu'un vœu d'observer perpétuellement ces mêmes conseils. Car tout état de vie supposant une obligation stable, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIII, a. 1, l'état de perfection à acquérir comporte nécessairement une obligation constante aux principaux moyens de perfection. Moyens consistant surtout dans la perpétuelle pratique des conseils évangéliques, écartant définitivement les plus grands obstacles à la perfection. S. Thomas, *op. cit.*, q. CLXXXIV, a. 3 sq.

3° *Relations avec le salut et la perfection d'autrui.* — Non nécessaire à l'ascète pour sa perfection personnelle, l'observance des conseils évangéliques ne l'est point non plus pour l'apôtre désireux de travailler avec fruit à la perfection d'autrui. La plénitude de la charité apostolique suffit et elle peut exister, elle a de fait existé, en dehors de l'observance des conseils évangéliques. Cependant cette observance, en aidant à l'augmentation de la charité ou à l'intensité du dévouement et en méritant une plus abondante participation des grâces divines, peut augmenter considérablement l'efficacité de l'apostolat. C'est ce que témoigne l'histoire des ascètes des premiers siècles dont l'apostolat a été si fécond, voir t. I, col. 2069 sq., ce que témoigne aussi l'histoire des ordres religieux vraiment fidèles à leur esprit et à leurs règles, même chez les ordres purement contemplatifs qui par leurs prières, leurs mérites et leurs souffrances volontaires ont toujours exercé autour d'eux un véritable apostolat. Ste Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. III.

C'est aussi ce qui explique pourquoi l'Église exige de ses ministres la pratique du conseil de chasteté parfaite et leur impose certaines obligations offrant quelque analogie avec les conseils de pauvreté et d'obéissance. Voir t. I, col. 2040. Le fait historique de la particulière efficacité surnaturelle de l'apostolat accompagné de la pratique personnelle des conseils évangéliques justifie pleinement l'ascète religieux du reproche d'excessive ou exclusive préoccupation de son salut personnel. Quel que soit pour lui le motif principal d'embrasser cet état privilégié, la pensée de l'apostolat ou du bien commun de la société chrétienne existe au moins d'une manière concomitante ou comme résultante nécessaire d'un ardent amour pour Dieu.

D'ailleurs, en vertu du dogme de la communion catholique, les biens spirituels des membres les plus saints se communiquent à toute l'Église et attirent sur elle d'abondantes bénédictions spirituelles, d'où résultent aussi beaucoup de bienfaits même temporels. Enfin l'exemple public de ces ascètes est toujours une leçon bien profitable à la société.

Ajoutons que l'histoire du monachisme et des ordres religieux démontrera l'heureuse influence sociale, exercée dans tous les siècles par les fervents adeptes des conseils évangéliques.

Sur les conseils évangéliques considérés d'une manière générale on peut particulièrement consulter, outre les ouvrages classiques de théologie morale et d'ascétique : S. Thomas, aux endroits cités au cours de cet article; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. XVI, c. I, Vérone, 1740, t. III, col. 845 sq. ; Cajetan, *In IIam IIæ*, q. LXXXIV, a. 3 ; q. CLXXXVI, a. 3 sq. ; Canisius, *De corruptelis verbi Dei*, c. XI, Ingolstadt, 1583, p. 131 sq. ; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. VII sq. ; Sylvius, *In IIam IIæ*, p. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3 sq. ; Suarez, *De statu perfectionis variisque illius modis*, c. VI sq. ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, c. VI sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XX, disp. III, n. 11 sq. ; Libère de Jésus, *Controversiarum scolastico-polemico-historico-criticarum*, tr. IX, Milan, 1754, t. VII, col. 1 sq. ; Bouix, *Tractatus de jure regularium*, part. I, sect. I, c. VII sq., Paris, 1857, p. 25 sq. ; Müller, *Theologia moralis*, 7e édit., Vienne, 1894, t. I, p. 183 sq. ; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3e édit., Bruges, 1903, p. 263 sq. ; Weiss, *Apologie des Christenthums*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. V, p. 174 sq., 384 sq. ; Schwane, *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere*, Munster, 1868 ; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. X, col. 135 sq. ; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 274 sq.

E. DUBLANCHY.

CONSENTEMENT. — I. Notion. II. Psychologie. III. Morale. IV. Historique.

I. NOTION. — Dans le langage théologique courant, le consentement est regardé comme un acte de volonté : *Consensus est acceptatio complacentiaque voluntatis in eo quod ab intellectu proponitur.* Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, n. 320. L'étymologie latine, *cum sensus*, confirme cette acception. Comme le sens dans la sensation, ainsi la volonté dans le consentement adhère aux choses elles-mêmes, en prend une expérience immédiate, les sent avec je ne sais quelle complaisance. L'esprit, frappé de cette analogie de procédé, a donc distribué dans les deux domaines, cognoscitif et volontaire, cette notion commune de l'inhérence aux choses, et, comme c'est dans la sensation sans doute qu'il l'avait d'abord remarquée, c'est du sens qu'est venu, avec une petite modification, le préfixe *cum* qui marque sous quel rapport court l'analogie, la dénomination du phénomène volontaire. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XV, a. 1. Le mot assentiment qui se distingue par le préfixe *ad*, lequel suppose une certaine distance de l'objet vers lequel on tend, au rebours du mot consentement, exprimera, à strictement parler, une attitude intellectuelle. *Ibid.*, ad 3um ; cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 3um. Mais, pour ressembler à l'acte du sens sous un certain rapport, ce qui justifie l'analogie et la dénomination conséquente, le consentement n'en diffère pas moins sous d'autres. L'application de la volonté aux choses dans le consentement n'est pas un acte naturel comme l'appétition animale, mais un acte voulu et qui pourrait ne pas être. D'où, le consentement n'existe pas chez les animaux qui sont déterminés à un seul parti et exécutent passivement. Il relève de la psychologie de l'acte humain. *Ibid.*, a. 2. Il est libre.

II. PSYCHOLOGIE. — Nous avons décrit au mot ACTE l'organisme intégral d'un acte humain complet. Le consentement y occupe la sixième place, entre le conseil et le jugement pratique, la seconde parmi les actes qui regardent les moyens. Voir t. I, col. 343. D'abord le consentement regarde directement les moyens et non la fin. S'il s'agit, en effet, de la fin ultime, le vouloir en est naturel et nécessaire. Il n'y a pas lieu de consentir : l'application de la volonté à son objet se fait d'elle-même, *elicitive*, par un simple passage de la puissance à l'acte. S'il s'agit des moyens, comme tels bien entendu, et tout peut être moyen vis-à-vis de la fin ultime, c'est au conseil d'en prendre connaissance et c'est au consentement d'y appliquer activement la volonté. Cette activité applicatrice est possible, puisque la nature qui ordonne la volonté aux fins nécessaires ne l'ordonne pas aux moyens que suggère la délibération du conseil. Elle est nécessaire, parce que, sans elle, la connaissance des moyens demeurerait sans efficacité sur la volonté, déjà rectifiée activement du côté de la fin, mais qui n'y arriverait jamais. Le consentement existe donc en tant qu'activité appétitive faisant adhérer la volonté aux moyens trouvés par le conseil.

Nous avons dit *aux* moyens, au pluriel. Le consentement, en effet, n'a pas pour objet un moyen de préférence aux autres, le meilleur moyen par exemple. C'est à l'élection de faire ce choix après un dernier jugement practico-pratique, qui décrétera l'excellence relative d'un moyen parmi tous les autres. Le consentement se porte sur tous les moyens en harmonie avec la fin voulue,

pourvu qu'elles soient bons et qu'elles plaisent. Tandis que l'élection, le triage parmi les actes qui intègrent l'acte humain, voir ce mot, implique une relation de préférence à l'autre moyen : *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui præfertur*, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. xv, a. 3, ad 3um. Si cependant il n'y a qu'un seul moyen qui plaise, le consentement ne diffèrera de l'élection que rationnellement. En réalité, il se confondra avec l'élection, *et consensus dicatur secundum quod placet ad operandum, electio autem secundum quod præfertur his quæ non placent. Ibid.* Il ne faut pas oublier d'ailleurs cette loi générale de tout organisme dynamique que les déterminations antécédentes demeurent sous les déterminations ultérieures et donc, bien que tout consentement ne comporte pas le choix, tout choix implique un consentement, d'où l'emploi fréquent du mot *consentement* pour exprimer l'élection conséquente qui l'enveloppe comme dans ces mots *consensus in actum, in cogitationem, in delectationem*, qu'utilisent les théologies morales. Le consentement est ici le synonyme de la dernière démarche de la volonté pour se déterminer intérieurement avant de passer à la détermination des puissances subordonnées par l'*usus ;* d'où le nom grec du consentement, γνώμη, *sententia.*

III. Morale. — C'est un principe de morale que le consentement fait le péché. Dans le consentement, en effet, la volonté acquiert sa dernière détermination intérieure. Auparavant, dans le conseil, on délibérait, on n'était pas fixé ; une fois le consentement donné, on est fixé, la volonté adhère fermement à l'objet, *inhæret*, dit saint Thomas, *loc. cit.* Il ne reste plus qu'à déterminer dans l'élection lequel employer des moyens consentis, s'il y en a plusieurs, ce qui ne fait pas davantage vouloir l'œuvre à accomplir, car le moyen qui sera choisi a déjà été consenti *in globo*. L'*imperium* et l'utilisation active qui suivent l'élection sont déjà orientés vers l'extérieur, vers l'exécution. La détermination intérieure, mauvaise ou bonne, de la volonté est donc consommée par le consentement, et par elle l'acte moral définitivement rendu bon ou mauvais.

Non seulement le consentement est le point précis qui trace, du côté subjectif, la ligne de démarcation entre les actes peccamineux et les actes non coupables, mais ses degrés correspondent aux degrés de la culpabilité. Ainsi le consentement parfait et le consentement imparfait introduisent dans la culpabilité, vis-à-vis d'un objet intrinsèquement mauvais, la différence du péché mortel au péché véniel. Voir pour le développement de ces idées, ainsi que de tout ce qui regarde le consentement direct et indirect, etc., les mots Volontaire et Péché.

Du côté objectif, le consentement se distingue en consentement à l'acte lui-même et en consentement à la délectation produite par la pensée de l'acte. Ce dernier se subdivise selon que la pensée est en elle-même l'objet de la délectation ou que l'acte lui-même en est l'objet. On peut traiter cette distinction au point de vue moral et au point de vue historique. Pour le point de vue moral nous renvoyons aux mots Péché, Délectation morose. Le point de vue historique sera traité ici-même.

IV. Historique. — 1° *De la notion psychologique.* — Dans le VIe livre des *Éthiques à Nicomaque* qui contient la psychologie aristotélicienne de l'acte humain, le philosophe s'est attaché à déterminer le conseil et l'élection, sans soupçonner l'existence d'un acte intermédiaire. Il est vrai qu'au c. xi, il prononce le nom de γνώμη qui sera plus tard pour la tradition chrétienne le nom grec du consentement, mais ce nom désigne pour lui une qualité intellectuelle de prudence, comportant une certaine supériorité de jugement pratique. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. li, a. 4, a respecté cette acception et a donné à la *gnome* une place parmi les vertus adjacentes à la prudence. C'était au christianisme qu'il appartenait d'approfondir cette notion dans un but moral et d'en donner la théorie. L'idée de péché a pris, en effet, avec le christianisme une importance capitale comme on peut s'en rendre compte par l'Évangile et surtout par saint Paul ; et du coup l'acte de consentir, caractéristique du péché commis, est passé au premier plan des préoccupations des psychologues moralistes. Toutefois les Pères des premiers siècles s'en sont tenus à une notion vulgaire, se souciant plutôt d'analyser le consentement dans ses conséquences morales, que d'établir la théorie psychologique précise que requérait cependant l'état de choses nouveau. De fait, c'est à saint Jean Damascène que les scolastiques sont redevables de la psychologie du consentement. Ce Père a complété la psychologie aristotélicienne en ce qu'il innove, en intercalant après le jugement pratique un acte qu'il appelle γνώμη. Mais au lieu de donner à ce mot une valeur intellectuelle comme Aristote, il lui donne la signification d'un acte de volonté. « Après le jugement, dit-il, on s'affectionne pour ce qui a été résolu par le conseil, on l'aime, et c'est la γνώμη. Car si l'on juge sans s'affectionner pour ce qui a été jugé, sans l'aimer, il n'y a pas γνώμη. Après cette affection, vient l'élection. » *De fide orthodoxa*, l. II, c. xxii, *P. G.*, t. xciv, col. 945. Le mot *sententia*, l'équivalent latin de γνώμη, se prête à ces deux acceptions. Une sentence est par un côté quelque chose de judicieux et donc d'intellectuel ; c'est, par un autre côté, un arrêt, qui implique la détermination définitive de la volonté. D'où saint Thomas a dit : *Consensus potest attribui et voluntati et rationi. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. lxxiv, a. 7, ad 1um. C'est à saint Jean Damascène que saint Thomas emprunte la notion du consentement qu'il intercale entre le conseil et l'élection. Tous les théologiens moralistes, qui font la psychologie de l'acte humain, ont suivi son exposition. Cf. Frins, *De actibus humanis ontologice et psychologice spectatis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 357 sq.

2° *De la notion morale.* — C'est à saint Augustin que la théologie est redevable d'une doctrine à la fois théologique et morale du consentement. Cette doctrine est morale en ce que, sans entrer dans les précisions psychologiques mentionnées ci-dessus, acceptant la donnée commune, elle s'attache à déterminer l'influence du consentement sur la bonté et la malice de l'acte humain. Elle est théologique, parce qu'elle rattache le consentement à la définition théologique du péché : *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, *Cont. Faustum*, l. XXII, c. xxvii, *P. L.*, t. xlii, col. 418, et à l'intervention de la raison supérieure, dont l'objet, selon saint Augustin, est de contempler et de consulter les raisons éternelles des choses. *De Trinitate*, l. XII, c. vii, *P. L.*, t. xlii, col. 1003.

Dans le *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. xiv, *P. L.*, t. xxxiv, col. 207, le saint docteur esquisse déjà une comparaison entre les personnages de la tentation du paradis terrestre, le serpent, Ève et Adam et les facultés psychologiques, qui selon lui concourent au consentement au péché, à savoir le sens, la concupiscence et la raison. Il reprend et complète cette esquisse dans le *De Trinitate*, l. XII, c. xii, *P. L.*, t. xlii, col. 1007 sq. Voici en quoi consiste cette adaptation et les règles morales qui en découlent. Lorsque le sens suggère à la raison inférieure, *ratio scientiæ, ratio actionis*, la représentation d'une jouissance des biens terrestres en opposition avec le bien souverain, c'est le serpent qui entre en conversation avec la femme. Si la raison inférieure, qui n'a à sa disposition pour juger des choses que des motifs d'ordre inférieur (*turpitudo actus, hominum offensa*, cf. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xv, a. 3), donne son consentement, Ève a mangé du fruit défendu. Si le consentement, grâce à l'inhibition de la raison supérieure, s'arrête au plaisir

que peut donner la pensée de l'acte, la femme seule a mangé de ce fruit. Mais, si le consentement donné au mauvais usage des choses sensibles va jusqu'au vouloir de l'acte externe qui procure la délectation, la femme a donné le fruit défendu à son mari, qui, à son tour, en a mangé. Il est impossible, en effet, selon saint Augustin, que l'on dépasse la délectation de la pensée, que l'on consente à consommer le péché, sans que l'intention suprême (la raison supérieure), de laquelle dépendent les mouvements des membres, ne soit engagée et ne concoure elle-même à l'action mauvaise.

Saint Augustin revient, pour en préciser le caractère peccamineux, sur le consentement de la raison inférieure. Ce n'est pas, dit-il, qu'il n'y ait pas péché, lorsque l'esprit se délecte dans les choses illicites, retenant et déroulant mentalement ce qui aurait dû être rejeté dès sa première apparition, mais ce péché est bien moindre que le péché consommé. C'est un de ces péchés dont on obtient le pardon en disant : *Dimitte nobis debita nostra,* et en accomplissant ce qui est ajouté : *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Car, il n'y a plus ici deux personnes, comme dans la tentation du paradis où, si la femme seule eût mangé, seule elle eût été condamnée. L'homme est un : tout entier il sera condamné pour avoir consenti à la seule délectation, à moins que son péché ne lui soit remis par la grâce du médiateur.

De cette exposition résulte pour la théologie morale une conséquence assurée : le consentement intérieur à un acte gravement illicite est un péché mortel. La raison en est que les membres dépendent dans leur mouvement de la raison supérieure, en relation directe avec les raisons éternelles : il y a donc *concupitum contra legem æternam*. Saint Augustin n'approfondit pas davantage la cause de cette dépendance, ce que fera saint Thomas.

Un point n'est pas mis en lumière : le mouvement de sensualité représenté par le colloque du serpent et de la femme est-il un péché?

Un point, enfin, n'est pas suffisamment éclairci, le consentement à la délectation dite depuis morose, *delectatio cogitationis.* Saint Augustin ne semble parler que de la délectation qui a pour objet non la pensée, mais l'acte pensé. Ce péché est bien moindre, dit-il, que le péché de consentement à l'acte : on le rachète en disant : *Dimitte nobis,* etc. Ce qui semble désigner un péché véniel. Il est vrai que dans l'*Enchiridion,* c. LXXI, *P. L.*, t. XL, col. 265, il professe que le *Notre Père* obtient aussi le pardon des péchés graves. Et il semble bien que ce soit ici le sentiment du saint docteur, puisqu'il ajoute que pour ce péché *totus homo damnabitur.* Quoi qu'il en soit, il reste une certaine incertitude sur sa pensée, et c'est à la préciser que s'attachera la théologie postérieure.

Pierre Lombard se réfère pour appuyer sa doctrine aux deux passages cités du *De Genesi* et du *De Trinitate* de saint Augustin, fait sienne la comparaison de la tentation du paradis terrestre et en précise les données. *II Sent.,* dist. XXIV, *P. L.*, t. CXCII, col. 703-705, § *Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.* D'abord, en ce qui concerne le pur mouvement sensuel, il y reconnaît un péché véniel, et ce péché, dit-il, est très léger. Pour la délectation morose, il distingue : si la raison inférieure consent à la seule délectation (*de re cogitata* évidemment), sans prétendre aller plus loin, il y a tantôt péché véniel, tantôt péché mortel, selon que cette pensée et la délectation connexe auront peu ou longtemps duré, car c'était le devoir du *vir* de reprendre la femme; s'il ne l'a pas fait, *potest dici consensisse* (consentement interprétatif). Enfin dans le cas du consentement à l'acte, tel que, si on en a le pouvoir, on le consommera, péché grave.

Après Pierre Lombard, le débat s'engage sur le consentement à la délectation. Comme le rapporte saint Thomas, *In II Sent.,* dist. XXIV, q. III, a. 4; *Quæst. disp., De veritate,* q. XV, a. 4, certains théologiens se refusent à admettre l'opinion de Pierre Lombard et interprètent le cas autrement. A les entendre, le consentement à la délectation, sans plus, n'est jamais que péché véniel. Il ne semble pas que l'on doive ranger Alexandre de Halès parmi ces théologiens. S'il assure, *Sum. theol.,* part. II, q. LXVIII, m. IV, qu'il n'y a qu'un péché véniel dans la sensualité, il faut entendre cette solution de la sensualité proprement dite, représentée par le serpent, et non de l'appétit sensitif qui sert d'instrument à la raison inférieure pour régler les choses temporelles, *sensualitas improprie. Ibid.,* m. III. D'ailleurs, saint Thomas affirme que l'opinion contraire au Lombard était rejetée par l'opinion commune de son temps, *Quæst. disp., De veritate,* q. XV, a. 4, ce que l'on vérifiera facilement pour Albert le Grand, *In II Sent.,* dist. XXIV, a. 13, et pour saint Bonaventure, *ibid.,* part. II, a. 2, q. II, qui glose Alexandre de Halès. *Ibid.,* a. 3.

Albert le Grand reproduit en termes imagés la doctrine de Pierre Lombard. *In II Sent.,* dist. XXIV, a. 13. Il la corrige sur le point particulier de la durée nécessaire pour qu'il y ait délectation morose, et dit que ce n'est pas affaire de temps, mais de consentement. § *Ad id quod ulterius quæritur.*

Saint Bonaventure distingue d'une manière nette trois cas : consentement plein, portant sur la délectation et sur l'acte pensé; demi-consentement, *semiplenus, placet delectatio, displicet consummatio,* péché véniel ou mortel suivant qu'il n'y a pas ou qu'il y a consentement parfait à la délectation; consentement interprétatif, la délectation déplaît, l'acte aussi, et néanmoins on laisse la pensée errer sur ces objets illicites : on discute en ce cas si le péché est mortel, *sed securior via tenenda est, quidquid sit rei veritas. In II Sent.,* dist. XXIV, p. II, a. 2, q. II.

Saint Thomas fait faire un premier progrès à la théorie du consentement en expliquant métaphysiquement pourquoi le consentement *in actum* est dévolu à la raison supérieure : *Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo... et secundum hoc dico quod rationi superiori reservatur judicium respectu ultimi quod est executio operis. In II Sent.,* dist. XXIV, q. III, a. 1, ad 5um; cf. *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. XV, a. 4; q. LXXIV, a. 7. Dans le commentaire sur les Sentences, l. II, dist. XXIV, et le *De veritate,* q. XV, il s'efforce de faire cadrer les données augustiniennes avec sa psychologie aristotélicienne. Le résultat de ce travail préliminaire est arrêté dans la q. LXXV de la *Somme théologique,* Ia IIæ. Avec lui, l'expression augustinienne *delectatio cogitationis* reçoit un sens définitif. Si la délectation a pour objet la pensée comme pensée, elle peut être innocente; le consentement qu'on lui donne constitue tout au plus un péché véniel. Si la délectation a pour objet la chose pensée et si cette chose est mauvaise en elle-même, le consentement à la délectation est en soi péché mortel. Il n'est péché véniel que *per accidens*, à cause du manque de délibération. *Ibid.,* a. 9. Quant à la raison supérieure, en regard de son objet propre, elle ne pèche mortellement que si son consentement est délibéré; en regard de l'objet de la raison inférieure, elle ne saurait avoir qu'un consentement délibéré, d'où ce consentement est péché mortel toutes les fois que le dérèglement de la raison inférieure est capable de constituer un péché mortel; dans le cas contraire, il n'est que véniel. *Ibid.,* a. 10. Tels sont les éléments neufs que saint Thomas apporte à la solution. Pour le reste, il suit Pierre Lombard et Albert le Grand.

La doctrine de saint Thomas a définitivement fixé les principes sur la question soulevée par saint Augustin. Ils ont servi de thème à d'innombrables commentateurs. Ils sont aujourd'hui classiques. A. GARDEIL.

CONSERVATION. Les scolastiques rattachent à l'étude de la providence la question de la conservation. Ils désignent ainsi l'action divine qui maintient dans l'existence tous les êtres créés. — I. Fait. II. Nature. III. Agent. IV. Objections.

I. Fait. — 1° *Le problème.* — Certaines manières de concevoir la conservation font difficulté seulement dans quelques systèmes philosophiques que nous n'avons pas à discuter ici. Ainsi, à moins de nier la toute-puissance et le souverain domaine du créateur, on admettra que nulle créature ne peut persévérer dans l'être sans sa permission. De ce chef, il la conserve en tant qu'il s'abstient de l'anéantir : *conservatio negativa permissiva.* De même, à moins de nier toute providence, on concédera que Dieu, en réglant le cours des choses, prévient l'absolue disparition des êtres dont il veut la survivance. Action positive : c'est une providence; mais indirecte : sans influer sur la créature, elle écarte seulement ce qui pourrait la détruire : *conservatio positiva indirecta.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CIV, a. 1, 2. A moins d'admettre l'occasionalisme et de rejeter le concours de Dieu, voir CONCOURS, on reconnaîtra que Dieu conserve les causes secondes les unes par les autres, en coopérant à leur action, par exemple la nutrition des vivants : *conservatio directa mediata.* S. Thomas, *ibid.*

Mais, avant d'agir, il faut exister; qui conserve aux éléments leur existence? Suffit-il que le créateur leur ait donné l'être une fois pour toutes, de telle sorte qu'ils se soutiennent ensuite par leur propre vertu, ou bien faut-il que la cause première, en quelque manière, les soutienne par une action continue? *conservatio positiva directa et immediata.* Tel est le point précis du problème.

2° *Preuves scripturaires.* — Les premiers âges auraient eu des préoccupations bien scolastiques, si les premiers livres de la Bible apportaient à ce problème une réponse directe et précise. Dieu acheva son œuvre le septième jour, dit la Genèse, II, 2, et se reposa, תִּשְׁבֹּת, mot à mot, il cessa de travailler. C'est en apparence la contradictoire de la thèse, et cela donnera précisément plus tard aux exégètes occasion de préciser et de distinguer.

Si les Psaumes insistent sur notre dépendance vis-à-vis de Dieu, c'est sa toute-puissance qu'ils affirment, plutôt qu'une action incessante constitutive de notre être. *Auferes spiritum eorum et deficient; emittes spiritum tuum et creabuntur.* Ps. CIII, 29, 30.

A une époque bien tardive, dans la Sagesse : L'esprit du Seigneur a rempli l'univers, et lui qui contient toutes choses, τὸ σύνεχον τὰ πάντα, sait tout ce qui se dit. Sap., I, 7. Et encore : puisque toutes les créatures ne doivent l'être qu'au bon plaisir du Seigneur, « quel être subsisterait, si vous ne le vouliez? ou comment serait-il conservé, si vous ne l'appeliez [à l'existence]? ἢ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη; » Sap., II, 26. Cf. Is., XLI, 4 : *Vocans generationes ab exordio.* C'est bien, semble-t-il, une dépendance dans l'existence même.

Pour résumer ce discours, dit l'Ecclésiastique, Dieu est le tout, τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός, XLIII, 29, c'est-à-dire, comme il n'y a pas trace de panthéisme dans ce livre, il est toute la raison d'être de tout ce qui est.

L'idée est plus précise dans saint Paul. Dieu n'est pas loin de nous, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Act., XVII, 28. Nous sommes en lui, non seulement parce qu'il est partout, mais parce qu'il opère incessamment en nous, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα, Act., XVII, 25; si bien que nous sommes sa progéniture et sa race, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Act., XVII, 28. Plus explicite encore : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso* (gr. εἰς αὐτὸν) *sunt omnia,* Rom., XI, 36, où les trois prépositions désignent plus probablement, ἐξ, la source de leur existence, διά, la cause de leur conservation, εἰς, leur fin ultime. Origène cependant et nombre de Latins après saint Augustin voient dans ce passage non la triple dépendance d'une même cause, mais la relation des créatures aux trois personnes distinctes.

Plus significatif, étant donné le but de l'Épître entière, le texte, Col., I, 16, 17, où le Fils est distingué de tout éon ou démiurge créé lui-même ou immanent au monde : *omnia per ipsum et in ipso* (gr. εἰς αὐτὸν) *creata sunt...* καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.

Même doctrine dans l'Épître aux Hébreux, avec une image souvent reprise par les Pères et les scolastiques. Le Christ, à qui est attribué, I, 10, sans glose ni observation aucune, ce qui est dit au Ps. CI, 26, du créateur lui-même, soutient par sa parole l'univers qu'une parole a créé : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. I, 3.

Enfin, dans le quatrième Évangile, Notre-Seigneur expose la même pensée d'une manière toute concrète : *Pater usque modo operatur et ego operor.* Joa., V, 17. Ce ne sont pas les miracles qui sont l'œuvre incessante du Père. Il s'agit d'une autre action, ordinaire et continuelle.

Le fait d'une action conservatrice incessante, quelle que soit sa nature intime, semble donc assez net dans l'Écriture.

A noter de plus ce qui est dit de l'Être propre de Dieu : *Ego sum qui sum.* Exod., III, 14. Cf. Sap., XIII, 1; Is., XL, 17; XLI, 4. Dieu seul est véritablement. Cela conduit à rechercher dans quelle mesure et comment l'existence appartient aux créatures. La doctrine de la conservation est encore impliquée dans celle de l'action divine dans et par les causes secondes. A moins d'être en effet conçu comme une contrainte extérieure, le concours de Dieu présuppose la conservation : c'est parce qu'il est principe *in essendo,* que Dieu forme avec l'agent fini un seul principe adéquat *in operando.* Voir CONCOURS.

3° *Doctrine des Pères.* — 1. *Pères grecs.* — Il suffirait de relever chez les Pères, et notamment dans les chaînes bibliques les plus répandues, l'exégèse des textes précédents, pour suivre la tradition de cette doctrine. Les théories de Platon sur l'être fini, mêlé d'être et de non-être, sur la matière qui n'est par elle-même qu'un pur déterminable, et celles du néoplatonisme alexandrin devaient favoriser plutôt qu'entraver son développement.

Hermas écrit avec allusion assez probable à Heb., I, 3 : « Le nom du Fils de Dieu est grand et immense et il supporte, βαστάζει, l'univers entier. » Εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ [τοῦ] Θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. *Sim.*, IX, XIV, 5. Funk, *Patres apostolici,* 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 604.

Le vieillard qui convertit saint Justin lui parle ainsi : « Autre chose est ce qu'on possède en participation, autre chose la réalité même à laquelle on participe. Or l'âme participe à la vie, puisque [Dieu] veut qu'elle vive; de même elle cessera d'y participer, quand Dieu ne voudra pas qu'elle vive. Car, à la différence de Dieu, l'âme n'a pas la vie en propre. » *Dial. cum Tryph.*, 6, *P. G.*, t. VI, col. 489.

« Toutes choses, dit Athénagore, ont été créées, ordonnées, conservées par le Verbe : » ὑφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται. *Legat.*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 908. Cf. S. Théophile, *Ad Autol.*, l. I, n. 4, *ibid.*, col. 1029.

Saint Irénée écrit : « Toutes choses qui ont été produites ont eu un commencement de leur production, et elles demeurent, tant que Dieu veut qu'elles soient et qu'elles demeurent. » *Cont. hær.*, l. II, c. XXXIV, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 836.

La providence, Clément d'Alexandrie l'enseigne

comme un dogme essentiel du christianisme ; il veut, à la différence de Philon, qu'elle s'étende aux moindres choses. *Strom.*, I, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 749. Le repos du créateur au septième jour doit donc s'entendre non pas en ce sens que Dieu ne fait plus rien, car cesser de faire du bien serait pour lui cesser d'être, *Strom.*, VI, 16, *P. G.*, t. IX, col. 369 ; mais en ce sens qu'ordonner la matière et lui donner des lois est un travail achevé : Ἔστι δ' οὖν καταπεπαυκέναι τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι. *Ibid.* Dieu ne hait rien de ce qui existe, puisque rien ne peut exister de ce qu'il hait : Οὐδὲ βούλεται μέν τι μὴ εἶναι, αἴτιος δὲ γίνεται τοῦ εἶναι αὐτὸ ὁ βούλεται μὴ εἶναι... οὐδὲν δὲ ἐστιν, οὗ μὴ τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ὁ Θεὸς παρέχεται. *Pæd.*, l. I, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 325. Cf. *Strom.*, VII, 12, *P. G.*, t. IX, col. 496 ; *Pæd.*, l. III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 680. Cette volonté du Verbe est-elle une pure permission, une condition que rien d'ailleurs ne peut suppléer, ou Clément la conçoit-il de plus comme la raison d'être de la créature à chaque moment de sa durée, C'est ce qu'on affirmerait avec plus de certitude, s'il avait marqué plus nettement les conséquences de cette action divine en nous. On trouvera incomplètes, en ce sens, ses réflexions. *Strom.*, I, 18, *P. G.*, t. VIII, col. 801 ; *Strom.*, IV, 12, col. 1293 ; *Pæd.*, l. II, 10, col. 517.

Avec plus de raison encore, se demandera-t-on si Origène a affirmé bien explicitement le fait de la conservation. Il n'interprète pas en ce sens les textes connus, *In Gen.*, homil. III, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 175 ; le Ps. CIII, 29, est appliqué à la vie de la grâce, *In Joa.*, tom. XIII, n. 24, *P. G.*, t. XIV, col. 437 ; Rom., II, 36, à la Trinité. Cf. *P. G.*, t. XI, col. 154-155. Il nous manque, il est vrai, des commentaires d'Origène qui pourraient être décisifs, mais il est à noter que saint Ambroise, si souvent dépendant de son exégèse et qui pouvait se référer aux ouvrages complets, demeure aussi imprécis ou inexact que le docteur alexandrin. Cf. *Hexaem.*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XIV, col. 272 ; édit. de Vienne, t. XXXII *b*, fasc. 1, p. 260, 261. Le texte parfois invoqué, *In Luc.*, VII, 13, n. 173, *P. L.*, t. XV, col. 1745 ; édit. de Vienne, t. XXXII *d*, p. 359 : *Denique et Deus ab operibus mundi quievit,* Gen., II, 2, *sed non ab operibus cujus sempiterna et jugis operatio est, sicut Filius ait : Pater meus usque modo operatur et ego operor,* Joa., V, 17, *ut ad similitudinem Dei sæcularia nostra opera non religiosa cessarent,* ferait bien plutôt difficulté. On a peine à croire qu'il regarde la création comme une œuvre temporelle, et la conservation comme d'une nature toute différente. Rien de plus, ce semble, dans l'Ambrosiaster. Cf. *In Rom.*, II, 36, *P. L.*, t. XVII, col. 155 ; *In Col.*, I, 16, col. 423, 424 ; Origène, *P. G.*, t. XI, col. 155.

On trouve très catégorique, il est vrai, chez Origène aussi, l'affirmation de la providence. Cf. *In Num.*, homil. XXIII, n. 4, *P. G.*, t. XV, col. 750, où sont expliqués Gen., II, 2, et Joa., V, 17. On lit, *Cont. Cels.*, l. VI, n. 71, *P. G.*, t. XI, col. 1405 : διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ διὰ πάντων..., καὶ πάντα μέν περιέχει... τὰ προνοούμενα ὡς δύναμις θεία καὶ περιειληφυῖα τὰ περιεχόμενα. Dieu régit toutes choses ; il n'est pas dit qu'il ait besoin de les soutenir. Quant au texte que cite Lessius : *Quomodo ergo in Deo vivimus, movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum ? De princ.*, l. II, c. I, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 184, Origène prend soin lui-même de renvoyer à l'explication qu'il vient de donner : *Una namque virtus est, quæ omnem mundi diversitatem constringit et continet atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. Ibid.*, col. 183. Peut-être verra-t-on la conservation dans ces paroles sur Sap., VII, 25, 26 : *Vapor est quidam virtutis Dei.* C'est le Verbe : *Intelligenda est ergo virtus Dei, qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit, vel continet, vel gubernat, quæ ad omnia sufficiens est... quibus velut uni ita omnibus adest. De princ.*, l. I, c. II, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 138. Mais n'est-ce pas plutôt une nouvelle affirmation du gouvernement universel et absolu de Dieu, πρόνοια, οἰκονομία ? Cf. *Cont. Cels.*, l. IV, 14, *P. G.*, t. XI, col. 1045. On sera tenté de le croire en rapprochant sa pensée de celle de Philon, toute stoïcienne aussi en nombre de cas. « C'est lui [le Logos], qui tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant entre elles toutes les parties, δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει Πατήρ. » Philon, *De plantat. Noe*, 2, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 135. Moïse, dit-il encore, a cru que « tout cet univers était soutenu par des puissances invisibles que le démiurge a tendues depuis les extrémités de la terre », τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμυθούμενος. *De migratione Abrahami*, 32, t. II, p. 303. Voir J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* dans les *Études religieuses,* 1906, t. CVI, p. 777 sq. On voit quelles différences et quelles analogies séparent et rapprochent ces conceptions. Cette loi du monde est, selon Chrysippe, immanente ; elle est distincte du monde pour Philon ; elle est même sûrement pour Origène personne distincte : c'est le Verbe de la Trinité chrétienne. Mais pour le stoïcien son panthéisme, pour Philon sa matière éternelle, ayant donc une existence propre, les ont empêchés de concevoir la nécessité d'une conservation au sens de Chrysostome et d'Augustin. Clément et Origène, préoccupés avant tout d'opposer au Dieu immanent du stoïcisme le Dieu transcendant du christianisme, ont dépeint la providence comme une loi éternelle, toute-puissante, extérieure aux choses ; il se pourrait par contre qu'ils ne soient pas allés jusqu'aux dernières conséquences de la création *ex nihilo,* qu'ils n'aient pas vu, ou pas noté cette exigence d'une action constante de Dieu dans ses créatures, qui le rend, mais de toute autre manière que le logos stoïcien, comme immanent en nous par sa vertu.

On retrouve chez saint Athanase la même influence des spéculations philosophiques, dans les attributions qu'il donne au Logos, μηδὲν ἔρημον τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἀπολελοιπώς, *Orat. contra gentes,* n. 42, *P. G.*, t. XXV, col. 84 ; mais l'action conservatrice qui atteint l'intime de l'être est bien plus nettement marquée. Le Logos est venu aux créatures, parce que leur nature, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, est ῥευστὴ καὶ ἀσθενής. Dieu qui seul *est* véritablement, cf. Exod., III, 14, 15 ; Platon, *Timée,* 27, 37, 38, édit. Didot, 1846, p. 204, 209, loin d'être jaloux de ses prérogatives, Ἀγαθῷ γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος, *Timée,* 30, *ibid.*, p. 205, a voulu en effet que toutes choses soient, mais il ne les abandonne pas à elles-mêmes, ἵνα μὴ κινδυνεύσῃ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι ; il leur envoie donc son Verbe, pour qu'elles subsistent, ἅτε δὴ τοῦ ὄντως ἐκ Πατρὸς Λόγου μεταλαμβάνουσα καὶ βοηθουμένη δι' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι. *Ibid.*, n. 41, col. 81 ; cf. II, 28, col. 56.

Eusèbe de Césarée, suivant la méthode des premiers apologistes, veut prouver l'accord parfait des plus grands penseurs païens avec la philosophie de la Bible. Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων ; *Præp. ev.*, l. II, c. X, *P. G.*, t. XXI, col. 873. Numénius le Pythagoricien, tout comme Plutarque et Platon, s'accorde à dire que Dieu seul est véritablement : c'est le mot de l'Exod., III, 14 : *Ego sum qui sum.* Les différences sont grandes pourtant ; Eusèbe ne les indique pas. *Ibid.*, c. IX-XII, col. 868 sq.

Citons des Pères Cappadociens ce passage de Grégoire de Nazianze. C'est avec raison, dit-il, que le Verbe est nommé δύναμις ὡς συντηρητικὸς τῶν γενομένων καὶ τὴν τοῦ συνέχεσθαι ταῦτα χορηγῶν δύναμιν. *Orat.*, XXX, n. 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 129. C'est encore le Verbe

seul qui possède : τὸ ὄν, ἀτρέπτως οἰκονομίαν τε καὶ συντήρησιν, *ibid.*, n. 11, col. 117, et il insiste, à maintes reprises, sur cette idée bien platonicienne, que Dieu est, puisque seul il est sans changement. Être, c'est donc le nom qui lui convient le mieux. Cf. col. 125, 317, 477, 620. Saint Grégoire de Nysse écrit, établissant que tous les attributs ont en Dieu une seule et commune essence : τὸ τὰ πάντα καὶ κρατοῦντα καὶ τοῦ παντὸς ἐπιστατοῦν... ἐν συμφορήσει τῶν ὄντων... μία ἐστὶ καὶ οὐχὶ τρεῖς. *Quod non sint tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 128.

Saint Chrysostome, à leur suite, insiste avec grande éloquence, sur l'absolue dépendance de la créature : Οὐ γὰρ παρήγαγε μόνον τὴν κτίσιν, ἀλλὰ καὶ συγκροτεῖ... κἂν ἔρημα γένηται τῆς ἐνεργείας ἐκείνης ...διαρρεῖ καὶ ἀπόλλυται. *Cont. anom.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 810-811. Sur le texte, Heb., I, 3 : τουτέστι κυβερνῶν καὶ τὰ διαπίπτοντα συγκρατῶν, et c'est œuvre plus merveilleuse encore, dit-il, de conserver tous les êtres que de les tirer du néant. *In Epist. ad Heb.*, homil. II, n. 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 23. Cf. *In Gen.*, homil. XI, n. 8, *P. G.*, t. LIII, col. 89.

Ce sont les écrits de Chrysostome que Théophylacte utilisera de préférence. Tandis que Procope ne nous transmet presque rien sur la conservation, il reproduira et amplifiera les assertions de saint Jean. *In Joa.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1266; *In Act.*, t. CXXV, col. 748. Commentant Heb., I, 3, il note qu'en un sens conserver est plus que créer : Μᾶλλον δὲ μεῖζον τοῦ παραγαγεῖν τὰ πάντα, τὸ διασπασιάζοντα καὶ εἰς τὸ μὴ εἶναι μέλλοντα προχωρῆσαι συγκρατεῖν. *P. G.*, t. CXXV, col. 193. On reconnaîtra son modèle : Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. II, *P. G.*, t. LXIII, col. 23. Et Théophylacte, en passant, prend occasion de cette grande pensée, si analogue à Rom., II, 36, et à Col., I, 16, pour revendiquer l'attribution paulinienne de la lettre aux Hébreux. *P. G.*, t. CXXV, col. 193. Expliquant un peu plus loin, Heb., I, 7 : οὐκ εἶπε δέ, remarque-t-il, ποιήσας, ἀλλὰ ποιῶν, τουτέστι συντηρῶν τῷ λόγῳ καθ' ὃν ἐγένοντο. *P. G.*, t. CXXV, col. 197. La conservation est un acte toujours présent. Cf. *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 495; *ad Col.*, col. 1222.

2. *Pères latins.* — Si nous revenons aux Pères latins, nous nous étonnerons peu de ne rien voir chez Tertullien qui réponde à un problème aussi abstrait.

Saint Jérôme observe sans doute que Dieu seul *est* dans toute la force du terme : *Cætera quæ creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt;* mais voici la raison qu'il en donne : *quia aliquando non fuerunt et potest rursum non esse quod non fuit. Epist. ad Damas.*, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 357. L'insuffisance de la créature à subsister par ses propres forces semble hors de sa pensée; l'eût-il comprise, qu'il n'eût pas refusé à Dieu la connaissance des plus minimes détails, par exemple, du nombre de tous ces pucerons qu'il doit soutenir par lui-même dans l'existence, tout autant que les êtres raisonnables. Cf. *In Habac.*, I, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 1286. On notera, pour la rapprocher de celle d'Augustin, son exégèse de Gen., II, 2 : *Complevitque Deus...*, Dieu, ce jour-là, parachève son œuvre. *P. L.*, t. XXIII, col. 940.

Saint Augustin, au contraire, a traité de la contingence de l'être avec une netteté et une profondeur singulières. Il écrit, commentant Gen., II, 2 : *Potest etiam intelligi Deum quievisse a condendis generibus creaturæ, quia ultra jam non condidit aliqua genera nova;* mais Dieu travaille toujours à conserver ce qu'il a créé : *Creatoris namque potentia causa est subsistendi omni creaturæ. Quæ ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et eorum cessarent species, omnisque natura concideret,* car il n'en va pas de Dieu comme d'un architecte qui peut se retirer, sa maison construite. *De Genesi ad litteram*, l. IV, c. XII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 304; l. V, c. XX, n. 40, col. 333; l. VIII, c. XXVI, col. 391. Les démons même ne subsistent que parce qu'il leur donne la vie, *quæ subministratio si auferatur continuo interibunt. Enchiridion*, c. XXVII, *P. L.*, t. XL, col. 245. On sait l'admiration du grand évêque pour Plotin; on comparera donc volontiers ces deux passages : « Toutes choses, dit Plotin, ont besoin d'être édifiées sur Dieu, » πάντα δεῖ ἐφιδρύσθαι αὐτῷ... γενόμενα δὲ αὐτοῦ δεόμενα... Ennéades, VI, 5, 9, édit. Didot, p. 453; et saint Augustin : *Quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? An potius non essem, nisi essem in te ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Confes.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 661. Cf. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, c. II, p. 70 sq. On remarquera de plus que les *Confessions* et les premiers livres du *De Genesi ad litteram* ayant été écrits avant l'étude attentive de saint Jean Chrysostome, qu'Augustin dut entreprendre pour répondre à Julien d'Éclane, ses vues sur la conservation doivent être attribuées à la lecture de l'Écriture sainte et des philosophes, plutôt qu'à celle de Chrysostome.

L'influence de saint Augustin en Occident semble considérable. Son explication du texte, Gen., II, 2, *ultra non condidit aliqua genera nova*, etc., est souvent reprise. Cf. S. Prosper, *Sent.*, 278, *P. L.*, t. LI, col. 467; S. Grégoire le Grand, *eorum essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret, Moral.*, l. II, c. XII, n. 20, *P. L.*, t. LXXV, col. 565; cf. *ibid.*, l. VI, c. XXXVII, n. 57, col. 1143; Raban Maur, *In Gen.*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. CVII, col. 465, 466; Alcuin, *In Joa.*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. C, col. 808; V. Bède, *In Hexaem.*, l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 34. Elle est notamment vulgarisée par la Glose ordinaire et, par elle, elle influe sur tous les Sententiaires. Cf. Walafrid Strabon, *In Gen.*, *P. L.*, t. CXIII, col. 82. Le fait de la conservation est d'ailleurs ordinairement noté par Strabon, quand l'Écriture en offre l'occasion. *In Gen.*, *P. L.*, t. CXIII, col. 82; *In Sap.*, col. 1168; *In Act.*, t. CXIV, col. 460; *In Joa.*, col. 377; *In Epist. ad Heb.*, col. 644. Cf. *De civ. Dei*, l. X, t. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 293.

4° *Les scolastiques.* — On reconnaîtra la même dépendance de saint Augustin dans l'exégèse d'Abélard, *In Hexaem.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 769, 770 : Dieu conserve les espèces anciennes sans créer de types nouveaux; et ailleurs, *In Epist. ad Rom.*, *ibid.*, col. 957, il explique comment sont conservées même les âmes des bêtes après la mort : *non tamen desinunt esse substantiæ.*

Plus profond est l'enseignement de saint Anselme : *Dubium nonnisi irrationali menti esse potest, quod cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent et perseverant in esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt, Monol.*, c. XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 161; et saint Bernard aime à revenir sur cette pensée : *Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus est, qui suum ipsius est et omnium esse. De consideratione*, l. V, c. VI, n. 13, 14, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 796; *Serm.*, IV, *in dedicatione*, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 536; *In Ps. Qui habitat*, n. 1, *ibid.*, col. 185.

On notera cette disposition bien naturelle des grands mystiques, après Augustin, Grégoire le Grand et le pseudo-Denys, *De div. nom.*, 10, *P. G.*, t. III, col. 936, à méditer avec amour le néant de la créature, sans en venir pourtant aux exagérations de maître Ekkard : *Omnes creaturæ sunt purum nihil.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 453.

C'est encore Augustin et Abélard à la fois que l'on retrouve dans tout ce groupe de Sententiaires apparentés, Roland Bandinelli et Ognibene. Cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 107-108; disciple de Hugues de Saint-

Victor, *Summa Sent.*, tr. III, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 90; Hugues lui-même, *Erudit. didasc.*, l. VII, c. I, *ibid.*, col. 811; Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XV, c. VII, *P. L.*, t. CXCII, col. 683; Maître Bandini, *In IV Sent.*, l. II, dist. XV, *P. L.*, *ibid.*, col. 1043. Mais à vrai dire ils se perdent à expliquer comment, loin de se reposer depuis le sixième jour de la Genèse, Dieu crée toujours *non nova, sed nota.* Les vues profondes d'Augustin sur la contingence de l'être sont plus ou moins négligées. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XII, XV, *P. L.*, t. CXCII, col. 677, 683; Bandini, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, *ibid.*, col. 1040 (où il faut lire *de modis,* pour *de malis,* et *informiter* pour *uniformiter*); Alexandre de Halès, *Summa,* part. I, q. LVI, m. I. Il est vrai du moins que ce dernier parle ailleurs de la conservation, part. I, q. XXVI, m. II, avec citation de Strabon, *P. L.*, t. CXIV, col. 644, et plus spécialement *Summa,* part. II, q. XXIII, m. III, *De mutabilitate creaturarum.*

Les commentateurs du Maître des Sentences traitent ordinairement de la conservation *In I Sent.*, dist. I ou II, ou omettent la question. Cf. S. Bonaventure, *Opera,* édit. Quaracchi, t. II, p. 866, schol. II. Le texte de saint Augustin, *In Gen.*, l. IV, c. XII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 304; sa comparaison de la lumière qui ne subsiste pas sans source lumineuse, la plupart des passages de l'Écriture que nous avons cités, notamment Sap., II, 26; Joa., V, 17; Heb., I, 3; quelques textes de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. II, c. XII, n. 20, *P. L.*, t. LXXV. col. 565; de saint Jean Damascène, et un texte attribué à tort à saint Jérôme, cf. S. Bonaventure, *Opera,* édit. Quaracchi, t. I, p. 146, note 4, forment en général les preuves positives principales.

Le catéchisme du concile de Trente résume la théorie de la conservation. *De symbolo,* in-8°, 1890, t. I, n. 22, p. 22.

Au XVI[e] siècle, la question est traitée avec ampleur par Suarez, *Disput. met.*, XXI, et par Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. X. Elle demeure encombrée d'exemples et d'objections empruntés à la physique aristotélicienne : influence des corps célestes incorruptibles, théories de la chaleur et de la lumière, etc. Au reste, tous les scolastiques pour le fond sont d'accord : *Idem docent omnes scholastici,* écrit Lessius, *nemine excepto, etiam Durandus. De perfectionibus,* l. X, c. III, n. 23.

5° *Preuves de raison.* — Voici les principaux arguments de l'École. La conservation est en somme une pure conséquence de la création.

On argue de la nature même de l'être créé. Puisqu'il n'a pas l'existence en propre, comme la cause première, mais qu'il l'a reçue *ab alio,* il ne peut durer que par la continuation de l'acte même qui, au premier instant de son existence, a suppléé à son insuffisance essentielle. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, a. 1, q. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CIV, a. 1 : *oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius, nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Cont. gent.*, l. III, c. LXV, n. 2, 7. En effet, la même indigence qui caractérise l'être de la créature au premier instant de sa production, d'où il résulte qu'elle ne peut exister que par la vertu d'un autre, subsiste en elle tant qu'elle est ce qu'elle est. Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 16 : *quia semper est idem et quod per se primo ei convenit, semper ei convenit.* Cf. n. 12. Ce qui suppose que l'aptitude à se soutenir par soi-même dans l'être, fût-ce pour un instant, la *sufficienta essendi,* est une perfection incommunicable. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XIV, a. 2, ad 2[um]. Au fait, si on la conçoit comme une perfection simple, puisqu'elle est en Dieu le principe de perfections simples, ou comme infinie, puisqu'elle est l'essence même de l'être infini, comment concevoir qu'elle puisse être participée à un degré fini, et donc de manière non univoque mais analogue, en demeurant en rigueur de définition *vera sufficientia essendi?*

On argue encore, et c'est au fond une autre forme du raisonnement précédent, de l'essentielle dépendance qui existe entre l'effet et la cause. Aucune modification, aucun devenir ne se poursuit que durant l'application de la cause : *impossibile est quod fieri alicujus rei maneat cessante motione moventis.* On en conclut *a pari* qu'aucune existence ne peut se soutenir sans l'action continue de la cause première. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. LXV, a. 4; Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 11. Cette preuve est soumise par Cajetan, *In Sum. theol.*, I[a], q. CIV, a. 1, et par Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 7, à une critique minutieuse. Cf. Th. de Régnon, *Métaphysique des causes,* l. VIII, c. IV, Paris, 1886, p. 584-594. Les scolastiques voient d'ailleurs cette répugnance à ce que l'être fini puisse durer par sa propre vertu, qu'il serait ainsi, à la fois et sous le même rapport de l'existence, cause et effet de lui-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CIV, a. 2, ad 2[um].

Suarez, *loc. cit.*, n. 14, tire encore un argument de la toute-puissance divine. Tous affirment le souverain domaine de Dieu ; or Dieu ne le possède pas, si son action n'est pas essentielle à la durée des choses; car il n'est pas maître absolu de ce qu'il ne peut annihiler, et il ne peut annihiler, s'il ne conserve pas au sens même de la thèse. Qu'on laisse, en effet, les métaphores : annihiler d'un mot, réduire au néant, etc. On ne peut annihiler par une action positive, détruire de l'être comme on disperse au vent des fragments d'argile; le résultat d'une action positive doit se chiffrer par un effet positif, non par zéro. Si donc Dieu ne peut annihiler en agissant, il ne lui reste qu'un moyen d'y parvenir, c'est en cessant d'agir, c'est-à-dire par soustraction d'une action indispensable à la durée des êtres : cette action c'est la conservation.

6° *Note de la thèse.* — Le concile du Vatican, const. *De fide,* sess. III, c. I, Denzinger, n. 1633, dit : *Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter.* Ce texte ne concerne pas la conservation, mais le dogme, plus général de la providence. Cf. *Collect. Lacens.*, *Acta concil. Vat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 105, 1018. *Hérétique* sans doute toute doctrine qui nierait la providence*; théologiquement erronée,* celle qui lui refuserait un influx positif au moins indirect sur la conservation des êtres. S'il s'agit, comme dans ces pages, d'une action intime directe et immédiate, il semble que cette doctrine, doivent être qualifiée de *très commune* et de *certaine.*

II. NATURE. — Un léger désaccord partage les scolastiques sur ce point. Pour le plus grand nombre la conservation n'est pas en Dieu un acte nouveau, c'est la continuation de l'acte créateur, *non est per novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CIV, a. 1, ad 4[um]; Lessius, *loc. cit.*, n. 30. Voici la seule différence : le concept de création implique que l'être n'existait pas l'instant précédent, *esse post non esse;* celui de conservation qu'il existait déjà, *esse post jam esse.* L'action divine ne diffère donc dans les deux cas que *ratione, connotatione :* unique en soi, elle comporte deux noms suivant les rapports divers de son effet avec le temps et avec notre manière de concevoir. Suarez, disp. XXI, sect. II, n. 2 sq. Et c'est encore l'infirmité de notre intelligence qui nous oblige à parler de création continuée, comme si l'action de Dieu se prolongeait dans le temps : il n'y a pas de durée en Dieu, puisqu'il n'y a pas de changement. Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. I, n. 4, 17-25.

Quelques-uns font des restrictions, et semblent requérir, entre la création et la conservation, une diffé-

rence spécifique. Cf. Henri de Gand, *Quodlib.*, X, q. vii; *Quodlib.*, I, q. ix. Aureolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. iv, a. 2. Grégoire de Rimini, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. vi, tous deux cités et réfutés par Capreolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. ii, a. 2, concl. 3e, édit. Paban-Pègues, t. iii, p. 41 sq., et Suarez, *loc. cit.*, sect. ii. Pour certains, la conservation demande seulement un influx général et comme un moindre effort de la part de Dieu. Opinion illogique, puisqu'elle ne se soutient qu'en admettant la contradictoire même des arguments qui ont établi la thèse : possibilité pour la créature de se maintenir dans l'être, au moins à quelque degré, par soi-même, et possibilité d'être cause d'elle-même, au moins dans une certaine mesure. Elle est inintelligible, si l'on entend par concours général une influence indéterminée de Dieu que spécifierait la cause seconde. Voir la réfutation dans Lessius, *op. cit.*, c. iv, n. 26 sq.

En somme, il convient de parler exactement de même manière de la création et de la conservation, et la meilleure formule n'est-elle pas celle de saint Jean Damascène : ἡ ποιητικὴ δὲ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἡ συνεκτικὴ καὶ ἡ προνοητικὴ ἡ ἀγαθὴ αὐτοῦ θέλησίς ἐστι... Θέλει συνίστασθαι τὸν κόσμον καὶ συνίσταται καὶ πάντα ὅσα θέλει γίνεται. *De fide orthodoxa*, l. II, c. xxix, *P. G.*, t. xciv, col. 964.

III. Agent. — Où l'action est rigoureusement la même, le même agent est requis. Voir Création. Cette question n'offre donc pas de difficulté spéciale : c'est un corollaire de la précédente.

Saint Thomas cependant, *Sum. theol.*, Ia, q. civ, a. 2, fait remarquer que Dieu conserve toutes choses, sans exclure l'influence des causes secondes, bien qu'il soit toujours cause principale; et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. IX, q. iv; l. II, dist. XXXVII, q. ii, observe aussi que la conservation n'appartient pas à Dieu *ut a tota causa*.

Si l'on veut éviter les confusions, il y a lieu de distinguer dans les choses avec Valentia, *In IV Sent.*, l. I, disp. VIII, q. ii, p. ii, leur être substantiel (*esse simpliciter*) et leur nature spécifique (*esse specificum*) : créatures changeantes, muables, elles peuvent en effet exister, sans exister toujours sous la même forme et dans la même espèce. Il est clair dès lors que l'action et la réaction réciproques des causes secondes expliquent seulement la permanence de leur état spécifique ou accidentel; ainsi, dans l'appareil d'une voûte, toutes les pierres s'entresoutiennent, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VIII, 9, *P. G.*, t. ix, col. 597; ainsi les affinités chimiques rendent bien raison de la stabilité plus ou moins grande de tels composés définis, non de l'existence même des éléments. Malgré l'influence mutuelle qui fait de l'âme et du corps humain un homme vivant, ni celui-ci, ni celle-là ne se donnent mutuellement l'existence. Il faut en dire autant de tous les composés dans le système aristotélicien de la matière et de la forme. Si ces composants sont, avec Dieu comme cause principale, causes partielles de la conservation, cela doit donc s'entendre dans ce sens précis que, maintenus par Dieu et par Dieu seul dans l'existence (*esse simpliciter*), ils concourent avec lui au maintien de l'état spécifique du composé.

Si la conservation n'est qu'une création continuée, elle relève uniquement de celui qui seul peut créer. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. xiii, a. 2.

IV. Objections. — Leurs sources principales sont : 1° *L'ignorance de la question.* — Puisque la question de la conservation se pose pour expliquer la persévérance des êtres dans l'existence, elle concerne strictement les choses à qui convient proprement le concept d'être et par conséquent les seules substances complètes, ou, dans les systèmes philosophiques qui leur reconnaissent une existence propre, les parties substantielles, matière et forme. Dès lors, en revendiquant pour la cause première seule la conservation des substances, on n'entend exclure ni la coopération des substances à la conservation de certains états accidentels ou spécifiques, ni les modifications des substances les unes par les autres.

1. Ainsi, quand avec le concours de Dieu, l'artiste a terminé sa statue, la forme subsiste dans le marbre par l'action de Dieu qui la conserve seul, c'est-à-dire sans l'artiste, mais non sans l'intermédiaire de la substance : conservation immédiate pour celle-ci, médiate pour celle-là. Voir col. 1187. Les accidents, n'ayant pas de réalité indépendante de la substance, sont conservés en elle et par son moyen.

2. Mais la conservation contredit les modifications pourtant évidentes et l'évolution de toutes choses? — Nullement. Ce qui la contredirait ce serait l'annihilation, or on constate partout transformation, non annihilation. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. civ, a. 4. Bien plus, c'est parce que Dieu conserve les éléments substantiels et par conséquent les énergies et vertus qui découlent de leur nature, que la création n'est pas figée dans l'immobilité : évolution et conservation ne s'opposent pas. Dieu maintient toute la quantité d'être qu'il a tirée du néant, et l'on ne voit pas pourquoi il l'annihilerait jamais, mais il se contredirait, en empêchant des substances qu'il a faites actives de réagir les unes sur les autres, ou d'évoluer dans la mesure de la plasticité qu'il leur a donnée : les éléments chimiques s'attaquent, s'altèrent, se dissocient, se combinent à nouveau; les causes raisonnables, sans créer ni annihiler jamais, modifient, façonnent, agencent les matériaux existants. Les choses ne sont donc stables qu'en proportion de leurs qualités ou énergies naturelles, et des vues très sages de Dieu.

2° *L'illusion du concept vulgaire.* — C'est là une cause plus profonde des objections ordinaires. Nous n'avons pas de notion plus abstraite que le concept d'être; c'est donc par elle que nous concevons toutes choses, c'est notre unité de pensée. Il devient tout naturel que nous la regardions comme représentant quelque chose d'absolu et de subsistant. Rien de plus tolérable dans le commerce ordinaire; dans une recherche philosophique, au contraire, il y a lieu de remarquer que la créature n'existe que par participation; dès lors, il ne peut y avoir qu'une pure analogie entre l'être contingent et l'absolu véritable, entre l'*analogatum princeps,* dirait l'École et ses inférieurs. Il convient donc de ne pas partir d'une conception de l'être fini *a priori,* pour obvie et sûre qu'elle paraisse, mais, après avoir posé comme l'Être en qui se vérifie la notion parfaite de subsistance, la cause première, il faut rechercher sans parti pris ce que peut être la subsistance des êtres créés. Ils semblent, il est vrai, se soutenir par eux-mêmes; la raison montre et la foi prévient que ce ne peut être qu'une apparence. « C'est donc une erreur, écrit Lessius, d'imaginer la créature comme je ne sais quel solide réellement distinct de l'influx de Dieu, capable de subsister après soustraction ou partielle ou totale de son influence. Ce n'est pas ainsi qu'il faut la concevoir à l'égard de Dieu, mais comme le terme intrinsèque de l'action divine, tout comme la lumière est le terme intrinsèque de l'action du soleil. » *Op. cit.*, l. X, c. iv, n. 39.

Dieu *remplit* sa créature de l'être qu'il lui donne sans discontinuer; il la *retient* pour l'approcher de la source de vie; il la *soutient,* pour qu'elle ne tombe dans le néant; il la *contient,* pour qu'elle ne se désagrège pas. Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. II, c. xii, *P. L.*, t. lxxv, col. 565; Lessius, *op. cit.*, n. 25, 61.

Au fait, n'est-ce pas par cette voie seule que peut se résoudre ou s'atténuer le problème si ardu, même la création une fois prouvée, de la coexistence du fini et de l'infini? En rigueur, on n'a plus devant soi être et

être, mais un seul être : *Ego sum qui sum*, Exod., III, 14, 15, et le reste, *reliqua quasi non sint*. Et ces deux ordres de réalités ne peuvent s'additionner dans une somme commune, puisqu'il n'y a rien dans les êtres créés qui ne relève adéquatement de l'incréé. Ainsi d'une lumière qui se réfléchit en de nombreux miroirs : plusieurs images, une seule lumière; *plura entia*, disent les manuels, *non plus entis*.

S. Bonaventure, *In IV Sent.*, édit. Quaracchi, t. II, p. 866, scholion ; Suarez, *Disput. metaph.*, disp. XXI, *Opera*, Paris, 1866, t. XXV, p. 785-802 ; Lessius, *Opuscula*, Paris, 1881, t. I, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. X, et chez ces trois auteurs nombreuses références aux scolastiques ; Petau, *De Deo uno*, l. VIII, c. II ; Wirceburgenses, *Theologia dogmatica*, Paris, 1880, t. III, appendix, p. 497-515 ; Hontheim, *Theodicea*, 1893, p. 766 ; Urraburu, *Theodicea*, disp. VI, c. III, t. II, p. 707 sq. ; Kleutgen, S. J., *La philosophie scolastique*, Paris, 1868, t. II, p. 476-519 ; t. III, p. 7-27 ; Scheeben, *La dogmatique*, Paris, 1881, t. III, p. 21-29 ; t. II, p. 241-259 ; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1888, t. V, p. 279-296.

H. PINARD.

CONSISTOIRE. Voir CARDINAUX, t. II, col. 1722-1723; et CANONISATION, t. II, col. 1652-1654.

CONSOBRINUS Jean, ou Sobrinus ou encore Sobrinho, carme portugais, né à Lisbonne, au commencement du XV[e] siècle, de parents aussi illustres par leur piété que par leur origine. Très dévot envers la très sainte Vierge Marie, il ne cessa de revendiquer pour elle, par la plume et par la parole, le privilège de la conception immaculée. Sa subtilité et sa logique dans les discussions en faisaient un adversaire redoutable et lui méritèrent le nom de *magnus magister*. Le roi de Portugal, Alphonse V, l'avait en haute estime et aimait à le visiter et à le consulter en son couvent de Lisbonne. Il mourut empoisonné par les hérétiques vers 1475. Trithème, *De scriptor. eccles.*, n. 867, et, après lui, d'autres écrivains prétendent, nous ne savons sur quel fondement, que Consobrinus passa en Angleterre et professa les lettres à Oxford, et que plus tard, il fut créé docteur en théologie à Bologne. Jean Consobrinus a laissé entre autres un excellent traité *De justitia commutativa, arte campsoria ac alearum ludo*, in-8°, Paris, 1496.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 827.

P. SERVAIS.

1. CONSTANCE, vertu morale. — I. Nature. II. Définition. III. Importance. IV. Vices opposés. V. Moyens de l'acquérir.

I. NATURE. — Le mot constance désigne la fermeté ou la continuité dans le bien, avec une nuance différente suivant qu'on le fait dériver de *constare*, être solidement établi, ou de *sibi constare*, être d'accord avec soi-même. Saint Thomas s'attache à la première explication : *Aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat*. *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXXXVII, a. 3, sed contra. Lessius préfère la seconde. *De justitia et jure*, l. III, c. II, dub. VI, Louvain, 1605, p. 643. Dans les deux cas, il y a affinité étroite entre la constance et la persévérance, considérée comme vertu morale. L'une et l'autre ont pour fin d'affermir dans le bien entrepris en dépit des difficultés qui surviennent, *perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono*. S. Thomas, *loc. cit.*, in corp. Mais la constance affermit contre les obstacles venant de l'extérieur, tandis que la persévérance soutient le courage contre la difficulté inhérente à la durée même de l'effort exigé. Ces deux vertus diffèrent donc uniquement à raison du genre des obstacles qu'elles ont à surmonter, *differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono*. S. Thomas, *loc. cit.* La différence se réduit par conséquent à bien peu de chose. Aussi Lessius, *loc. cit.*, fait-il observer que « ni les auteurs ni le vulgaire n'ont coutume de tenir compte de cette distinction, d'ailleurs peu importante au point de vue moral ». Nous parlerons donc ici de ces deux vertus à la fois.

II. DÉFINITION. — On peut donc définir la constance : la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré les difficultés provenant de l'extérieur, et la persévérance : la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré la difficulté provenant de la durée elle-même de l'effort exigé.

D'après le docteur angélique, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXXXVII, a. 2, la persévérance, comme d'ailleurs sa compagne, la constance, se rattache à la vertu cardinale de force. Elle s'y rattache soit comme partie intégrante, soit comme partie potentielle. Voir VERTU. — 1° Comme partie intégrante de la force, la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais un élément de la vertu de force, élément indispensable pour que l'acte de cette vertu soit parfait dans son genre. Ainsi, par exemple, un martyr, mourant à petit feu ou traîné de supplice en supplice, ne sera vraiment fort dans toute l'acception du terme, que s'il persévère jusqu'au bout. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. XLVIII, a. 1. Le portrait de l'homme fort tracé par Horace dans ses Odes, l. III, carm. III, convient à la constance ainsi envisagée :

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida...
Impavidum ferient ruinæ.

2° Comme partie potentielle de la force, la persévérance est une vertu ayant son domaine à elle, son objet propre. Cet objet, ce sont les actes de toutes les vertus, en tant que rendus difficiles par des obstacles extérieurs ou par la durée. L'objet formel, qui en fait une vertu spéciale, est précisément le mérite, la beauté morale de cette fermeté, de cette continuité malgré la difficulté.

III. IMPORTANCE. — L'importance de ces deux vertus est souveraine. Sans elles, les autres vertus sont appelées à disparaître à brève échéance, car, pour la nature déchue, où n'y a-t-il pas des difficultés dans la pratique du bien? D'abord, tout homme doit vaincre sa versatilité naturelle. *Hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili specialem difficultatem habet*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXXXVII, a. 1. Puis, il faut triompher des obstacles, qui proviennent de l'intérieur, des critiques du monde, de ses scandales, parfois même de ses persécutions. C'est pourquoi la sainte Écriture est pleine d'éloges pour les deux vertus de constance et de persévérance et de pressantes exhortations à les pratiquer : *Sta in testamento tuo.... et in opere mandatorum tuorum veterasce*, Eccli., XI, 21 ; *stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper*. I Cor., XV, 58. Cf. Tob., II, 18; Ps. XVII, 38; CIV, 4; Eccli., II, 16; XXVII, 12; Matth., X, 22; Luc., IX, 62; Joa., IV, 34; XVII, 4; I Cor., IX, 24; Gal., VI, 9; II Thess., III, 13; II Tim., IV, 7; Heb., III, 14; VI, 11; II Joa., VIII, 9; Apoc., II, 26; III, 11. Que si quelques-uns de ces textes ont directement en vue la persévérance effective, ils s'appliquent cependant aussi aux vertus de constance et de persévérance qui sont un des plus puissants moyens pour persévérer en réalité. Cf. Merz, *Thesaurus biblicus*, Paris, 1892, p. 103-104, 477-480.

IV. VICES OPPOSÉS. — La vertu de constance et de persévérance tient le juste milieu entre deux extrêmes : l'inconstance ou mollesse et l'opiniâtreté. L'une pèche par défaut, l'autre par excès. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXXXVIII, a. 2.

L'inconstance est le vice qui nous fait abandonner sans motif raisonnable la poursuite d'un bien. S'il s'agit d'un bien à faire qui n'est encore qu'en projet, c'est l'inconstance proprement dite; s'il s'agit d'un bien que l'on a déjà entrepris et que l'on abandonne à cause des

difficultés qui surviennent, c'est la mollesse. S. Thomas, *loc. cit.*; Lessius, *De just. et jure*, l. III, c. II, dub. VI, Louvain, 1605, p. 643; Pelman, *Promptuarium theologicum*, IIa IIæ, n. 1082-1083, Malines, 1729, p. 401. Il y a péché mortel si l'on abandonne la pratique d'une œuvre qui tombe sous un précepte grave, péché véniel seulement, si la matière du précepte n'est que légère. Mais si aucune loi n'est en jeu, y a-t-il faute, au moins vénielle, à négliger d'accomplir une bonne résolution que l'on a prise? Quelques auteurs l'affirment, d'autres le nient. « Les deux opinions sont probables, » dit saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 199, Rome, 1905, t. I, p. 499. Donc, en pratique, *lex dubia non obligat*. Il faut toutefois remarquer que ce qui, *per se*, n'est pas un péché, peut le devenir facilement *per accidens*, si l'on négligeait, par exemple, de tenir une résolution sous l'influence d'une passion désordonnée.

L'opiniâtreté, *pertinacia*, est le vice qui porte les hommes à rester attachés plus que de raison à leur manière de voir ou d'agir. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. On l'appellerait volontiers entêtement, si le mot n'était trop vulgaire. L'homme opiniâtre est le ἰσχυρογνώμων ou le ἰδιογνώμων d'Aristote. *Eth.*, l. VII, c. IX. Ainsi entendue, l'opiniâtreté est, d'après Lessius, *loc. cit.*, un péché véniel ou mortel, selon la matière. Ce serait le cas, par exemple, d'un législateur qui, par obstination, refuserait d'abroger une loi qu'il sait être funeste à son État.

V. Moyens de l'acquérir. — Ces moyens sont différents, selon que la vertu de persévérance est envisagée dans son opposition avec l'inconstance ou avec l'opiniâtreté. Voici les principaux :

1° *Contre l'inconstance.* — 1. Méditer souvent sur la folie de l'inconstance. *Sic stulti estis, ut cum spiritu cœperitis, nunc carne consummemini.* Gal., III, 3. Les païens eux-mêmes ne disaient-ils pas : *Maximum indicium malæ mentis est fluctuatio.* Sénèque, *Epist.*, CXX. Louis de Grenade trace ce tableau de l'inconstance dans les exercices de piété : « Certains caractères sont incapables de poursuivre avec constance un même dessein... véritables Sysiphes qui s'obstinent à rouler un rocher au haut d'une montagne d'où il retombera aussitôt. » *De l'oraison et de la considération*, part. II, c. II, § 10, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1863, t. XI, p. 280-283. Méditer, d'autre part, sur la nécessité et les avantages d'une persévérance obstinée. Pour atteindre un but, il ne suffit pas de commencer, il faut continuer. « La persévérance, c'est la plénitude des forces, le couronnement des vertus, la racine du mérite, la source de la récompense. » S. Bernard, *Epist.*, CXXIX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 284. — 2. Prévoir les obstacles et fortifier son âme à l'avance : en réduisant à leurs proportions véritables des difficultés qu'exagère une folle imagination; en détachant son cœur des faux biens par lesquels ses ennemis voudraient le séduire; en méprisant les maux dont ils menacent : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et qui après cela n'ont rien à vous faire davantage, » Luc., XII, 4; surtout en comptant sur le secours de Dieu : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » Phil., IV, 13; I Cor., IX, 13. — 3. Exercer sur un champ restreint son activité. Ce conseil convient surtout à la persévérance dans les exercices de piété. Les saints recommandent de fixer un petit nombre de résolutions soigneusement contrôlées. Cf. Lohner, *Biblioth. manualis concionatoria*, tit. CXVI, § 10, n. 4, Bassano, 1787, t. V, p. 180. — 4. Enfin, l'éducation virile joue ici un rôle considérable. Aussi une des règles de la pédagogie doit être de former des hommes de caractère, persévérants à la tâche, constants malgré tout. Cf. Guibert, *Le caractère*, c. I, § 3; c. III, § 2; c. VI, § 3, Paris, 1905, p. 15-21, 79-115, 227-247.

2° *Contre l'opiniâtreté.* — 1. Combattre l'orgueil et la recherche de la vaine gloire qui sont presque toujours à la racine de ce vice. — 2. Considérer combien tout homme est exposé à se faire illusion sur son propre compte et se rappeler en particulier les occasions où l'obstination a été pernicieuse. — 3. Bien se persuader qu'il n'y a pas de honte à confesser son erreur. Dans la préface de la 2e édition de sa *Théologie morale*, saint Alphonse fait cet aveu : « Me reconnaissant homme, j'ai réformé après plus mûr examen quelques-unes de mes opinions. Et je n'ai pas rougi de le faire, puisque saint Augustin lui-même n'a pas craint de se rétracter en plus d'un point. C'est ce qu'a fait également saint Thomas, dans sa *Somme théol.*, IIIa, q. IX, a. 2. Et de vrai, comme l'a dit Cicéron : *Nunquam laudata fuit in una sententia permansio.* » *Theol. moralis*, Rome, 1905, t. I, p. LV.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXXVII, CXXXVIII, et ses commentateurs, surtout Cajetan, *In IIam IIæ*, q. CXXXVII, CXXXVIII, Rome, 1570, p. 326-329; Lessius, *De justitia et jure*, l. III, c. II, dub. VI, Louvain, 1605, p. 642, 643; S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. III, n. 199, Rome, 1905, t. I, p. 499; Marc, *Institutiones alphonsianæ*, n. 488, 13e édit., Rome, 1906, t. I, p. 290. Pour la partie pratique, Louis de Grenade, *De l'oraison et de la considération*, part. II, c. II, § 10, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1863, t. XI, p. 280-283; Lohner, *Bibliotheca manualis concionatoria*, tit. CXVI, Bassano, 1787, t. V, p. 171-189; Guibert, *Le caractère*, Paris, 1905.

G. Blanc.

2. CONSTANCE (Concile de). Réuni pour mettre fin au grand schisme d'Occident, le concile de Constance, sans se ranger au nombre des grands conciles qui ont élaboré la doctrine catholique, tient cependant une place importante dans l'histoire du dogme et de la théologie. Sur lui s'appuient, à tort ou à raison, les théories gallicanes relatives aux pouvoirs respectifs du pape et des conciles œcuméniques; il a condamné les doctrines hérétiques de Wycleff et de Jean Hus; il a inauguré le régime des concordats; il s'est enfin prononcé sur un certain nombre de questions dogmatiques ou disciplinaires de portée moins générale. On n'insistera ici que sur les faits qui touchent à l'histoire de la doctrine. — I. Convocation et préliminaires du concile. II. Mesures prises pour assurer la fin du schisme et décrets des IVe et Ve sessions relatifs aux pouvoirs du concile œcuménique. III. Condamnation des erreurs de Wycleff et de Jean Hus. IV. Les réformes et les concordats. V. Questions secondaires. VI. Autorité des décrets du concile de Constance.

I. Convocation et préliminaires du concile. — L'élu du concile de Pise, Alexandre V, était mort le 3 mai 1410, et il avait eu pour successeur le cardinal Balthazar Cossa qui avait pris le nom de Jean XXIII. Celui-ci n'avait pu déterminer à céder ni l'un ni l'autre de ses deux compétiteurs Grégoire XII et Benoît XIII. Vivement attaqué par Ladislas de Naples, Jean XXIII se tourna vers le roi de Hongrie, Sigismond de Luxembourg, qui fut élu roi des Romains le 21 juillet 1411. A ce prince s'adressèrent tous ceux qui voulaient, par le moyen d'un concile, mettre fin au schisme et aux désordres qui désolaient l'Église. Sigismond se prêta à leur désir. Conformément au décret de l'assemblée de Pise, Jean XXIII convoqua un concile à Rome pour le 1er avril 1412; mais il fut obligé de le proroger. Ce concile ne se réunit qu'au commencement de 1413 et ne rendit qu'un seul décret de quelque importance, celui qui condamnait les écrits de Wycleff et défendait de les commenter devant le peuple. A peine les Pères qui le composaient s'étaient-ils séparés, que Ladislas de Naples entrait dans Rome par la brèche et pourchassait le pape Jean XXIII. La mort de Ladislas (6 août 1414) devait être un obstacle de moins pour la pacification.

Cependant, descendu dans la Haute-Italie, Sigismond s'occupait activement de la réunion du concile, et il voulait même le réunir à Constance. Jean XXIII tenait pour une ville qui fût sous sa domination, mais il finit

par laisser carte blanche à ses légats qui rencontrèrent Sigismond à Côme et cédèrent à son désir. Jean XXIII, que la plupart des cardinaux avaient déjà abandonné de cœur, regretta, mais trop tard, l'autorisation qu'il avait donnée. Dès le 30 octobre 1413, l'empereur Sigismond annonçait à la chrétienté que le concile s'ouvrirait à Constance le 1er novembre 1414 et que lui-même y assisterait. Parmi les princes chrétiens, quelques-uns déjà se montraient jaloux du rôle prépondérant qui revenait à l'empereur. Néanmoins Jean XXIII, pressé par Sigismond, lança, de Lodi, la bulle de convocation au concile (9 décembre 1413). Les cardinaux ne le laissèrent pas rentrer à Rome, où la République avait été proclamée après la mort de Ladislas. Après avoir exigé des bourgeois de Constance toutes sortes de garanties, Jean XXIII prit, fort à contre-cœur, le chemin de leur ville, où il fit son entrée solennelle le 28 octobre 1414. Le 1er novembre le concile fut déclaré ouvert. Le cardinal Zabarella proclama que la première session aurait lieu le 16; d'ici là on devait prendre diverses dispositions préliminaires; le 17 novembre, arriva le cardinal Pierre d'Ailly, qui allait être l'âme de l'assemblée; le 19 décembre, le cardinal de Raguse, Jean Dominici, investi des pouvoirs de Grégoire XII. Le 24 décembre, Sigismond, qui venait de se faire couronner à Aix-la-Chapelle, fit son entrée à Constance.

Ce concile fut une grande assemblée de l'Europe chrétienne. Sigismond y avait convoqué tous les princes. Ils ne vinrent pas en personne, mais furent représentés par des ambassadeurs : ceux de Charles VI, avec Gerson à leur tête, ceux d'Henri V, dont le comte de Warwick, ceux de l'empereur Manuel II Paléologue, ceux des rois de Sicile et de Pologne. Sigismond amenait avec lui Philibert, grand-maître de l'ordre teutonique, le duc Frédéric et le duc Albert d'Autriche, le palatin Louis, l'électeur de Saxe Rodolphe, le burgrave de Nuremberg, Frédéric de Hohenzollern, qui venait de recevoir le gouvernement du Brandebourg, le duc de Mecklembourg, le duc de Lorraine. S'y trouvèrent les plus grands personnages de l'Église, cardinaux, évêques, docteurs, représentants les plus illustres des universités, même des hommes brillants dans l'histoire des lettres, Le Pogge, secrétaire apostolique sous Boniface IX et les sept papes suivants, Léonard Aretin, etc.

Le chroniqueur du concile Ulrich von Richenthal évalue à 18000 le nombre des ecclésiastiques, à 50000 le nombre des laïques qui séjournèrent, à 150000 le nombre de ceux qui passèrent à Constance pendant le concile. On menait d'ailleurs une vie animée et parfois joyeuse, les cérémonies, processions, tournois, etc., coupant agréablement les longues et pénibles discussions.

Le principal instigateur du concile, qui devait même un moment en être le président laïque, Sigismond de Luxembourg, était venu à Constance non seulement pour travailler à la paix de l'Église, mais aussi pour établir sa propre suprématie sur l'Europe occidentale. Sigismond, réélu empereur à l'unanimité en 1411, avait une puissance plus grande que ses prédécesseurs; roi de Hongrie, héritier de la Bohême, ses États s'étendaient des Balkans à la Baltique et des Karpathes au Rhin. Lui-même n'était pas un homme ordinaire; il était beau instruit, etc.; toutes ses qualités avaient un caractère théâtral. Il jouait un peu la comédie : *Qui nescit dissimulare, nescit regnare.* Sa volonté était moins ferme que ses intentions n'étaient hautes.

Quels allaient être les chefs ecclésiastiques du concile? Qui allait le présider? Jean XXIII apparaissait en première ligne comme le successeur de l'élu de Pise. Il a laissé la plus triste réputation et n'a trouvé que fort peu de défenseurs. Mgr Hefele a montré qu'il y avait de l'exagération dans ces attaques et que, comme Boniface VIII, Jean XXIII avait été en butte à d'incessantes et atroces calomnies. Il est probable qu'il avait combattu sur mer dans sa jeunesse et que de là était venue cette réputation de corsaire qu'on lui fit. Il avait étudié, était *doctor utriusque juris.* Camérier de Boniface IX qui l'avait fait en 1402 cardinal diacre de Saint-Eustache, il avait exercé les fonctions de légat à Bologne. Thierry de Niem l'accuse d'avoir scandalisé les habitants par ses débauches et de les avoir écrasés d'exactions Thierry de Niem est partial et vindicatif. Il est certain qu'il fit rentrer le territoire de Bologne dans l'obéissance du saint-siège et qu'il donna une assez haute idée de son intelligence et de son énergie pour inspirer aux cardinaux français et italiens la volonté de l'élever au souverain pontificat. Jean XXIII avait semblé justifier ce choix par les cardinaux qu'il nomma : Pierre d'Ailly, Gilles Deschamps, Zabarella, Robert Hallam, Guillaume Filastre, Simon de Cramaud, et plusieurs autres. Mais il n'était pas capable personnellement de comprendre les vices de la curie romaine et d'en souhaiter sincèrement la correction. Léonard Aretin a prononcé sur lui ce jugement qui pourrait être celui de l'histoire : *Vir in temporalibus quidem magnus, in spiritualibus vero nullus omnino atque ineptus.* Paroles que reproduit textuellement saint Antonin. Platina, *Vies des pontifes romains,* montre en lui un de ces hommes qu'on peut en tout temps opposer aux tyrans usurpateurs, mais qui *in omne tamen plus ferociæ plusque audaciæ et secularitatis erat quam ejus professio requirebat, militaris prope habebatur ejus vita; militares mores, adeo ut multa etiam quæ loqui fas non est sibi licere arbitrabatur.*

Sigismond avait bien paru considérer Jean XXIII comme le vrai pape, puisqu'il avait traité avec lui de la réunion du concile, mais il paraissait déterminé à l'abandonner si les intérêts de l'Église et de l'empire le demandaient. Aussi Jean XXIII, non content d'exiger des garanties nombreuses pour sa personne, avait signé à Méran un traité secret avec Frédéric d'Autriche, qu'il nomma capitaine de l'Église romaine et qui s'engagea à protéger sa liberté, au besoin à faciliter son évasion. Jean XXIII comptait encore sur le duc de Bourgogne, sur le margrave de Bade, sur l'archevêque de Mayence. Malgré tout il n'était pas rassuré; dans le voyage, il avait laissé échapper des propos étranges, celui-ci entre autres : *Hic vulpes capiuntur!*

En tout cas, ses compétiteurs ne méritaient guère de lui être préférés par les princes ou par le concile. Benoît XIII avait lassé tout le monde par ses violences; il était retiré en Catalogne où il était reconnu par une partie des Espagnols. Grégoire XII, alors âgé de 87 ans, droit, de mœurs pures, n'avait tenu aucun des engagements pris et s'était acharné à rester pape; il avait refusé de se soumettre au verdict de Pise et déchaîné contre Jean XXIII les armées de Ladislas de Naples. Seule la mort soudaine de Ladislas avait rendu possible la réunion du concile. Alors Grégoire s'était réfugié auprès de Carlo Malatesta, seigneur de Rimini, qui devait avec le palatin Louis de Bavière le défendre à Constance.

De cet état de choses il résultait que, soutenu par l'empereur, le concile allait pouvoir agir en arbitre et en maître. La présence de cinq patriarches, vingt-neuf cardinaux, trente-trois archevêques, plus de cent cinquante évêques, cent abbés et trois cents docteurs lui donnait d'ailleurs toute l'autorité morale nécessaire. Le danger était, on ne tarda pas à s'en apercevoir, que, fort de cette autorité et de l'indignité des pontifes, il n'outrepassât ses droits et ne posât des principes dangereux pour l'avenir.

II. Mesures prises pour assurer la fin du schisme et décrets relatifs aux pouvoirs du concile œcuménique. — 1° *Supériorité du concile.* — La question de la solution du schisme impliquait celle de l'autorité du

concile. Pour que le schisme prît fin, il fallait que le concile fût tout puissant. Or, sans le pape, comment pouvait-il être tout puissant? Et que pensaient les papes? Benoît XIII voulait négocier directement avec l'empereur, Grégoire XII consentait à se démettre, pourvu que Jean XXIII ne fût pas regardé comme le vrai pape et ne présidât pas. Jean XXIII se regardait comme le vrai pape et entendait agir comme tel, il faisait arracher du couvent des franciscains les armes de Grégoire XII et canonisait Brigitte de Suède. Il soutenait que la décision du concile de Pise était irréformable, qu'il était le successeur du pape légitimement élu et que le concile de Constance le devait tenir pour vrai chef de l'Église

Évidemment la situation était des plus embarrassantes; le seul espoir d'en finir légitimement était que les trois se démissent en même temps. Mais s'ils ne voulaient pas? Les Italiens étaient d'avis que le concile de Constance confirmât le concile de Pise suspendu par Alexandre V, en reconnût et en exécutât les décrets, reconnût par conséquent Jean XXIII et déterminât celui-ci à obtenir dans le délai d'un an, fût-ce par la force, la soumission d'Ange Corrario et de Pierre de Luna (Grégoire XII et Benoît XIII).

Pierre d'Ailly, appuyé par Filastre, répondait que les conciles de Pise et de Constance étaient égaux pour l'autorité; qu'ainsi l'un n'avait pas besoin d'être confirmé par l'autre; qu'au contraire une confirmation pareille ferait naître une infinité de doutes et de scrupules, qu'elle blesserait ceux qui niaient la légitimité du concile de 1409 et que d'autres y trouveraient un prétexte de s'élever contre tout ce qui s'était fait à Pise. Il ne voulait pas qu'on usât de la voie de fait contre les papes. « Ce moyen, disait-il, est très difficile, et il n'y a pas d'apparence qu'on puisse le mener à bonne fin. Il faudrait plutôt tenter l'abdication volontaire, en offrant une position acceptable à celui des prétendants qui voudrait céder pour le bien de la paix. » Déjà Pierre d'Ailly entrevoyait la solution par l'abdication imposée aux trois papes ou peut-être leur déposition. Par conséquent, à ses yeux, l'œuvre de Pise pouvait être contestée, mais il en concluait faussement à la faillibilité des conciles. « Si l'on nous objecte que c'est porter atteinte au concile de Pise, je réponds qu'en supposant même la légitimité de ce concile, il n'est pourtant pas essentiel de croire qu'il n'a pas pu se tromper. Car, selon quelques docteurs célèbres, le concile général peut errer, non seulement dans le fait, mais aussi dans le droit et dans la foi; au lieu qu'il n'y a que l'Église universelle qui ne puisse errer dans la foi; selon cette parole de Jésus-Christ au prince des apôtres: Pierre, votre foi ne manquera pas: ce qui s'entendait non de la foi personnelle de saint Pierre, mais de la foi de toute l'Église. » Le cardinal d'Ailly était entraîné à cette doctrine étrange et erronée, afin de garder sous la main une solution pour l'opposer à ceux qui insisteraient trop sur les décrets de Pise et la légitimité d'Alexandre V et de Jean XXIII. C'est par des motifs du même genre qu'il se trouva conduit à soutenir le principe faux de la supériorité du concile sur le pape: *Universalis Ecclesiæ a Christo non a papa hoc privilegium auctoritatis habet quod in fide errare non potest; talem auctoritatem non habet papa... major est auctoritas Ecclesiæ vel concilii quam papæ.* Notion tout à fait fausse du concile général qui ne peut se passer du pape.

Jusque-là pourtant on n'avait attaqué Jean XXIII qu'à mots couverts. On allait aller plus loin.

Vers la fin de janvier, le cardinal de Saint-Marc (Filastre) faisait paraître un écrit: *De causa unionis*, où il s'attachait à démontrer que des divers moyens d'arriver à la pacification, le meilleur était la démission des trois prétendants. Jean, s'il était le vrai pasteur, ne pouvait se refuser à abdiquer, car le vrai pasteur donne sa vie pour ses brebis, mais en cas de refus, *compelli potest, si renuat..., et, si non paret, deponi tanquam scandalizans Ecclesiam Dei.* Lui aussi admettait donc en fait la supériorité du concile général.

La question du mode de votation, très importante au point de vue du résultat final, fut posée en janvier 1415. Elle fut soulevée par un écrit des Allemands paru en même temps que le *De causa unionis* de Filastre. Ils voulaient que les évêques et les abbés mitrés n'eussent pas seuls voix judicative et définitive, mais que le même droit fût attribué aux représentants des évêques, des abbés, des chapitres, des universités, aux docteurs et aux envoyés des princes.

Pierre d'Ailly affirma que, sur ce point, la discipline avait varié; qu'un évêque titulaire ou même qu'un évêque n'ayant qu'un petit diocèse ne sauraient jouir d'un droit égal, par exemple, à celui de l'archevêque de Mayence; que d'autre part les docteurs en théologie, surtout ceux qui prêchent, et les docteurs en droit, surtout ceux qui enseignent, doivent être appelés à voter. Selon Pierre d'Ailly, l'objection qu'il n'y avait jamais eu de docteurs dans les anciens conciles ne reposait sur rien, puisqu'alors on ne conférait point de grades. D'Ailly, comme Gerson et les premiers gallicans, exagéraient le rôle des docteurs. Filastre admettait le vote des simples prêtres pour les questions mixtes (temporel mêlé au spirituel), comme la cessation du schisme; il est douteux qu'il admît leurs votes dans les matières de foi et de même il exclut les laïques des jugements purement dogmatiques.

Jean XXIII voulait que les évêques et les abbés mitrés eussent seuls droit de vote. Ses adversaires voulaient précisément neutraliser ces votes. Le concile n'exclut personne du droit de suffrage. Mais comment prendre les suffrages en présence d'une pareille multitude? L'idée de voter par nation se fait jour (7 février 1415). Votera-t-on par tête suivant l'ancien usage ou par nation? Outre la difficulté pratique, on cherchait à retirer l'avantage aux Italiens qui formaient à eux seuls la moitié du concile. Jean XXIII voulait le vote par tête, conforme aux traditions ecclésiastiques et qui lui assurait un grand avantage. Le concile admit le vote par nation: italienne, allemande, française et anglaise, auxquelles on ajouta plus tard espagnole, quand on eut fait le procès de Pierre de Luna. La nation anglaise, très hostile à Jean, comptait 20 membres seulement, dont neuf clercs et trois prélats. La France et l'Italie comptaient à elles deux au moins 200 prélats. Pour chaque nation on choisit un certain nombre de députés clercs et laïques. Le président des députés de chaque nation devait être renouvelé chaque mois. Les réunions devaient se tenir séparément et se communiquer réciproquement ce qu'elles auraient décidé. Quand elles se seraient entendues sur un point, on réunirait une congrégation générale des nations, *nationaliter*, et l'article universellement adopté serait soumis à la session générale du concile pour y être approuvé *conciliariter*. Les cardinaux durent voter avec leur nation.

Tous ces préliminaires achevés, un membre inconnu de l'assemblée remit secrètement aux quatre nations, avec une demande d'information juridique, un libelle où étaient énumérés les crimes imputés à Jean XXIII. Le scandale fut grand, mais le premier moment d'émotion passé, on n'hésita pas à l'exploiter contre Jean.

Le pape consterné réunit les cardinaux ses amis et leur fit des aveux, offrant de faire devant le concile une confession publique, et persuadé d'ailleurs que cette confession n'entraînerait pas sa déchéance, puisque l'hérésie seule pouvait entraîner la déposition d'un pape. On lui conseilla d'attendre. Mais le concile n'attendit pas et le 15 février lui demanda sa cession. Le lendemain 16, Jean XXIII fit lire par Zabarella, dans une congrégation générale, un acte par lequel il consentait à abdiquer, pourvu que Corrario et Luna, déclarés hérétiques, en

fissent autant. Le mode, la forme, les conditions et l'époque de cette cession, tout serait déterminé par les commissaires de Jean et ceux des nations.

La formule fut trouvée trop vague et trop violente pour les papes rivaux. Gerson arrive avec les représentants de l'université de Paris et s'entend avec les Allemands et les Anglais. Une nouvelle formule est rédigée. Le 1[er] mars 1415, Jean est réduit à lire sa cession. *Ego... profiteor, spondeo... sponte et libere dare pacem ipsi Ecclesiæ per viam meæ simplicis cessionis papatus, et eam facere et adimplere cum effectu... si et quando Petrus de Luna.., et Angelus de Corrario... papatui quem prætendunt... simpliciter cedant, et etiam in quocumque casu poterit dari unio Ecclesiæ Dei ad extirpationem præsentis schismatis.* Cet acte fut reçu avec allégresse.

La renonciation promise par Jean XXIII était un préliminaire essentiel à l'abdication des deux autres papes. On comptait assez sur celle de Grégoire XII, parce que ses nonces procédaient de bonne foi à l'union et que d'ailleurs les princes et les évêques de son obédience promettaient de l'abandonner s'il refusait d'abdiquer le pontificat. Benoît XIII s'était bien gardé de s'avancer si fort avec le concile. Les nonces et les ambassadeurs d'Aragon demandaient que Sigismond se transportât à Nice, pendant que Benoît et Ferdinand d'Aragon iraient à Villefranche.

L'empereur consentit. Mais pour abréger les négociations de Nice et de Villefranche, on jugea qu'il fallait engager Jean XXIII à constituer procureurs de sa cession l'empereur et les principaux prélats qui l'accompagnaient. Le projet fut approuvé par la France, l'Allemagne, l'Angleterre, rejeté hautement par Jean XXIII, soutenu par l'Italie (9 mars). Le jour même on soupçonna que le pape et les Italiens voulaient quitter le concile; Sigismond fit garder la ville. Jean XXIII accorda qu'il ne fût permis à personne de quitter le concile, que le concile ne pût être dissous ou prorogé avant le rétablissement de l'union, mais il voulait aller personnellement à Nice. Cette proposition, qui dérangeait les plans de l'empereur, irrita fort Allemands et Anglais, auxquels se joignirent bientôt les Français qui avaient d'abord accueilli avec sympathie l'idée du pape mais qui cédèrent aux exigences, pourtant un peu trop hautaines, de l'empereur. Néanmoins les Français ne voulurent jamais adhérer à l'idée des Anglais de faire arrêter le pape.

A la suite d'une scène violente avec l'évêque de Salisbury à qui Sigismond sembla donner raison, Jean XXIII ne songea plus qu'à s'enfuir. Frédéric d'Autriche lui en facilita les moyens, en annonçant pour le 20 mars un grand tournoi. Au milieu des fêtes, Jean, déguisé en palefrenier, réussit à s'évader. Il gagna Schaffouse, où Frédéric, souverain de cette ville, se hâta de le rejoindre. D'ailleurs, il eut soin d'écrire à l'empereur et aux cardinaux qu'il ne retirait pas ses promesses. En même temps, il essaya d'intéresser à sa cause le gouvernement français et de faire venir près de lui le sacré-collège.

La fuite de Jean XXIII avait causé une grosse émotion à Constance. Sigismond maintint l'ordre, empêcha la dissolution du concile, accusa de trahison Frédéric d'Autriche et entreprit de ramener le pape. Le sacré-collège décida de traiter les affaires avec les quatre nations et envoya une délégation à Schaffouse.

Il s'agissait maintenant de savoir si le concile réduirait le pape par la voie d'autorité. En huit jours, sous la pression des circonstances, il allait en venir à formuler la doctrine de sa supériorité. Les délégués français se signalèrent par la violence de leurs revendications en faveur du concile. Le 23 mars, Gerson exposait dans un discours les idées de son *De auferibilitate papæ;* d'autres membres de l'université de Paris allèrent encore plus loin, ainsi que beaucoup d'ecclésiastiques du second ordre.

Le 26, malgré une lettre de Jean XXIII aux cardinaux où il les déclarait tous ses procureurs dans cette affaire et l'absence de tous les cardinaux sauf deux, et de beaucoup d'évêques, le concile dans sa III[e] session adoptait *conciliariter* les conclusions de Pierre d'Ailly sur le droit de l'assemblée à accomplir l'œuvre commencée, malgré l'éloignement ou l'opposition du pape, et à n'être transférée que pour une raison suffisante et de son propre consentement. D'Ailly et Zabarella protestèrent d'ailleurs qu'ils demeuraient fidèles à l'obédience de Jean XXIII.

Le 29 mars, jour du vendredi-saint, à une réunion tenue chez les franciscains, les nations de France, d'Allemagne et d'Angleterre rédigèrent quatre articles devenus fameux: 1° Le saint concile de Constance légitimement assemblé, formant un concile œcuménique et représentant l'Église militante, tient son autorité immédiatement de Dieu, et toute personne de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir au concile, en tout ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église tant dans le chef que dans les membres. — 2° Toute personne, de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est tellement obligée d'obéir aux décrets du concile ou de tout autre concile canoniquement assemblé, sur les points qu'on vient de dire, que si elle y résiste opiniâtrément, on pourra la punir selon les lois et les voies de droit. — 3° L'autorité du concile étant extrêmement utile et même nécessaire à l'Église pour le maintien de la foi, de l'unité et des mœurs, la fuite du pape est un scandale manifeste, une opposition formelle à tous les engagements qu'il a pris ; s'il ne se met en devoir de se justifier ou de satisfaire au concile, il se rendra extrêmement suspect de schisme et même d'hérésie. — 4° Le pape Jean XXIII et toutes les personnes invitées au concile ont joui d'une pleine liberté à Constance, et cette liberté n'a encore reçu aucune atteinte.

Les cardinaux et les membres de la nation d'Italie ne prirent point de part à la congrégation où tout ceci fut arrêté. Ils prièrent Sigismond de ne pas permettre que les quatre articles précédents fussent publiés le lendemain par le concile *conciliariter.* Ils se plaignaient qu'on fît mention dans le premier de la réformation de l'Église tant dans le chef que dans les membres, et, pour les trois autres, ils les rejetaient absolument comme contraires à l'honneur du pape.

Sigismond essaya d'amener un accord ; à la IV[e] session (30 mars) Zabarella ne lut que le 1[er] des 4 articles, moins le dernier membre de phrase et deux autres beaucoup moins injurieux pour le pape que les art. 2-4. Mais au même moment on apprenait que Jean XXIII venait de s'enfuir à Lauffenbourg et on rapporta qu'il avait fait dresser un acte de protestation contre tout ce qui s'était passé dans la II[e] session, celle du 2 mars, où il avait lu son acte de cession. Cependant le 4 avril par une lettre adressée à tous les fidèles, Jean XXIII devait encore affirmer qu'il persistait dans son dessein de renoncer à la papauté.

Cette fois encore un certain nombre de cardinaux et de prélats allèrent rejoindre le pape. Ses adversaires résolurent de reprendre les quatre articles votés le vendredi-saint.

Le 6 avril 1415, se tint, sous la présidence du cardinal Orsini, la V[e] session, devenue, comme la IV[e], célèbre dans l'histoire de l'Église gallicane, principalement à cause des conclusions qu'en tira le clergé de France, en 1682. Sept cardinaux y assistèrent, pour éviter le scandale, dirent-ils, mais non pour approuver ce qui se passerait; quatre, entre autres P. d'Ailly, firent défaut; l'empereur, entouré de princes, y parut dans tout l'appareil de la majesté impériale, et l'on compta dans

l'assemblée 200 membres en tout, prélats ou ecclésiastiques du second ordre.

André, évêque de Posen, donna lecture des cinq articles précédemment sanctionnés par les Pères. Le 1er rétablissait la clause supprimée dans la IVe session *in his quæ pertinent ad... reformationem Ecclesiæ in capite et in membris*. Le 2e, écarté dans la IVe session, menaçait de peines le pape s'il refusait d'obéir au concile de Constance ou à tout autre concile légitimement assemblé. Le 3e et le 4e (2 et 3 de la précédente session) défendaient au pape de faire sortir de Constance sa cour sans l'assentiment du concile et annulaient toutes les condamnations lancées par Jean XXIII, depuis sa fuite, contre les membres ou les adhérents du concile. L'article 5 reproduisait le 4e de la congrégation du 29 mars, déclarant que Jean et les membres du concile avaient joui et jouissaient d'une pleine liberté. Les Pères donnèrent leur approbation.

Tels sont les fameux articles de Constance que le concile de Bâle devait reprendre en en aggravant la portée. On en discutera plus bas l'autorité.

2° *Déposition de Jean XXIII.* — Le concile, après avoir affirmé son droit, n'avait plus qu'à frapper des coups décisifs. Il envoie aux princes, aux universités, etc., un mémoire exposant sa conduite, la fuite du pape, etc. Frédéric d'Autriche est mis au ban de l'empire. Jean XXIII effrayé gagne Fribourg, puis Brisach.

Dans la VIe session (17 avril 1415), présidée par le cardinal de Viviers, on adopte la formule d'abdication qui sera présentée au pape. Celui-ci nommera de nouveaux procureurs, dont il n'aura même pas absolument le choix, et qu'il ne pourra plus révoquer; le consentement de deux d'entre ces procureurs suffira à rendre, même à l'insu de leurs collègues, la cession valable.

Des députés, dont Zabarella et Filastre, sont envoyés au pape qui essaie de gagner la Bourgogne, afin de s'enfermer à Avignon. Il ne le peut, se laisse ramener à Fribourg, promet sa démission en stipulant qu'on ne fera rien contre Frédéric d'Autriche (29 avril). Celui-ci, moins généreux, s'humilie devant Sigismond et s'engage à ramener le pape à Constance.

Dans la VIIe session (2 mai), des poursuites contre Jean XXIII sont réclamées; on l'accuse d'hérésie notoire, de complaisance pour le schisme, de dilapidation des revenus ecclésiastiques, d'inconduite et d'opiniâtreté. On lui accordait pour comparaître un délai de neuf jours, sous peine d'être ensuite suspendu et déposé. Le pape hésite à se présenter en personne, charge Filastre, Zabarella et d'Ailly de le représenter. Mais à la IXe session (13 mai), où le promoteur demande la déposition du pape, Filastre et Zabarella refusent de le défendre et d'Ailly ne vient pas à la séance. Le lendemain, Xe session, Jean XXIII est déclaré opiniâtre dans ses scandales, sa simonie, etc., et suspendu. Défense est faite aux fidèles de lui obéir.

Il fallait maintenant presser les informations contre Jean XXIII et tout le temps y fut consacré depuis le 16 jusqu'au 24 mai. On produisit contre lui 72 chefs d'accusation, dont beaucoup ne prouvent que la crédulité de la haine.

A partir du 17 mai, le pape ne fut plus cité que pour la forme, parce qu'alors il tomba dans l'entière dépendance de l'empereur et du concile. Le duc d'Autriche l'avait abandonné. Au lieu d'aller courageusement au concile, Jean XXIII se laissa conduire, sous la garde du burgrave de Nuremberg et de l'archevêque de Besançon, au château de Radolfszell, à cinq lieues de Constance. On l'y enferma sous la garde de quatre des membres du concile choisis parmi ses adversaires.

Dès que le pontife fut arrêté, les cardinaux le chargèrent dans leurs dépositions, sans qu'aucun osât ou crût devoir lui témoigner de la compassion ou de la reconnaissance. On lui porta l'annonce de la suspense prononcée contre lui par le concile et il la reçut avec beaucoup d'humilité et s'excusa d'une partie des fautes qu'on lui imputait. Il consentit à rendre l'anneau du pêcheur et le sceau des bulles.

Le 25 mai, XIe session, on lut 54 articles d'accusation. À la suite de chacun on ajoutait : « ceci est prouvé par deux, trois, quatre témoins ou plus. » « Si l'on veut juger de la gravité de ces crimes, dit Jager, il n'y a qu'à se représenter tout ce que l'homme le plus scélérat pourrait commettre d'infamies, d'injustices, de brigandages et de sacrilèges, ayant en main l'autorité suprême et tenant la première place dans l'Église. »

Le 29 mai, XIIe session, le promoteur requit que l'on procédât à la déposition de Jean XXIII. Le décret fut aussitôt porté : *Et si contingat sedem apostolicam quovis modo vacare, in prima illius vacatione ad electionem futuri summi pontificis nullo modo procedatur sine deliberatione et consensu hujus sacri generalis concilii Constantiensis.* L'évêque d'Arras, Martin Porée, lut le décret de déposition : *Sacrosancta synodus... pronuntiat, decernit et declarat... ipsum... dominum Joannem simoniacum notorium, bonorumque et jurium nedum Romanæ, sed aliarum Ecclesiarum piorum, etc..., dilapidatorem notorium, etc..., suis detestabilibus, inhonestis vita et moribus Ecclesiam Dei et populum christianorum notorie scandalizantem ante ejus assumptionem ad papatum, et post usque ad ista tempora, etc..., in præmissis malis et arrogantia pertinaciter perseverasse, seque ex hoc incorrigibilem reddidisse; ipsumque propter præmissa et alia crimina, etc., a papatu... amovendum, privandum et deponendum fore.* Ni Cossa, ni Corrario, ni Luna, ne pourront désormais être élus. Les Pères donnent leur *placet*, malgré la résistance que Zabarella essaie en vain d'opposer au décret.

C'était la première fois que dans l'Église on déposait un pape *reconnu* de ceux qui le déposaient.

Si Jean XXIII avant ses malheurs avait eu tant de crimes à se reprocher, l'adversité produisit une étonnante révolution dans son âme. Il reçut le coup qui le frappa avec une patience et une résignation dont il semble qu'un tel homme n'aurait pas dû être capable. Lorsque, le 31 mai, l'évêque de Lavaur, accompagné de quelques officiers du concile, alla lui notifier la sentence, Jean XXIII acquiesça à tout très humblement.

Néanmoins, en raison des intelligences qu'il conservait dans le concile, on le maintint prisonnier, sous la surveillance de Louis de Bavière, au château de Gottlieben où Jean Hus avait été enfermé, puis à Heidelberg, puis à Mannheim. Après l'élection de Martin V, il fut délivré par le comte palatin, Louis de Bavière, moyennant une forte rançon. En 1419, il alla se jeter aux pieds de Martin V, lui protestant qu'il voulait vivre et mourir dans sa dépendance. Martin V le nomma doyen du sacré-collège. Cossa mourut en décembre 1419.

La déposition de Jean XXIII ne plut pas à tout le monde. La cour de France en particulier trouva que le concile avait été violent et blâma l'université.

3° *Abdication de Grégoire XII.* — Le plus difficile était fait, puisque le concile avait déposé celui des papes qu'il tenait pour légitime. Il restait cependant à en finir avec Grégoire XII et Benoît XIII.

Le 25 janvier 1415, les envoyés de Grégoire, le cardinal Dominici, les évêques de Worms, de Spire et de Verdun, avaient été reçus par le concile et avaient déclaré que le pape abdiquerait, pourvu que Cossa ne présidât point et ne prît point part à la séance où la cession serait proclamée, pourvu aussi que Cossa et Luna renonçassent également.

Le 15 juin suivant, jour de la XIIIe session, Carlo Malatesta arriva à Constance comme plénipotentiaire de Grégoire, non auprès du concile, dont ce pape n'admettait pas l'autorité, mais auprès de l'empereur. Les pro-

positions pacifiques qu'il apportait furent examinées par plusieurs congrégations; et dans la XIV[e] session (4 juillet 1415), en présence de l'empereur qui présida pour condescendre aux exigences des représentants de Grégoire, la renonciation de Grégoire XII fut solennellement proclamée par Malatesta et par le cardinal de Raguse, Dominici. On lut d'abord les bulles qui investissaient ces deux personnages des pleins pouvoirs du pontife, et les chargeaient de convoquer à raison de l'abdication et *d'autoriser comme concile général* l'assemblée réunie par l'empereur.

Voici les termes dont se servit le cardinal de Raguse : « Notre très saint Père le pape Grégoire XII ayant été bien informé sur le sujet de la célèbre assemblée, qui se trouve à Constance pour y former un concile général, et désirant avidement l'union de l'Église, sa réformation, et l'extirpation des hérésies, a nommé pour ce sujet les commissaires et procureurs ici présents, comme il paraît pár les actes qui viennent d'être lus. C'est pourquoi, en vertu de cet ordre, moi Jean, cardinal de Raguse, en l'autorité de mondit seigneur le pape, autant que cela le regarde, je convoque ce sacré concile général, *j'autorise et je confirme tout ce qu'il fera pour l'union et la réformation de l'Église, et pour l'extirpation de l'hérésie.* »

Après cette lecture, l'archevêque de Milan approuva l'acte au nom du concile, et admit la convocation, l'autorisation, l'approbation et la confirmation au nom de celui qui dans son obédience s'appelle Grégoire XII, autant que l'affaire le pouvait regardêr. Ce sont les propres paroles des actes du concile.

On adopta ensuite plusieurs actes aux termes desquels les adhérents de Jean XXIII et ceux de Grégoire XII étaient relevés des censures qui de part et d'autre avaient été portées. Dominici dès lors fut reçu parmi les cardinaux; et l'empereur quittant la place qu'il occupait rendit au cardinal d'Ostie la présidence du concile. Lecture fut faite aussi d'une bulle de Grégoire qui accordait à Malatesta des pouvoirs illimités pour procurer la paix de l'Église et particulièrement pour renoncer en son nom à la papauté. Le concile se prononça pour une abdication immédiate.

Neuf décrets furent portés : 1° le choix du futur pape n'aura lieu qu'avec l'assentiment du concile; 2° pour le mode, le lieu, le temps et le sujet de l'élection, l'on se conformera aux décisions du concile, lequel ne se séparera qu'après l'élection. L'empereur s'engageait à tenir la main à l'observation de ce décret. 3° Le concile ratifie toutes les mesures conformes aux canons que Grégoire XII a pu prendre dans son obédience. 4° Il déclare que la décision d'après laquelle Grégoire ne peut être élu, ne signifie pas qu'il est incapable, mais qu'elle a été prise *pro bono pacis Ecclesiæ et futuris scandalis, scrupulis et suspicionibus evitandis.* 5° Le concile se réserve de prononcer *cum debita mansuetudine et rationabili æquitate,* dans tous les cas où deux compétiteurs d'obédience différente prétendraient à la même dignité. 6° Il admet dans les rangs du sacré-collège Grégoire et les cardinaux de sa création. 7° Les *officiales* et *curiales* de Grégoire sont maintenus dans leurs charges. 8° Avant l'élection du nouveau pape, nul ne doit se retirer du concile. 9° L'empereur Sigismond assurera la liberté du concile et surtout la liberté de l'élection du pape.

Malatesta prononça alors la formule de la cession. Grégoire XII fut nommé évêque de Porto, doyen du sacré-collège, légat perpétuel à Ancône. Il mourut deux ans plus tard à Recanati (18 octobre 1417).

4° *Déposition de Benoît XIII.* — Restait Benoît XIII. L'empereur, on s'en souvient, avait promis de s'entendre personnellement avec lui. L'entrevue de Nice n'avait pu avoir lieu. Benoît s'était retiré à Perpignan, où l'empereur avait encore promis de se rendre en juin 1415. Pierre de Luna l'avait attendu jusqu'au 30 à minuit et avait quitté la ville, dénonçant l'absence de l'empereur. Ce prince, à la prière du roi d'Aragon malade, ne s'était mis en route qu'au mois de juillet. Il arriva à Narbonne le 15 août et à Perpignan le 19.

Pierre de Luna demandait d'abord le rétablissement de l'autorité par la voie de la justice, c'est-à-dire par une enquête qui fît connaître le vrai pape; toutefois, si l'empereur persistait à préférer la voie de cession, Pierre de Luna résignerait ses pouvoirs moyennant trois conditions : on annulerait toutes les sentences prononcées à Pise contre lui; le nouveau pape serait universellement reconnu par les princes et les fidèles; enfin l'élection serait conforme aux canons. Pierre de Luna se regardait comme le seul cardinal incontestable, et par conséquent comme le seul électeur du futur pape. Sigismond n'accepta pas de nouvelle enquête. Pierre de Luna se retira en Espagne à Peniscola, forteresse au sud de l'Èbre. De là il menaça de ses anathèmes tous les princes qui abandonneraient son obédience.

Néanmoins des conférences s'ouvrirent à Narbonne, le 20 novembre 1415, entre les rois de Navarre, de Castille, d'Aragon, les comtes de Foix et d'Armagnac d'une part, et d'autre part l'empereur, les délégués du concile et l'archevêque de Reims représentant de la France; elles aboutirent le 13 décembre à un traité en douze articles où l'on convint que les cardinaux et les prélats qui se trouvaient à Constance inviteraient leurs collègues de l'obédience de Benoît à se réunir à eux et qu'ils jouiraient des mêmes privilèges; que toutes les procédures de Grégoire XII et de Jean XXIII contre l'obédience de Benoît XIII seraient annulées, aussi bien que les procédures de ce dernier contre les adhérents du concile de Constance; qu'on maintiendrait les décrets favorables de Benoît XIII; que s'il voulait se rendre au concile de Constance, ou y envoyer des légats, l'empereur délivrerait à lui et à ses légats des sauf-conduits; enfin que l'empereur et le concile jureraient d'accomplir ces articles. La nouvelle de cet arrangement causa une grande joie à Constance. Le traité fut ratifié le 4 février 1416, dans une congrégation générale.

Aux congrégations générales du 10 et du 14 octobre, des dispositions furent prises pour que l'Espagne formât dans le concile une 5[e] nation.

En novembre, se fit le procès de Benoît XIII; le 28, Zabarella lut les conclusions de la commission : procéder sans retard contre Pierre de Luna, fauteur de schisme et suspect d'hérésie, et autant que possible s'assurer de sa personne. Ces conclusions furent adoptées. En janvier 1417, de nouveaux princes adhèrent au concile et Sigismond qui avait été à Avignon, Chambéry, Paris, Londres, et avait regagné l'Allemagne par la Flandre et la Hollande, revient à Constance (27 janvier).

Les citations furent faites régulièrement à Benoît. En mars, le roi d'Aragon lui-même renonça solennellement à son obédience et saint Vincent Ferrier en publia lui-même l'acte à Perpignan.

Le 26 juillet 1417 enfin, après avoir épuisé tous les délais, le concile dans sa XXXVII[e] session, rendit sa sentence définitive contre Pierre de Luna :...*Sancta synodus generalis... pronunciat, ac decernit et declarat... Petrum de Luna... fuisse et esse perjurum, universalis Ecclesiæ scandalizatorem, fautorem et nutritorem inveterati schismatis..., schismaticum, hæreticum, ac a fide devium, et articuli fidei Unam sanctam catholicam Ecclesiam, violatorem pertinacem,... incorrigibilem, notorium et manifestum, ac omni titulo,* etc... *se reddidisse indignum,* etc... *et omni jure eidem in papatu,* etc., *competente, ipso jure privatum et ab Ecclesia tanquam membrum aridum præcisum. Ipsumque Petrum, quatenus de facto papatum secundum se tenet, eadem sancta synodus papatu... omnique titulo,* etc., *ad omnem cautelam*

privat, deponit et abjicit, etc. Le 3 septembre 1417, le décret de déposition de Pierre de Luna fut promulgué et expédié partout avec un préliminaire historique.

Benoît XIII conserva ses prétentions jusqu'à sa mort en 1424. Les intrigues du roi d'Aragon, mécontent de Martin V, lui firent donner un successeur en la personne d'un chanoine de Barcelone qui s'appela Clément VIII. Un des cardinaux de Benoît fit un schisme dans le schisme en opposant au prétendu Clément VIII un certain Benoît XIV. Le nombre de leurs adhérents pouvait approcher de deux mille. Clément VIII se soumit en 1429 et le faux Benoît XIV disparut, sans que l'histoire ait gardé de son existence et de sa fin le moindre souvenir.

5° *Élection de Martin V.* — Il avait déjà été plus d'une fois question de l'élection du futur pape et de très graves discussions avaient été soulevées à ce propos. L'empereur avait même failli se brouiller avec la majorité du concile. C'est en juin 1417 qu'on avait commencé à traiter la chose sérieusement. Et tout naturellement le premier objet du débat était de savoir comment se ferait la prochaine élection. Pierre d'Ailly et le sacré-collège d'accord avec lui faisaient cette proposition : « Des députés des nations nommés par les cardinaux pourront pour cette fois seulement prendre part à l'élection; leur nombre ne dépassera pas celui des cardinaux, et l'élection ne sera valide que si le candidat réunit les deux tiers des voix du sacré-collège et les deux tiers des voix des délégués. Ceux-ci devraient en outre observer tous les règlements relatifs à l'élection et jurer de n'avoir en vue que l'intérêt de l'Église universelle. »

Sigismond avait pris un prétexte pour empêcher que cette motion fût immédiatement discutée. La vraie raison était qu'une partie du concile, les Allemands et les Anglais surtout, voulait que la réforme se fît avant l'élection. Les cardinaux et leurs adhérents (Français et Italiens) se plaignaient de l'immixtion de Sigismond dans les affaires de l'Église. Les modérés et Pierre d'Ailly en tête pensaient qu'on se disputerait sur la question de réforme, que le concile courrait le risque de se séparer et que l'Église se trouverait sans chef. Le 25 août, fête de saint Louis, Pierre d'Ailly parla en ce sens, et tout en s'étendant beaucoup sur la nécessité de réformer le clergé, il soutint que cela ne se pouvait faire tant que l'Église n'avait pas de chef, parce qu'un corps sans tête, dit-il, est la plus grande de toutes les difformités : « Il n'y a point de réformation plus essentielle que celle de se pourvoir incessamment d'un chef par une élection canonique, et c'est par elle qu'on doit commencer, parce que l'Église ne peut jamais être dans un état plus périlleux, que quand elle n'a point de chef. Cependant cette élection si nécessaire est traversée par mille contradictions ; on cherche l'union et on se divise : ne craint-on pas qu'au milieu de ces divisions il n'arrive ce que dit l'Écriture, qu'un royaume divisé contre soi-même ne peut subsister? »

Des pamphlets circulaient. Le 9 septembre 1417, à la réunion des nations, les cardinaux déclarent qu'on ne les a pas laissés libres de remplir leur mission; que l'on peut travailler à la réforme de l'Église sans retarder pour cela l'élection du pape. Sigismond manifeste sa colère; des cris de *Recedant hæretici* sont poussés contre ses partisans. Le bruit court que Sigismond veut faire arrêter les cardinaux. Le 11 septembre, dans une protestation qu'ils déposent en leur nom, et au nom des Italiens, des Espagnols et des Français, les cardinaux se plaignent de retards nuisibles au pouvoir temporel. L'élection d'un pape, disaient-ils, était nécessaire pour rallier au concile les derniers dissidents. Les cardinaux et leurs adhérents désiraient la réforme, mais la réforme la plus urgente, c'était la disparition de cette anomalie d'une Église sans tête. Rien n'autorisait l'empereur à différer davantage, il n'aurait d'ailleurs avec lui que deux cardinaux sur 24 et quelques rares prélats. Cette protestation souleva un tumulte effroyable que la voix mourante de Zabarella ne parvint pas à calmer.

On arriva enfin à un compromis après l'arrivée du cardinal de Winchester, frère de Henri IV d'Angleterre. Grâce à son intervention il fut décidé : 1° qu'un décret conciliaire déclarerait que, le pape une fois élu, on entreprendrait sérieusement la réforme de l'Église; 2° que les décrets de réforme sur lesquels les nations tomberaient d'accord seraient promulgués tout de suite, même avant l'élection; 3° que le mode d'élection serait réglé par commissaires spéciaux.

On se hâta de mettre en exécution la seconde de ces résolutions. Dans la XXXIXe session (9 octobre 1417) on publia cinq décrets de réforme qui avaient été préalablement adoptés par les nations. Le 1er est le célèbre décret *Frequens* prescrivant la périodicité des conciles généraux : le 1er, cinq ans après celui de Constance, le 2e, sept ans après le 1er, puis de dix ans en dix ans, le lieu et la date étant fixés à la fin du concile par le pape et le concile ou, à défaut du pape, par le concile seul. — Le 2e décret porte que, s'il y a un schisme, le concile se réunira de plein droit dans l'année; l'empereur et les princes sont invités à y venir. Aucun des prétendants à la papauté ne le présidera tous étant suspendus *ipso facto;* le concile sera juge de l'élection; les cardinaux ne pourront procéder à aucune élection nouvelle avant que le concile ait jugé; s'ils le font quand même, non seulement l'élection sera nulle, mais ils seront déchus de leur dignité et inhabiles à l'acquérir de nouveau. Il sera défendu d'obéir au nouvel élu, etc. — 3° L'élu doit faire publiquement une profession de foi devant ses électeurs. — 4° Les évêques ne devront pas être changés de siège malgré eux et sans une raison très grave. — 5° Sont supprimés certains abus relatifs aux droits de dépouilles des évêques, de procuration, de revenus réservés pendant la vacance du siège.

Le 30 octobre, dans la XLe session, on promulgua un décret fixant les points sur lesquels devait porter la réforme : « Le saint concile général de Constance légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, représentant l'Église universelle, statue et ordonne que le pape futur, à l'élection duquel on doit procéder incessamment de concert avec ce concile ou avec les députés des nations, doit réformer l'Église dans son chef et dans ses membres, aussi bien que la cour de Rome, selon l'équité et le bon gouvernement de l'Église, avant la dissolution du concile, et que cette réformation concernera les articles arrêtés dans le collège réformatoire, tels que sont ceux qui suivent : 1° le nombre, la qualité et la nation des cardinaux; 2° les réserves du siège apostolique; 3° les annates et les communs services; 4° les collations des bénéfices et les grâces expectatives; 5° les confirmations des élections; 6° les causes que l'on doit porter en cour de Rome, ou non; 7° les appellations en cour de Rome; 8° les offices de chancellerie et de pénitencerie; 9° les exemptions et les unions faites pendant le schisme; 10° les commendes; 11° les revenus pendant les vacances des bénéfices; 12° l'inaliénation des biens de l'Église romaine; 13° les cas auxquels on peut corriger un pape, et le déposer et comment; 14° l'extirpation de la simonie; 15° les dispenses; 16° les provisions pour le pape et les cardinaux; 17° les indulgences; 18° les décimes. Le décret ajoute que quand on aura nommé des députés pour faire cette réformation, il sera libre aux autres membres du concile de se retirer avec la permission du pape. »

Il n'y avait plus qu'à procéder à l'élection du nouveau pontife. Le 28 octobre 1417, il avait été décidé que l'élection serait confiée aux 23 cardinaux auxquels s'adjoindraient 30 autres prélats (6 par nation). Le 30, on décida que les cardinaux de Pierre de Luna (lesquels,

aux termes du traité de Narbonne, devaient être admis au conclave) ne s'étant pas présentés dans les trois mois qui avaient suivi la déposition de leur chef, on procéderait à l'élection nonobstant leur absence. Et aussi que pour cette fois seulement celui-là serait pape qui aurait réuni les deux tiers des suffrages des cardinaux et des députés des nations. Le 8 novembre 1417, le conclave se réunit. Il y eut d'abord six candidats. Le 11 novembre au matin, il y en avait encore quatre. Enfin toutes les voix se portèrent sur Odon Colonna, cardinal de Saint-Georges *ad velum aureum;* c'était un Romain, il était né en 1368. Il prit le nom de Martin V. Il reçut le 12 novembre le diaconat. Il renouvela toutes les réserves pontificales par un acte qui ne fut publié que le 26 février 1418, après ratification des concordats passés avec les diverses nations. Martin V reçut la prêtrise le 13 novembre et le 14 l'épiscopat. C'était un homme *instruit,* sage, doux, modeste, désintéressé, habile à manier les hommes. Mais il devait se montrer plus préoccupé de rendre à la papauté ses pouvoirs et ses revenus que de réformer l'Église.

III. Condamnation des erreurs de Wycleff et de Jean Hus. — 1° *Condamnation des écrits de Wycleff.* — Les écrits de Wycleff furent condamnés dans la VIIIe session générale du concile tenue le 4 mai 1415, sous la présidence du cardinal de Viviers. Les procureurs du concile demandèrent que les sectateurs de Wycleff n'ayant pas comparu fussent pour ce fait déclarés et proclamés hérétiques opiniâtres, puisqu'il était constant que Wycleff avait persévéré dans l'hérésie jusqu'à sa mort; qu'en outre sa mémoire et son enseignement, spécialement les 45 articles déjà censurés par les universités de Paris et de Prague, 260 autres et l'ensemble de ses écrits, fussent solennellement réprouvés par les quatre prélats représentant les quatre nations d'Allemagne, d'Italie, de France et d'Angleterre, faisant en cette session fonction de vice-présidents; enfin que les restes de l'hérésiarque fussent exhumés. L'archevêque de Gênes lut le projet de décret *Fidem catholicam* soumis à la décision du concile. Ce décret portait condamnation de 45 articles, résumant les erreurs de Wycleff. Denzinger, *Enchiridion,* n. 477-521. Voir Wycleff.

Le décret continuait en ces termes : « Wycleff est en outre l'auteur du *Dialogue,* du *Trialogue* et de plusieurs différents traités dans lesquels il a inséré ces erreurs et un grand nombre d'autres et semé le scandale et l'impiété particulièrement en Angleterre et en Bohême... On a pu constater que les livres de Wycleff sont remplis d'articles aussi suspects que ceux-ci. En conséquence, le concile confirme les sentences des archevêques de Cantorbéry, d'York et de Prague, ainsi que les décrets du concile de Rome, condamne les 45 articles, le *Dialogue,* le *Trialogue* et tous autres écrits de Wycleff, défend de les lire, commenter ou citer, si ce n'est pour les réfuter, et ordonne que tous ces écrits et traités seront publiquement livrés aux flammes. » Ce décret fut signé par le cardinal président et par les quatre représentants des nations, ainsi qu'un second décret *Insuper* qui en était le corollaire et qui visait la personne et les restes de Wycleff.

L'archevêque de Gênes voulut ensuite donner lecture des 260 articles, mais il fut interrompu par le cardinal Filastre, parce que la nation française n'en avait pas encore eu communication. Ils furent l'objet d'une condamnation succincte portée dans la session suivante.

Le concile n'a pas cru devoir qualifier chacun des articles en particulier, parce qu'ils avaient été déjà condamnés précédemment. Des théologiens des diverses nations les avaient d'ailleurs sérieusement examinés à Constance même; il nous reste deux de leurs censures, l'une : *Theologorum Constantiensium brevis censura 45 articulorum Wiclefi,* et l'autre : *Theologorum Constantiensis concilii diffusa condemnatio.* Les qualifications ne sont pas toujours tout à fait identiques dans les deux censures. Ces différences paraissent provenir de quelques divergences de vues entre les docteurs de l'université de Paris.

2° *Condamnation de Jean Hus et de Jérôme de Prague.* — On n'a point à retracer ici l'histoire de Jean Hus et de la propagation de ses doctrines en Bohême, antérieurement à la comparution de l'hérésiarque devant le concile de Constance. Voir Hus. Quant à ses erreurs, on sait qu'elles ont une étroite parenté avec celles de Wycleff et que Luther, à son tour, les reprendra. Elles portaient surtout sur la constitution de l'Église.

Pour Jean Hus, l'Église n'est que la société des prédestinés (*prædestinati*); ceux qui ne sont pas prédestinés au salut et dont Dieu prévoit la damnation (*præsciti*) ne pourront jamais faire partie de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Les prédestinés au contraire en font toujours partie. C'est par la foi seule que l'homme est sauvé. L'Église n'a d'autre pierre fondamentale que le Christ, qui est seul véritable pontife. Pierre n'est ni la pierre fondamentale, ni la vraie tête de l'Église; l'Église peut être gouvernée sans vicaire de Jésus-Christ. Le pape n'est vicaire de Jésus-Christ, ou de Pierre, qu'à condition de vivre comme eux; autrement il est l'Antechrist, ou le vicaire de Judas; il a parfois professé l'hérésie; beaucoup de papes ont commis des crimes honteux. L'hérésiarque attaque en termes ignobles les bulles papales, accable d'injures et de mépris certains papes, les évêques, les prêtres, les moines. Il n'admet pas que le pape puisse posséder aucun bien temporel.

L'Écriture et la loi du Christ sont la seule règle de foi; les décrets des papes ne méritent obéissance que quand ils sont conformes à cette loi et chacun est juge de l'accord. Tout le monde a le droit de lire et d'interpréter la Bible.

Pour les sacrements, Hus réclame pour tous les fidèles la communion sous les deux espèces (utraquisme); il s'exprime en termes ambigus sur la transsubstantiation et paraît admettre la permanence de la substance du pain dans l'hostie après la consécration. La confession auriculaire n'est pas nécessaire; la contrition du cœur suffit pour le salut.

Hus ébranle les fondements de la société civile comme ceux de la société ecclésiastique; pour lui nul magistrat, pas plus que nul supérieur ecclésiastique, n'est légitime quand il est en état de péché mortel.

Telles sont, en résumé, les principales erreurs dont Jean Hus allait avoir à répondre. Il en avait lui-même plusieurs fois appelé du pape au concile général. Invité par l'empereur à s'y rendre : « J'ai sans cesse, répondit-il, enseigné au grand jour et jamais dans le secret; je réclame le droit de parler en séance publique et de discuter avec mes contradicteurs. Je n'ai rien à redouter en confessant le Christ, quand même il me faudrait, pour défendre sa foi, m'exposer au dernier supplice. » Souvent, dans les discussions publiques, il avait répété : « Je suis prêt à subir le supplice du feu, pourvu qu'en cas de défaite, mes accusateurs endurent la même peine. » Hus n'avait donc pas l'intention de se soustraire au concile général; d'ailleurs, il avait confiance dans la bonté de sa cause; il ne voyait pas dans le concile un tribunal au jugement duquel il faudrait se soumettre, mais une assemblée à laquelle il exposerait ses idées, dans l'espoir de les lui faire partager, comme étant l'expression de la vérité. Il n'attendit même point pour partir de Prague (le 11 octobre 1414) d'avoir reçu le sauf-conduit que lui avait promis Sigismond. Il ne l'eut que le 5 novembre à Constance, où il était arrivé le 3. Ce sauf-conduit, qui a été le prétexte de si violentes accusations contre l'empereur et le concile, n'était destiné qu'à préserver Hus des violences illégales

pendant la route, mais non des poursuites judiciaires devant le concile et de leurs conséquences quelles qu'elles fussent. Jean XXIII assura à Hus qu'il n'avait rien à craindre pour le moment, que son procès ne commencerait pas avant l'arrivée de l'empereur, il le releva de l'excommunication, tout en lui interdisant de célébrer la messe et de prêcher. Hus ne tint aucun compte de cette défense, ce qui détermina le pape et les cardinaux à lui demander compte de sa conduite, puis de ses opinions. Le 6 décembre 1414, il fut interné dans un état de détention mitigée, au couvent des dominicains.

Le 6 avril, jour de la Ve session, le concile confia l'examen des doctrines hussites aux cardinaux d'Ailly et Filastre, assistés de l'évêque de Dol, de l'abbé de Cîteaux et de plusieurs docteurs. D'Ailly accepta de faire le rapport sur les questions de foi, mais demanda et obtint que le procès fût conduit par des canonistes. Il ne fut pas suivi par la majorité lorsqu'il prétendit que la sentence contre Wycleff et Hus devait être rendue par le concile seul, comme supérieur au pape.

Les seigneurs tchèques, partisans de Hus, essayèrent d'obtenir son élargissement; l'hérésiarque fut transféré du couvent des dominicains au château de Gottlieben, près Constance, puis, à partir de juin 1415, au couvent des franciscains, à Constance.

L'examen des doctrines de Hus et ses interrogatoires durèrent cinq semaines. Il nia souvent ce qu'on lui reprochait, refusa de reconnaître comme siens quelques-uns des 39 articles qu'on avait extraits de ses écrits, et soutint les autres avec acharnement. Il refusa de souscrire franchement à la condamnation des propositions de Wycleff.

A la fin du troisième interrogatoire, d'Ailly qui, comme on l'a dit, « présidait avec plus de fermeté que d'indulgence, » lui répéta ce qu'il avait déjà déclaré en présence et avec l'approbation de Sigismond : « Jean, deux voies vous sont ouvertes; la première, c'est de vous en remettre simplement et sans réserve à la clémence du concile qui, en la considération des princes et de vous-même, ne manquera pas de vous traiter avec humanité et indulgence. La seconde, c'est de persister à défendre quelques-uns de vos articles : dans ce cas, on vous accordera d'autres audiences; mais, je vous en avertis, des hommes distingués et instruits s'élèveront contre vous et je crains que vous n'ayez le dessous. — Je demande qu'on m'accorde encore une audience, répondit l'accusé; je veux m'expliquer au sujet des articles que l'on incrimine. »

Les écrits de Hus furent condamnés au feu; Hus n'en conseilla pas moins à ses amis de Bohême de continuer à les lire; malgré les instances de d'Ailly, de Zabarella, et même de l'empereur, il se refusa à toute rétractation.

Le samedi 6 juillet 1415, se tint la XVe session où Hus devait être définitivement jugé; elle fut présidée par le cardinal de Viviers et l'empereur y assista. Après une courte homélie de l'évêque de Lodi, on lut les articles condamnés de Wycleff et ensuite les trente relevés contre Jean Hus. Quelques-uns des chefs d'accusations avaient été abandonnés. Hus tâcha de justifier chacun de ces articles et protesta souvent contre les procès-verbaux des interrogatoires précédents. Le tribunal avait préparé deux formules de sentence, l'une en cas de repentir, l'autre en cas de révolte obstinée. Hus persévéra dans son attitude et ne rétracta rien : en conséquence, l'évêque de Concordia lut la seconde sentence : « Le saint concile a la preuve que Jean demeure opiniâtre et incorrigible, qu'il refuse de rentrer dans le sein de l'Église et d'abjurer ses erreurs. L'assemblée décrète donc que le coupable sera déposé et dégradé et qu'après avoir été retranché de l'Église, il sera livré au bras séculier. »

Deux évêques le dégradèrent suivant les rites consacrés. Sigismond le livra au comte palatin du Rhin qui le remit au prévôt de Constance avec mission de le brûler vif. Jusqu'au dernier moment, Hus refusa de sauver sa vie au prix d'un désaveu; avant d'expirer, il s'écria par trois fois : *Christ, fils du Dieu vivant, ayez pitié de nous!* Ses cendres furent jetées dans le Rhin.

La constance de Hus, ses paroles mystiques, sa mort courageuse produisirent une profonde impression en Bohême, sa mémoire fut exaltée, sa cause s'identifia en quelque sorte avec la cause nationale, malgré les explications fournies par les Pères du concile. La Bohême ne tarda pas à se soulever, alors commença la terrible guerre dite des hussites.

Le supplice du chevalier Jérôme de Prague, fervent disciple de Hus et l'un des chefs de son parti, avait encore ajouté à la colère des Tchèques. Arrêté dans le Palatinat pour injures au concile, Jérôme de Prague avait d'abord accepté, en congrégation, puis dans la XIXe session générale, la condamnation des erreurs de son maître et anathématisé ses doctrines (23 septembre 1415). Il avait même reconnu dans une lettre à un ami, le sénéchal Lacek de Krawar, que Jean Hus avait été justement condamné.

Malgré cela, ceux de ses compatriotes qui défendaient la cause de l'orthodoxie, ne le croyant pas sincère, réussirent, en dépit des cardinaux, à le faire maintenir en prison. Puis ils firent confier au patriarche Jean de Constantinople et au docteur Nicolas de Dinkelsbühl le soin de recueillir les dépositions contre lui. On parvint ainsi à rouvrir l'accusation. Jérôme de Prague dut répondre sur 102 propositions.

Il demanda à comparaître devant le concile lui-même; on satisfit à ce vœu dans les congrégations générales des 23 et 26 mai 1416. Il refusa de prêter serment et, après avoir répondu aux questions qu'on lui posait, prononça sa propre apologie. Il déclara qu'il avait agi contre sa conscience en reconnaissant la condamnation des livres de Hus, car sa doctrine, comme sa vie, était sainte et droite. Il rétracta en outre la lettre qu'il avait écrite à Prague. Il termina par une violente sortie contre les mœurs et le luxe des papes et des cardinaux, ainsi que contre les abus dont souffrait l'Église.

Pendant les deux jours qui suivirent, on essaya vainement d'amener Jérôme de Prague à se soumettre. Le 30 mai 1416, dans la XXIe session du concile, il répéta ce qu'il avait dit dans la congrégation du 26 mai et entendit la sentence définitive portée contre lui : il était condamné comme hérétique et relaps. Il fut brûlé le jour même; jusqu'à la fin, il ne cessa de chanter et de prier.

« Hus et Jérôme, écrit Æneas Sylvius Piccolomini, le futur pape Pie II, ont marché au supplice comme à un festin où on les aurait invités. »

Les supplices des hérétiques n'étaient pas chose rare à cette époque; ils étaient dans le droit du temps et nul n'en contestait le principe. Cependant ceux-ci excitèrent une émotion qui ne fut point passagère et dont les conséquences furent très graves. Pourquoi? D'abord, à cause de l'éclat des personnages, de leur éloquence et de leur courage. Puis, parce qu'au zèle pour la défense de la foi se mêlèrent chez les Pères de Constance des raisons politiques et humaines qui les poussèrent à condamner. Effrayés d'avoir à juger un pape qu'ils tenaient pour légitime, à recourir contre lui et ses compétiteurs à des moyens révolutionnaires, à proclamer, à cette occasion, des principes qu'ils sentaient peu conformes à la tradition, ils voulaient à tout prix montrer par ailleurs leur attachement à l'orthodoxie et à l'unité de l'Église. L'instruction fut incomplète et partiale, dirigée en fait par des hommes qui étaient les adversaires personnels des accusés et dont les dépositions étaient d'autant plus redoutables que les juges ne connaissant pas la langue tchèque étaient obligés de s'en rapporter à eux pour

interpréter les autres témoignages; on contesta même à l'accusé le droit de discuter les témoignages; enfin on ne le laissa pas conduire sa défense comme il l'entendait. Des opinions d'école furent mêlées plus d'une fois aux débats théologiques; les docteurs de Paris, d'Ailly notamment, ardents nominalistes, voyaient dans le réalisme professé par Hus et Jérôme de Prague la source de toutes les hérésies. Les Anglais, mécontents que Hus eût compromis l'université d'Oxford, étaient fort mal disposés à son égard. Les Allemands apportaient à Constance la ferme volonté de venger leur défaite à Prague et s'acharnaient contre lui. Enfin Sigismond l'avait abandonné. Indépendamment de la question du sauf-conduit qui a été élucidée ci-dessus, avait-il, comme on l'a prétendu, promis son appui au novateur pour le tirer d'affaire, au cas où le jugement du concile le condamnerait? Il n'y en a pas de preuve solide. Si l'empereur n'est pas intervenu en faveur de Hus, c'est parce qu'il ne voulait pas risquer de faire avorter l'œuvre du concile, c'est parce qu'il était effrayé des conséquences politiques et sociales des nouvelles doctrines, c'est enfin parce qu'il craignait la rivalité de Frédéric d'Autriche et qu'il tenait à identifier sa cause avec celle du concile, afin d'apparaître à tous comme le véritable empereur, chef de la chrétienté et défenseur de l'Église.

La prétendue décision conciliaire, qu'on ne garde point la foi donnée à un hérétique, n'a jamais existé. Le document qui en a accrédité l'existence n'est pas un décret du concile, mais vraisemblablement un amendement proposé par l'un des membres et repoussé par l'assemblée; on ne le trouve que dans un seul manuscrit et sans aucune indication de date. Au surplus, il faut tenir compte du principe universellement admis qu'une promesse faite *in præjudicium fidei* n'engage pas.

Voir les articles de Jean Hus condamnés par le concile de Constance, dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 522-550, et HUS. Le décret relatif à la communion sous une seule espèce est dans Denzinger, n. 585. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES, col. 565-566.

IV. LES RÉFORMES ET LES CONCORDATS. — Tout le monde était d'accord sur la nécessité de faire des réformes, mais il y avait des divergences sur la façon de les exécuter. Le pape avait dit qu'il accepterait tous les points sur lesquels les nations se mettraient d'accord. La chose était malaisée. Les Allemands réclamaient surtout contre les exactions de la curie romaine. Les Italiens voulaient attribuer au pape la collation des bénéfices; les Anglais et les Espagnols étaient favorables à ce mode de collation sous la réserve de leurs usages; les Français et les Allemands voulaient restreindre sur ce point les droits du saint-siège. Pierre d'Ailly était surtout frappé de la nécessité de restaurer le gouvernement de l'Église. Il voulait organiser fortement les conciles généraux, nationaux, diocésains; exiger réellement certaines qualités des ecclésiastiques appelés aux diverses fonctions; simplifier le culte; corriger les abus des ordres religieux. En fait, le concile dressa plutôt la liste des *desiderata* qu'il n'accomplit la réforme générale dont on avait tant parlé avant l'élection du pape.

Comme la commission chargée de la réforme (membres nommés par les nations et six cardinaux choisis par le pape), n'avançait pas vite vu les divergences entre nations, il fut décidé que l'on distinguerait deux parts: ce qui serait réclamé par tous constituerait la réforme générale; sur les autres points le pape s'entendrait avec chaque nation *par voie de concordat*. Cette idée paraît être due aux Allemands qui, les premiers, au commencement de 1418, présentèrent au pape un mémoire particulier concernant les réformes qu'ils réclamaient (*Avisamenta gentis germanicæ*).

Le 20 février, le souverain pontife communiqua aux nations un projet de réforme correspondant à peu près aux dix-huit points stipulés dans la XLe session (sauf le 7e: *de appellationibus ad romanam curiam*, et le 13e: *propter quæ et quomodo papa possit corrigi et deponi*). Ce projet, dit justement Jager, tenait le milieu entre le relâchement qu'on voulait faire disparaître et la rigueur des canons interprétés à la lettre. Chaque nation examina ce projet en particulier; et quelques amendements furent proposés, mais cela n'aboutit pas, parce que le pape traita séparément avec les diverses nations.

Le *concordat germanique* est consigné sur les registres de la chancellerie pontificale à la date du 15 avril 1418. Ce concordat qui était conclu pour cinq ans renferme le décret célèbre *Insuper ad vitanda scandala*, qui permet aux fidèles de communiquer avec les excommuniés non dénoncés, excepté ceux qui sont notoirement coupables de sacrilège et de violence à l'égard des clercs, en sorte que leur crime ne puisse être couvert par aucune interprétation ou par quelque défense. Ce décret fut inséré dans les règles de chancellerie publiées par Martin V. Mgr Hefele a prouvé que c'était là un *indult* pontifical et que, bien qu'inséré dans un concordat *ad quinquennium*, il était valable *in perpetuum* et applicable à toute la chrétienté.

Le concordat anglais était perpétuel, mais il tomba vite en désuétude. C'est celui qui donnait le plus aux tendances nationales.

Le concordat français était commun aux trois nations latines et s'étendait par conséquent aux Italiens et aux Espagnols. Il fut aussi enregistré le 15 avril et promulgué le 3 mai. Il comprenait des règlements sur le nombre des cardinaux, les réserves, les annates, les jugements en cour de Rome, les commendes, les indulgences et les dispenses; tout cela, comme dans les autres. Il n'y avait que deux points particuliers à la France. Le 1er réduisait pour cinq ans les annates à la moitié, en considération des guerres que ce pays avait à soutenir, et l'autre était un privilège accordé à l'université de Paris, pour précéder une fois seulement, dans la distribution des bénéfices, tous les autres ecclésiastiques ayant des grâces expectatives; et encore ce privilège était soumis à des exceptions très étendues. Ce concordat fut présenté au parlement de Paris par l'évêque d'Arras, le 10 juin 1418. Le parlement refusa l'enregistrement; par des arrêts de mars et d'avril, il avait d'avance dénié au pape les droits que le concordat lui reconnaissait. Le 9 septembre 1418, le concordat de Constance fut mis en vigueur dans la partie du royaume qui obéissait au duc de Bourgogne. Après le traité de Troyes, le duc de Bedford, régent des deux royaumes, conclut avec Martin V un concordat beaucoup plus favorable à la papauté que ne l'était celui de Constance (*Rotulus Betfordianus*, 1425). Dans la partie du royaume qui reconnaissait Charles VII, ce prince voulut d'abord s'en tenir aux dispositions de mars et d'avril 1418. Plus tard désirant l'appui du pape (Martin V le reconnut à la mort de Charles VI), Charles VII rendit au souverain pontife, 10 février 1425, tous les droits que le pape avait possédés jusqu'en 1398.

Tous ces concordats diminuaient les abus sans les supprimer. Quand il était dit par exemple que « la curie ne jugerait plus que ce qu'il lui est permis de juger d'après le droit canon et la nature des causes », il est évident que les abus en matière judiciaire pouvaient renaître d'une formule aussi vague. Voir col. 730-732.

Ces concordats avaient été acceptés par le concile dans sa XLIIIe session, le 20 mars 1418. Dans la même séance, Guillaume Filastre avait lu sept décrets de réformation générale. Ces sept articles roulent sur les exemptions accordées depuis Grégoire XI; elles sont révoquées, mais les exemptions ne sont pas interdites pour l'avenir; sur les unions de bénéfices faites depuis le même temps, elles sont révoquées en principe, en promettant d'observer pour chacune en particulier les lois de

l'équité, sur les biens ecclésiastiques vacants, défense de les appliquer à la chambre apostolique; sur la simonie, renouvellement de toutes les prohibitions et de toutes les peines; sur les dispenses accordées pour jouir de certains bénéfices sans prendre les ordres attachés à ces places, on les révoque totalement; sur les décimes et autres impositions pécuniaires, le pape seul a le droit d'en établir, mais il ne doit le faire que de l'avis des cardinaux, en cas de grande nécessité seulement, pour l'Église universelle, et s'il s'agit d'une ou plusieurs Églises particulières, il ne peut l'établir sans l'avis et le consentement des ordinaires; enfin sur la conduite et la vie des ecclésiastiques, le concile se borna à quelques prescriptions relatives à l'habit des clercs.

Le cardinal Jean de Brogny, doyen du sacré-collège, déclara que ces articles, aussi bien que les concordats, avaient été approuvés des nations et que par là on satisfaisait à tout le projet de réformation dressé le 30 octobre de l'année précédente. Ainsi le concile s'en tint là dans l'œuvre de la réforme; il faut reconnaître qu'elle n'avait pas été poussée assez loin.

V. Questions secondaires. — Trois autres questions de moindre importance touchant à la doctrine ou à la discipline de l'Église furent encore soumises au concile de Constance : celle du tyrannicide; celle des formes nouvelles de la vie religieuse, celle des flagellants.

1° *Le tyrannicide.* — La question fut posée à propos de l'apologie que le cordelier Jean Petit avait faite de l'assassinat du duc d'Orléans par des hommes aux gages du duc de Bourgogne, Jean-sans-Peur. Entre autres propositions, Petit avait avancé celle-ci : « Tout sujet ou vassal qui par cupidité, fraude ou sortilèges, attente à la santé du roi, peut être tué comme tyran, par n'importe quel sujet, sans mandat et sans ordre. On le prouve par les lois naturelle, morale et divine. » Gerson avait déféré cette doctrine à l'évêque de Paris; neuf assertions de Petit avaient été condamnées par les docteurs en 1414. Mais le duc de Bourgogne en avait appelé au pape Jean XXIII. Alors Gerson dénonça les articles au concile (1415). Martin Porrée, évêque d'Arras, et Pierre Cauchon, le futur évêque de Beauvais, se présentèrent au nom du duc de Bourgogne. Le concile nomma une commission, composée d'évêques et de docteurs des diverses nations, et dont les principaux membres furent les cardinaux d'Ailly et Zabarella. Pour ménager le duc de Bourgogne, on ne condamna pas nominativement Jean Petit, mais on réprouva la doctrine résumée en une proposition générale. D'Ailly et Gerson voulurent obtenir une condamnation plus formelle; Gerson prononça à cet effet le 5 mai 1416 un discours des plus énergiques qui souleva contre lui de violentes inimitiés. Le concile s'en tint à ce qu'il avait fait. L'année suivante, la question revint sur le tapis à propos d'un violent écrit du dominicain Jean de Falkenberg contre le roi de Pologne et le duc de Lithuanie. L'écrit de Falkenberg fut condamné par les cardinaux et par les nations, puis livré aux flammes; mais des considérations politiques, et notamment l'intervention des chevaliers teutoniques, empêchèrent une condamnation solennelle par le concile.

2° *Formes nouvelles de la vie religieuse.* — On sait qu'au XIVe siècle s'étaient manifestées, particulièrement aux Pays-Bas et dans la région rhénane, des formes nouvelles de la vie religieuse, intermédiaires entre celle des séculiers et celle des ordres proprement dits. Elles étaient généralement très mal vues des anciens ordres. Un de leurs représentants, le dominicain Matthieu Grabon, se fit l'interprète des suspicions de tous et attaqua particulièrement les *clercs de la vie commune* qu'il avait connus près de Groningue. Il soutenait, en vingt-cinq articles, qu'on ne peut réellement et méritoirement pratiquer les conseils évangéliques de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance que dans le sein des ordres religieux, *réguliers*, comme il disait, car ceux qui vivent dans le monde ne peuvent renoncer aux biens du monde. D'Ailly et Gerson défendirent avec énergie les frères de la vie commune. Ils comparaient leur vie à la vie parfaite des premiers chrétiens de Jérusalem et s'élevèrent contre la qualification de *religiones* appliquée aux ordres religieux. La religion chrétienne mérite seule le nom de religion; il n'est pas vrai qu'elle ne puisse être pratiquée parfaitement hors de l'état monastique et sans le secours des vœux. Le traité de Grabon fut qualifié d'erroné, téméraire et propre à exciter le scandale. Grabon se rétracta purement et simplement.

3° *Les flagellants.* — Ces pénitents avaient perdu l'esprit de ferveur qui, au début, les avait inspirés; ils étaient tombés dans les erreurs d'un faux mysticisme et trop souvent dans des désordres moraux qui les rendaient généralement suspects. Le concile se prononça contre eux et ils disparurent peu à peu. Voir Flagellants.

VI. Autorité des décrets du concile de Constance. — Tout le monde est d'accord pour reconnaître l'œcuménicité du concile de Constance à partir de la XLIIe session et jusqu'à la XLVe inclusivement, c'est-à-dire pour l'époque où il agit de concert avec le pape Martin V. Quelques-uns l'admettent dès la XXXVe session, c'est-à-dire après que Grégoire XII eût donné sa démission et que Benoît XIII eût été abandonné par l'Espagne et la Sicile. Enfin il semble que les partisans de plus en plus nombreux de la légitimité de la succession des papes de Rome, en face de ceux d'Avignon, pendant la durée du grand schisme, devraient tenir le concile de Constance pour œcuménique à partir de la XIVe session, celle du 14 juillet 1415, où ledit concile fut convoqué par Grégoire XII et confirmé par lui « dans tout ce qu'il ferait pour l'union et la réformation de l'Église, ainsi que pour l'extirpation de l'hérésie ». La question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire (bien que le décret *Frequens*, relatif à la périodicité des conciles généraux, remonte à la XXXIXe session, 9 octobre 1417), puisque les décrets controversés appartiennent à la IVe et à la Ve session (30 mars et 6 avril 1415) et qu'ils n'ont été confirmés alors par aucun des trois papes qui se disputaient le gouvernement de l'Église. Toute la difficulté se réduit donc à deux points : 1° le concile de Constance, quand il a porté les décrets de la IVe et de la Ve session relatifs à la supériorité du concile œcuménique sur le pape, a-t-il entendu faire une définition dogmatique; 2° le pape Martin V a-t-il confirmé ces décrets?

Que certains membres du concile, et notamment Gerson et d'Ailly, aient entendu faire proclamer par le concile la doctrine de la supériorité du concile sur le pape, c'est fort possible, disons même, étant donnés leurs écrits et leurs discours, c'est probable. Mais que telle ait été l'intention de la majorité des Pères, c'est une autre affaire. En effet, les cardinaux et la nation d'Italie n'avaient point pris part à la congrégation où le texte des décrets avait été arrêté; ils avaient prié l'empereur de ne pas permettre qu'ils fussent publiés; ils les avaient même rejetés absolument. A la IVe session, Zabarella avait lu un texte différent de celui qui avait été arrêté en congrégation et atténué; si la Ve session adopta les décrets tels quels, ce fut sous le coup de la seconde fuite du pape Jean XXIII (à Laufenbourg), pour lui prouver qu'on l'atteindrait quand même et pour ne pas voir s'écrouler en un instant l'espérance de rétablir l'unité de l'Église; ce fut donc un expédient, expédient dangereux et fertile en conséquences, l'avenir ne l'a que trop prouvé, expédient cependant : le présent concile, en face du présent Jean XXIII, fût-il vraiment pape, exercera à son égard la plénitude de son autorité dans les matières qui lui sont présentement soumises.

Il n'y a pas là un dogme imposé à la croyance de l'Église universelle.

Le dominicain Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. V, c. VI, aussi bien que le jésuite Bellarmin, *De conciliorum auctoritate*, l. II, c. XIX, ont repoussé les décrets de la IVe session du concile de Constance, « parce qu'ils n'avaient pas été rendus dans la forme des décisions dogmatiques, laquelle consiste à obliger les fidèles à croire comme de foi ce qui est décidé ou à condamner ceux qui pensent autrement. » Sans doute, cette remarque n'a pas une portée absolue; on doit cependant en tenir compte. Cf. Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, l. III, c. VI; E. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 68. Qu'on relise à la lumière de cette explication le texte des décrets de la Ve session et l'on verra qu'ils prennent le sens le plus naturel.

Bien plus, les Pères du concile semblent l'avoir eux-mêmes interprété dans ce sens. Lorsque le cardinal d'Ailly pria les Pères de rendre la sentence contre Wycleff et Hus au nom du concile seul, sans faire mention du pape parce que le concile lui est supérieur, la commission nommée à l'effet d'examiner cette question se prononça contre lui à une grande majorité. Sur quarante théologiens, douze seulement partagèrent l'opinion de Pierre d'Ailly. Cela se passait le 17 avril 1415, onze jours après la fameuse Ve session tenue le 6 avril. Donc la majorité ne voulait pas que la décision du 6 avril s'imposât à la croyance universelle et que l'on dût admettre comme article de foi la supériorité du concile sur le pape. Ce qui est aussi remarquable, c'est que le cardinal d'Ailly ne cite point en faveur de son sentiment les décrets de la Ve session. Il n'en parle pas davantage dans le traité qu'il publia dix-sept mois après et qui est intitulé : *De Ecclesiæ, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate*. Il s'en remet à une décision postérieure du concile. Or, cette décision doctrinale n'est point intervenue.

En face du concile de Bâle, le pape Eugène IV a déclaré positivement que les Pères de ce concile donnaient aux décrets de Constance une portée excessive, injustifiée et contraire à l'intention de ceux qui les avaient promulgués. Voir les textes cités à l'article BALE (*Concile de*), t. II, col. 127, 128.

Donc, à notre avis, le concile de Constance n'a pas eu l'intention de promulguer une définition dogmatique lorsqu'il a rendu les décrets de la IVe et de la Ve session.

Nous ajoutons que, malgré certaines apparences, le pape Martin V n'a pas approuvé ces décrets.

Martin V a approuvé — en tout ou en partie, c'est la question — l'œuvre du concile en deux circonstances : 1° dans la bulle *Inter cunctas* du 22 février (8 kal. martii) 1418, dirigée contre les erreurs et les partisans de Wycleff, de Jean Hus et de Jérôme de Prague; 2° dans la XLVe et dernière session du concile, le 22 avril 1418, à propos de l'affaire de Falkenberg.

Dans la bulle *Inter cunctas*, parmi les questions qui doivent être posées aux suspects, on lit celle-ci : *Utrum (suspectus) credat quod illud sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum; et quod condemnavit et condemnat esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato.* De ce texte, beaucoup de membres du concile de Bâle, et par la suite les gallicans, ont inféré que Martin V avait reconnu l'œcuménicité du concile de Constance tout entier et par conséquent ratifié même les décrets des IVe et Ve sessions. Or, cette conclusion est contredite par le langage de Martin V lui-même et d'Eugène IV.

Pour se tirer de cette difficulté, certains auteurs et particulièrement, au XVIIe siècle, Emmanuel de Schelstrate, bibliothécaire du Vatican, diss. III c. II, cité par Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, t. II, p. 220, ont insisté sur les expressions *in favorem fidei et ad salutem animarum*, et ont soutenu que la question de la supériorité dn concile sur le pape n'est pas de foi et n'intéresse pas immédiatement le salut. Mais cette idée, soutenable à l'extrême rigueur au XVIIe siècle, ne l'est plus depuis que la doctrine a été élucidée et déterminée par la définition du concile du Vatican; le décret de Constance sur la supériorité du concile, si on le prend dans un sens absolu, est contraire à la foi catholique et donc intéresse le salut.

D'autres ont essayé de lire dans le premier article : *in his quæ pertinent ad* FINEM *et exstirpationem dicti schismatis*, au lieu de *ad fidem*, ce qui donnerait à la proposition un sens restreint et acceptable; mais les anciens manuscrits sont unanimes et portent *ad fidem*.

Il faut donc conclure que Martin V a employé volontairement une expression vague, afin de ne pas provoquer de conflit dangereux, qu'il ne considérait comme prises *in favorem fidei et salutem animarum* que les décisions du concile concernant Wycleff, Jean Hus, Jérôme de Prague, la fin du schisme et la réforme de l'Église, et non pas les décrets qui, sous leur forme absolue, n'étaient nullement *in favorem fidei et salutem animarum*. C'est précisément ce qui résulte de son langage et de ses actes subséquents. La bulle du 10 mars 1418 qui interdit tout appel de la sentence du pape au futur concile prouve suffisamment que Martin V n'admettait pas la supériorité du concile sur le pape.

On ne peut pas d'ailleurs restreindre, comme le font quelques-uns, l'approbation donnée par Martin V aux seuls actes du concile concernant les erreurs de Wycleff et de Jean Hus, car il eût compromis sa propre légitimité en n'approuvant pas les actes qui avaient mis fin au schisme. Mais, nous le répétons, la sagesse la plus élémentaire exigeait qu'à ce moment-là certaines choses fussent laissées dans le vague et dans l'ombre.

Il a été dit plus haut que l'écrit du dominicain Falkenberg avait été condamné par la commission de la foi, par les nations et par le sacré-collège, mais non par le concile réuni en session générale. Dans la XLVe et dernière session du concile, le 22 avril 1418, les députés de Pologne et de Lithuanie voulurent, par l'intermédiaire de l'avocat consistorial Gaspard de Pérouse, obtenir cette condamnation solennelle. Pour ménager les chevaliers teutoniques qui y étaient opposés, Martin V désirait qu'on s'en tînt à ce qui avait été fait. Un tumulte violent s'étant élevé dans l'assemblée, Martin V le fit cesser en disant : « Tout ce que le saint concile ici réuni a résolu *in materiis fidei conciliariter* doit être cru et observé inviolablement; j'approuve donc et je ratifie tout ce qui a été fait *circa materiam fidei conciliariter*, mais non pas *aliter nec alio modo*. »

Quelques-uns ont prétendu que cette réponse ne s'appliquait qu'à l'affaire de Falkenberg; mais comme précisément l'intention du souverain pontife était de distinguer l'affaire de Falkenberg de celles qui avaient été tranchées *conciliariter*, il faut bien que le mot *conciliariter* s'applique à d'autres affaires.

Quel est donc le sens et quelle est la portée de ce mot *conciliariter?* S'applique-t-il aux décrets de la IVe et de la Ve session?

Les uns disent que le mot *conciliariter* signifie *en vrai concile œcuménique* et ajoutent que le concile de Constance, lors des IVe et Ve sessions, n'était pas œcuménique. Les obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII n'y étaient pas encore représentées; Jean XXIII était en fuite; donc le concile ne représentait pas l'Église universelle et n'avait aucun pape avec lui.

C'est vrai, mais comme l'approbation de Martin V aurait eu précisément pour but de remédier à ce défaut, on ne peut pas donner ce sens au mot *conciliari-*

ter. On doit entendre ce mot comme il a été entendu pendant tout le concile, c'est-à-dire par opposition au mot *nationaliter*. La Ve session qui a les apparences d'une session tenue *conciliariter* est-elle réellement conciliaire? On peut en douter, à raison 1° en raison de l'absence volontaire de quatre cardinaux et de la protestation préalable des onze autres qui, bien qu'elle n'ait pas été faite en forme authentique, est cependant réelle; 2° de l'opposition d'une partie notable de l'assemblée; 3° du caractère tumultueux du vote sans suffrages exprimés; 4° de la participation à ce vote de gens qui n'y avaient pas droit. Et la preuve qu'il y a doute, c'est que le cardinal d'Ailly, outre le fait que j'ai rapporté ci-dessus, écrit avant la fin du concile : « Cette délibération des nations faite en dehors de l'assemblée, sans votes exprimés en séance commune, paraît à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général, *conciliariter facta*. Quoi qu'il en soit, je soumets la définition de cette affaire à la volonté du saint concile. » *De Ecclesiæ, concilii generalis et summi pontificis auctoritate*, dans *Opera*, t. II, col. 940.

La session IVe est solidaire de la Ve, puisque celle-ci eut précisément pour but de reprendre et de compléter, sous le coup de la seconde fuite du pape, ce qui n'avait été fait que très incomplètement à la IVe.

L'approbation donnée par Martin V dans la XLVe session *in materiis fidei conciliariter* doit donc être interprétée en fonction et selon le sens de l'approbation donnée par lui deux mois auparavant dans la bulle *Inter cunctas, in favorem fidei et salutem animarum*.

Conclusion : les décrets du concile de Constance relatifs à la supériorité du concile sur le pape ne sont pas des définitions dogmatiques : 1° parce qu'ils ne l'étaient pas dans l'intention de la majorité des Pères; 2° parce que la légitimité et l'autorité de la Ve session, où ces décrets ont été acceptés, est fort douteuse; 3° parce que le pape ne les a pas approuvés.

Sans le concile de Bâle, il est vraisemblable que ces articles n'auraient jamais été tenus pour autre chose que pour un expédient destiné à mettre fin au schisme.

Quant au décret *Frequens* relatif à la périodicité des conciles généraux, on peut l'entendre de deux manières. Ou bien le concile aurait voulu faire reposer la constitution de l'Église non pas seulement sur le pape, mais sur le concile, de telle sorte que la plénitude de la souveraineté et l'infaillibilité même de l'Église ne se pussent exercer que par un accord du pape avec l'épiscopat assemblé. Ce serait une doctrine fausse et on n'a pas le droit de l'imputer au concile du moment qu'il ne l'a pas formellement exprimée. Ou bien il a voulu, et c'est de beaucoup le plus probable, prendre une mesure gouvernementale et disciplinaire destinée à prévenir le retour d'un schisme après une époque aussi profondément troublée. Un tel décret ne pouvait obliger les papes d'une façon absolue, les circonstances étant changées et devenues telles que la convocation d'un concile fût plutôt un péril de schisme. C'est ce second sens qu'il convient d'adopter. Au surplus, le décret *Frequens* n'est pas *in materiis fidei*, matières sur lesquelles porte l'approbation de Martin V.

En résumé, le concile de Constance avait mis fin au schisme (sauf le petit schisme de Benoît XIII), déposé deux papes, réduit un troisième à donner sa démission, élu un nouveau pontife; il avait condamné deux hérésies et brûlé deux hérétiques, mais il n'avait pas réussi à empêcher en Bohême la propagation des doctrines hussites; il avait diminué certains abus, notamment d'ordre financier, mais il n'avait pas accompli la grande réforme morale, dont une partie considérable de l'Église d'Occident avait besoin ; enfin, il avait relevé la papauté qui, avec Martin V, allait reprendre dans l'Église l'autorité [illegible] que le grand schisme lui avait fait perdre, non de droit, mais de fait.

I. [illegible] Paris, 1902 [illegible] Paris, 1724 [illegible] 1751 [illegible]

II. Principaux ouvrages [illegible] *Histoire du concile de Constance*, [illegible] *Nouvelle histoire du concile de Constance*, [illegible] *Histoire de la papauté pendant* [illegible] Paris, 1856, t. III; [illegible] Paris, 1869, t. X, XI; Creighton, *A history of the papacy during the period of the reformation*, t. I; [illegible] *the council of Constance*, Londres, 1882; [illegible] L. Gayet, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1889; [illegible] *De synodis* [illegible] Münster, 1896; [illegible] *Gerson, sa vie, son temps et ses œuvres*, Lyon, 1900; [illegible] *Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1897, t. III. [illegible] *Das Constanzer Concil* [illegible] *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1[illegible]; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV.

III. Ouvrages relatifs à la condamnation des erreurs de Wyclef et de Jean Huss. — [illegible] *Jean Huss et le concile de Constance*, Paris, 1847; *Lettres de Jean Huss*, Paris, 1863; A. Loserth, *Huss und Wiclif*, [illegible] 1857. Palacky, *Geschichte von Böhmen*, t. III; *Documenta Mag. Joannis Hus*, Prague, 1869; Denis, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878; Loserth, *J. Huss und Wiclif*, Prague, 1884. Voir Hus, Hussites, Wyclef.

IV. Ouvrage relatif à la réforme et aux concordats. — Müller, *Der Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867.

V. Ouvrages relatifs à l'autorité des décrets du concile de Constance. — Almain, *De dominio naturali, civili et ecclesiastico; De auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium*, dans les *Opera* de Gerson, t. II; J. Charlier, [illegible] *Tractatus de fide et Ecclesia, romano pontifice et concilio generali*, dans les *Opera* de Gerson, t. I; Schelstrate, *Tractatus de sensu et auctoritate decretorum Constantiensis concilii sess. IVe et Ve*, Rome, 1686; Arnauld, *Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens des trois décrets des sessions IV et V du concile général de Constance, contre la dissertation de Schelstrate*, 1711; Bossuet, *Defensio cleri gallicani*; Ballerini, *De potestate ecclesiastica*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. III. Bouix, *Tractatus de papa ubi et de concilio œcumenico*, Paris, 1869; Kneer, *Die Entstehung der konziliaren Theorie. Zur Geschichte des Schismas und der Kirchenpolitik*, Rome, 1893.

A. Baudrillart.

1. CONSTANTIN Ier, pape, successeur de Sisinnius qui n'avait fait que passer et avant lui de Jean VII, élu en 708, consacré le 25 mars de cette année, mort le 9 avril 715.

Sous le règne de Constantin, un conflit, comme il s'en était produit déjà plusieurs, éclata entre le pape et l'évêque de Ravenne, Félix, que ses diocésains poussaient à revendiquer l'autonomie de son siège et qui refusa au pape les garanties ordinaires de sa soumission. Justinien II, qui avait à venger quelques injures, tira une horrible vengeance des habitants. Félix, conduit à Constantinople, ne fut pas exécuté comme d'au-

tres prisonniers de marque, mais rendu aveugle, puis exilé dans le Pont. Le pape plus tard lui pardonna et le rendit à son siège.

L'empereur Justinien ayant mandé le pape à Constantinople, Constantin fit ce pénible voyage en compagnie de dignitaires de sa cour, notamment du diacre Grégoire qui devait lui succéder. L'objet du voyage était sans doute d'obtenir pour le concile *in Trullo* l'adhésion du siège apostolique déjà demandée sous Serge et sous Jean VII. Les violences et les caresses mises en usage à l'égard de ces deux papes ouvraient une assez triste perspective à Constantin. Cependant il fut magnifiquement reçu à Constantinople par le patriarche Cyrus et comblé d'honneur, à Nicée par l'empereur, qui semble avoir agréé les raisons du pape développées par Grégoire. Le fait est que Constantin, après deux années d'absence, revint à Rome (24 octobre 711), sans qu'il lui fût rien arrivé de fâcheux.

A peine de retour, Constantin apprit le meurtre de Justinien II et l'usurpation du pouvoir impérial par Philippicus Bardesanes, un monothélite convaincu, qui commença une campagne enragée contre le concile de 680 et ses fidèles. Le pape Constantin refusa d'approuver aucune de ses mesures, et fut soutenu par le peuple de Rome contre « l'hérétique » dont le règne au reste prit fin dès 713. Anastase II rétablit l'orthodoxie dans l'empire, et le patriarche Jean VI, insolemment intronisé à Constantinople par l'usurpateur, se soumit humblement au pape et fit profession de foi orthodoxe sur l'article des deux volontés. Constantin Ier mourut le 9 avril 715.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 247; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 389-395; Hardouin, *Acta conciliorum et epistol. decret.*, t. III, p. 838 sq.; Paul Diacre, *Histor. Lombard.*, VI, 31; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, p. 327.

H. HEMMER.

2. CONSTANTIN II, pape, successeur de Paul Ier, consacré en 767, déposé en 768.

Frère de Toto, duc de Nepi, Constantin, bien que simple laïc, fut élu et imposé à la ville de Rome par les soins de sa famille aussitôt après la mort du pap Paul Ier. Les fonctionnaires du pape Paul réfugiés chez les Lombards, spécialement le primicier Christophe et son fils, organisèrent l'opposition et préparèrent une expédition à Rome. Constantin n'avait pas l'appui du roi des Francs Pépin. Des complices ouvrirent les portes de la ville aux soldats lombards. Toto fut tué dans la lutte, Constantin fait prisonnier et enfermé au couvent de *Cella nova*. Les vainqueurs eurent de la peine à s'entendre. Le parti lombard essaya de faire accepter le prêtre Philippe, mais Christophe fit prévaloir un candidat de son choix qui fut Étienne III. Constantin subit la honte d'une cavalcade ignominieuse à travers les rues de Rome; puis il fut déclaré déchu du pontificat; un groupe de forcenés pénétra dans son couvent et lui creva les yeux. Un concile comprenant des prélats francs, lombards et italiens renouvela dans des conditions très dures la condamnation de Constantin, bien qu'Étienne lui-même et le clergé romain eussent accepté sa communion; ses ordinations et ses actes furent déclarés invalides; un décret fut rendu pour spécifier que les laïques militaires ou civils seraient désormais exclus du corps des électeurs, et que les cardinaux prêtres ou diacres seraient seuls éligibles. Le changement introduit ainsi dans le droit électoral était profond, mais ne fut point durable (769). La personne de Constantin II n'est plus mentionnée après le concile de Latran de 769.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 283; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 468; Mansi, t. XII, p. 717; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1904, p. 114-126, ou dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 245; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, p. 350.

H. HEMMER.

3. CONSTANTIN, évêque bulgare, disciple des saints Cyrille et Méthode. En 894, d'après Goloubinsky, il composa un recueil de sermons du dimanche, puisés en grande partie dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Isidore de Péluse. Il est encore l'auteur d'un traité sur la liturgie et la hiérarchie ecclésiastique et d'une chronique, et il traduisit du grec les discours de saint Athanase contre les ariens. Il est considéré comme un des écrivains classiques de la littérature slave primitive.

Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine*, Moscou, 1871, p. 167; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 5-6; Hermogène, *Essai d'histoire des Églises slaves*, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 168; Sobolovsky, *Vie de l'évêque bulgare Constantin*, dans le *Recueil bulgare de littérature, de science et d'instruction populaire* (*Sbornik za narodi umotvoreniia, nauka, i knijnina*), Sophia, 1901, t. XVIII, p. 68-71.

A. PALMIERI.

4. CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, dont le principal écrit est du domaine juridique, vivait au XIVe siècle, car un manuscrit nous apprend que son *Hexabiblos* fut terminé en 1345 et un autre manuscrit, contenant le même ouvrage, date de 1354. Il écrivit : 1° un tomos contre Palamas, qu'a édité Léon Allatius en 1652, *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 780-785; 2° un petit écrit hérésiologique, *P. G.*, t. CL, col. 20-29; 3° une confession de foi, suivie de quelques extraits des Pères, *ibid.*, col. 29-41; 4° un petit récit sur trois conciles réunis pour défendre la majesté des empereurs grecs contre les usurpateurs, *ibid.*, col. 41 sq.; 5° un traité inédit sur les jeûnes ecclésiastiques, contenu dans le *Cod. Vindobon. jurid. 11*; 6° enfin, le compendium juridique en six livres, d'où son nom de *Hexabiblos*, son principal titre de gloire. Cet ouvrage fut, avec celui de Mathieu Blastarès, traduit en grec populaire par Nicolas Counalis Critopoulos. Des extraits se trouvent dans *P. G.*, t. CL, col. 45-108, mais la meilleure édition complète a été donnée par E. Heimbach, *Constantini Harmenopuli manuale legum sive Hexabiblos, cum appendicibus et legibus agrariis*, in-8°, Leipzig, 1851. Dans le *Cod. Laur. 89*, suppl. 85, l'Hexabiblos est introduit par une pièce de vers adressée au juge Constantin par le chartophylax André Libadanarios. On attribue également à notre auteur un dictionnaire syntactique.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 103, 607, 610, 786; E. Heimbach, *op. cit.*, p. V-XXII.

S. VAILHÉ.

5. CONSTANTIN MÉLITÉNIOTE. Ce théologien byzantin appartenait à la célèbre famille des Méliténiotes, qui fleurissait à Constantinople vers la fin du XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe, et de laquelle nous connaissons un certain nombre de membres : Jean Méliténiote, auquel est attribué un commentaire des Évangiles, resté encore manuscrit, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 135; Calliste, auquel appartiennent plusieurs discours d'un contenu ascétique, Krumbacher, *op. cit.*, p. 158; manuel mentionné dans un recueil de lettres anonymes du commencement du XIVe siècle, conservé en manuscrit dans la bibliothèque royale de Munich, *Catalogus* de Hardt, t. II, p. 287; Théodore, grand sacellaire, maître des maîtres et archidiacre de la Grande Église de Constantinople, lequel composa un commentaire sur les quatre Évangiles, avec un grand ouvrage astronomique, *P. G.*, t. CXLIX, col. 881-1001; Constantin, différent du nôtre, lequel, en sa qualité de médecin, s'ingénia à traduire du persan un petit traité de médecine; enfin notre Constantin, théologien et polémiste. Voir, sur ces auteurs, la brève notice d'E. Miller

dans les *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1858, t. XIX, 2e partie, p. 1-11, 139, et les notes de Krumbacher, *op. cit.*, passim.

Constantin Méliténiote fut archidiacre et chartophylax de la Grande Église, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il est rangé parmi les partisans des Latins, qui travaillèrent avec tant de zèle et d'abnégation, sous Michel Paléologue, à la réconciliation des deux Églises. En 1270, l'empereur grec, inquiet des préparatifs que faisait saint Louis pour la guerre contre les Sarrasins, lui envoya en ambassadeurs Jean Veccos et Constantin Méliténiote; ils arrivèrent en Afrique la veille de la mort du roi, qui leur fit très bon accueil et écouta favorablement les lettres de Michel VIII. Plus tard, lorsque Jean Veccos fut patriarche de Constantinople, Méliténiote partagea fidèlement les opinions et les malheurs de ce dernier, qu'il accompagna dans son exil. C'est peut-être à lui que Veccos dédia son écrit à Constantin. Il composa lui-même sûrement deux ouvrages sur l'union des Églises et sur la procession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. CXLI, col. 1032-1274. Le principal intérêt en est fourni par la constatation que la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, est déjà enseignée dans les écrits des principaux théologiens du IVe et du Ve siècle. Au point de vue du contenu et de la forme, Constantin dépend de son maître littéraire, Jean Veccos. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 97 sq.

On a, de plus, sous le nom de Méliténiote, un grand poème allégorique de 3060 vers politiques à quinze syllabes, εἰς τὴν σωφροσύνην, édité par Miller, *op. cit.*, p. 11-138, sans que l'on puisse dire encore s'il appartient à l'un des écrivains déjà cités ou à tout autre membre de cette famille.

S. VAILHÉ.

1. CONSTANTINOPLE (**Ier CONCILE DE**), IIe œcuménique, 381. — I. Histoire. II. Le *tomos* et le symbole. III. Œcuménicité.

I. HISTOIRE. — Les données positives relatives à ce synode se réduisent à peu de chose; attendu que nous ne possédons, en fait de documents le concernant, que quelques débris, encore qu'importants, de ses actes ou soi-disant tels, et de courtes notices historiques dans Socrate, Sozomène et Théodoret. Ces maigres documents suffisent toutefois à établir que ce Ier concile de Constantinople, qui porte dans l'histoire le titre de IIe concile œcuménique, ne fut en réalité qu'un concile général de l'Église d'Orient; et encore celle-ci n'y fut-elle pas représentée tout entière. Œcuménique, il ne le devint qu'avec le temps, par suite de l'approbation qu'il reçut à Rome et en Occident, et de l'autorité exceptionnelle que l'on attacha à ses décisions et surtout au symbole qui porte son nom.

Les causes qui en provoquèrent la convocation se rattachent étroitement à l'histoire de l'arianisme. A la mort de Valens, en 378, l'arianisme dominait partout en Orient, et spécialement à Constantinople. Dans cette dernière ville, les orthodoxes, partisans de la foi de Nicée, n'avaient même plus ni évêque ni église. Survint alors l'édit de Gratien qui leur permit de se donner un administrateur épiscopal dans la personne de Grégoire de Nazianze et d'ouvrir une église, l'Anastasie (379). Mais les violences des ariens et les fourberies de Maxime, l'intrigant collaborateur de Grégoire, faillirent ruiner à ses débuts l'œuvre de restauration entreprise par celui-ci. Heureusement pour l'orthodoxie, Théodose, associé à l'empire pour l'Orient, arriva au pouvoir avec le projet très arrêté de rétablir la paix religieuse sur la base de la foi de Nicée. Il commença, à peine entré à Constantinople, par faire restituer aux catholiques toutes les églises volées; puis il expulsa l'évêque arien intrus, Démophile de Berœa. Socrate, *H. E.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 575; Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. V, *ibid.*, col. 1425. Et pour achever, il convoqua un synode à Constantinople dans le courant de l'année 381. La lettre de convocation ne nous est pas parvenue. Mais Théodoret affirme par deux fois qu'à ce synode ne furent invités que les évêques d'Orient, *H. E.*, l. V, c. VI, VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208. Aucun document positif ne permet de supposer que le pape Damase et les Occidentaux aient été convoqués, à plus forte raison, qu'ils aient pris part, personnellement ou par des représentants, aux délibérations de l'assemblée. Il est donc bien évident que ce concile n'est rien d'œcuménique, ni dans le mode de convocation, ni dans sa composition. En vain Baronius, *Annal. eccles.*, Lucques, 1739, an. 381, t. V, p. 498-499, et d'autres historiens après lui ont voulu établir que le pape Damase y avait eu quelque part. L'argument que Baronius tire de la lettre synodale conservée par Théodoret, *op. cit.*, col. 1212-1218, où les Pères affirment qu'ils se sont réunis à Constantinople conformément à une lettre du pape Damase à Théodose, porte à faux; car cette lettre émane, non du concile de 381, mais d'un second synode qui se tint à Constantinople, l'année suivante, sur la demande du pape. Quant au passage suivant des actes du VIe concile, sess. XVIII, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 661 : « Lorsque Macédonius répandit ses erreurs sur le Saint-Esprit, Théodose et Damase se dressèrent aussitôt contre lui, et Grégoire et Nectaire rassemblèrent un synode dans cette ville royale », on n'en peut rien conclure touchant la participation du pape au IIe concile. Ce qui est dit de lui ici serait plutôt une allusion au synode romain tenu à Rome en 380, et dont nous possédons encore les anathématismes relatifs aux erreurs trinitaires. Mansi, t. III, col. 480. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 22-45. Enfin, il suffit de faire remarquer la grossière erreur dans laquelle est tombé le traducteur ou le copiste qui a placé dans la plus ancienne version latine des canons de ce concile, Mansi, t. VI, col. 1176, en tête de la liste des évêques présents au IIe concile, les noms de Paschasinus, Lucentius et Bonifacius, les trois légats pontificaux du IVe concile.

L'objectif à réaliser par la convocation de notre concile était triple : confirmer la foi de Nicée, donner un titulaire au siège de Constantinople et régler certains points pratiques pour le bien de la paix. Socrate, *op. cit.*, l. V, c. VIII, col. 575; Sozomène, *ibid.*, l. VII, col. 1429; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, XII, *de seipso*, vs. 1509-1513, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134.

Le concile s'ouvrit en mai 381, Socrate, *loc. cit.*, col. 597, pour s'achever en juillet probablement. *Inscript. canon.*, Mansi, t. III, col. 557. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Bruxelles, 1728, t. IX, art. *S. Grégoire de Nazianze*, note 41, p. 1338; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg, 1856, t. II, p. 12. Le nombre des évêques orthodoxes présents, y compris ceux d'Égypte et de Macédoine qui ne prirent part qu'à la dernière partie des réunions conciliaires, fut de 150 environ, Socrate, *op. cit.*, l. V, c. VIII, col. 576; Sozomène, *ibid.*, l. VII, c. VIII, col. 1429. La liste des souscriptions, *Acta*, Mansi, t. III, col. 568-572, contient un peu moins de 150 noms. Cf. Tillemont, *op. cit.*, note 42, p. 1329. Il s'y trouvait en outre 36 évêques du parti macédonien, que Théodose avait invités, espérant les amener à un accommodement. Socrate et Sozomène, *loc. cit.*

La présidence du concile passa successivement de Mélèce d'Antioche, S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, XII, vs. 1514 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134, à saint Grégoire de Nazianze, puis à Nectaire de Constantinople. Mansi, t. III, col. 568. Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. VII, col. 1429, prétend bien que Timothée d'Alexandrie en a partagé la présidence avec Mélèce d'Antioche et Cyrille de Jérusalem. Il en eût, en effet, été ainsi de droit, le siège d'Alexandrie passant pour le rang avant les autres; mais Timothée n'était pas là au début du concile. Si dans la

suite la présidence fut confiée au titulaire du siège de Constantinople, à Grégoire d'abord, puis, après la démission de celui-ci, à Nectaire, ce fut apparemment pour donner immédiatement la sanction du fait au droit nouveau inauguré par ce concile et formulé dès ce moment par son 3e canon en faveur du siège de Constantinople Ce 3e canon ne serait donc que la mise en formule d'une théorie dont la procédure suivie au IIe concile dans la question de la dévolution de la présidence avait été la première application pratique.

II. Le *tomos* et le symbole. — Pour ce qui est des affaires disciplinaires réglées au cours de ce concile, voir Arianisme, t. i, col. 1844-1845. Quant à la question dogmatique relative au Saint-Esprit, de quelle manière y fut-elle traitée et résolue? Nous n'avons sur ce point que de maigres renseignements. Socrate, l. V, c. viii, col. 576-577, laisse entendre que, dès avant l'élection de Nectaire, les négociations avec les macédoniens pour l'union avaient commencé. L'empereur lui-même s'y employa de son mieux. Il rappela à ceux-ci les essais de rapprochement autrefois tentés par eux auprès de Rome, auprès du pape Libère en particulier (366). Mais en vain. « Plutôt être ariens qu'accepter l'ὁμοούσιος, » ce fut le dernier mot des macédoniens; et ils s'éloignèrent, en ayant soin de prévenir par lettres leurs partisans contre l'acceptation de la foi de Nicée. Socrate, qui nous donne ces détails, *loc. cit.*, oublie de mentionner qu'il ne s'agit plus de l'homoousie du Fils avec le Père, mais de celle du Saint-Esprit. Il ajoute qu'après le départ des macédoniens les 150 évêques orthodoxes restants confirmèrent la foi de Nicée. Cf. Sozomène, l. VII, c. viii, ix, col. 1436; Théodoret, l. V, c. viii, col. 1214. En quoi consiste cette confirmation? Dans leur lettre, les évêques du synode de 382 parlent d'un *tomos* rédigé par notre concile sur la question trinitaire. Théodoret, *ibid.*, col. 1216. Et Tillemont, *Mémoires*, t. ix, p. 888, conclut d'une phrase du discours à Marcien, au IVe concile, Mansi, t. vii, col. 464, que ce *tomos* avait trait aussi à la question apollinariste et qu'il était rédigé sous forme de lettre adressée aux Occidentaux. Dans cette hypothèse, le 1er canon, dogmatique par son contenu, et le symbole attribué à ce concile seraient des fragments ou des extraits de ce *tomos*. En tous cas, les historiens déjà cités, Sozomène en particulier, semblent bien n'avoir eu sous les yeux, au moment où ils écrivaient, que notre 1er canon dogmatique et les canons disciplinaires qui suivent. Le contenu du *tomos* en question et le rapport supposé entre ce *tomos* et le symbole dit de Constantinople restent donc en suspens.

Sur ce symbole même et son origine trois hypothèses différentes ont cours. L'hypothèse traditionnelle en fait un remaniement du symbole de Nicée opéré par les Pères du IIe concile, en vue d'une affirmation plus expresse de la divinité du Saint-Esprit. Lebedef, *Vselenskie sobory*, Sergiev Posad, 1896, part. I, p. 111, note 1, cite en sa faveur le texte suivant de la lettre du concile à Théodose : ἔπειτα δὲ καὶ συντόμους ὅρους ἐξεφωνήσαμεν, τήν τε των πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες. Cf. Mansi, t. iii, col. 557. Tillemont, *Mémoires*, t. ix, p. 888, identifie au contraire notre symbole avec celui que transcrit saint Épiphane, dans son *Ancoratus*, cxix, *P. G.*, t. xliii, col. 232. Ils sont, en effet, textuellement les mêmes, sauf deux variantes sans importance. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. ii, p. 10, note 2, qui discute cette opinion et l'admet, commet à ce propos une méprise, en confondant ce symbole de l'*Ancoratus* en question avec un autre, inséré également dans l'*Ancoratus* un peu plus loin, cxx, et qui diffère sensiblement de celui de Constantinople. Si l'*Ancoratus* n'est pas postérieur, ce qui est démontré, à l'année 374, et si le symbole en question n'est pas, simple supposition, une interpolation tardive, il devient difficile de laisser au concile de Constantinople la paternité du symbole qui porte son nom. Mais on peut parfaitement supposer, en ce cas, qu'en approuvant ce symbole, le concile l'aurait fait en quelque sorte sien et lui aurait conféré par le fait une autorité particulière, soit comme symbole baptismal, soit comme simple formule de foi spécialement dirigée contre les négateurs de la divinité du Saint-Esprit. Cette hypothèse n'est pas en contradiction trop directe avec l'opinion traditionnelle, qui a sa valeur. Au point de vue de ses sources, le symbole de Constantinople serait alors, non pas une recension amplifiée du symbole nicéen, mais un symbole hiérosolimitain complété par des formules nicéennes. Nous trouvons en effet dans les *Catéchèses* de saint Cyrille, rédigées avant 350, un symbole qui offre les plus grandes affinités avec celui de l'*Ancoratus*, sauf sur la question de l'*homoousios*, qu'il ignore. Or nous savons par Socrate qu'à partir de 360, Cyrille, qui avait appartenu jusque là au parti des eusébiens modérés, avait évolué dans le sens nicéen. Il est probable qu'il dut se préoccuper dès lors d'adapter le symbole de son Église à ses nouvelles croyances. On est donc autorisé à croire que le symbole de l'*Ancoratus* est celui de Jérusalem, adapté entre 369 et 373 à la foi de Nicée. Harnack, qui établit ce point par une minutieuse confrontation des textes, va plus loin encore et veut, c'est la troisième hypothèse, que le symbole en question n'ait rien de commun, sauf le nom, avec le IIe concile œcuménique. *Realencyklopädie*, 3e édit., t. xi, art. *Constantinopel* (*Symbol*), p. 12-28. Ce ne serait que tardivement et à partir du concile de Chalcédoine qu'aurait eu cours la théorie, dès lors universellement adoptée, d'un rapport d'origine entre ce symbole et l'activité doctrinale du IIe concile. Sur ce point, voir Nicée (*Symbole de*).

III. Œcuménicité. — Le concile se sépara en juillet après avoir réglé dans ses canons plusieurs questions disciplinaires importantes. Des sept canons qui lui ont été attribués dans les collections canoniques, quatre seulement lui appartiennent en réalité. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. ii, p. 12-14. En se séparant, il adressa à Théodose une lettre pour le prier de confirmer ses décisions. Mansi, t. iii, col. 557. Celui-ci répondit par un décret ordonnant de livrer les églises, en Orient, aux évêques qui se trouveraient en communion de croyance sur l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec les évêques dont il énumère les noms pour chaque province, Nectaire à Constantinople, Timothée à Alexandrie, etc. *Codex Theodos.*, I, 3, *De fide cathol.* Cf. Sozomène, l. VII, c. viii, col. 581. Les Latins s'étant permis de blâmer plusieurs des décisions prises à Constantinople, entre autres, la solution donnée à la question du schisme d'Antioche et l'élévation de Nectaire sur le siège de Constantinople, *Epist. synod. ital. ad Theodos.*, Mansi, t. iii, col. 631, un nouveau concile réuni l'année suivante, 382, à Constantinople et composé en partie des mêmes éléments, y répondit par une justification accompagnée d'un exemplaire du *tomos* dressé au précédent concile. Dans sa lettre, le concile de 382 qualifie celui de 381 d'*œcuménique*, appellation qui ne peut être prise que dans un sens restreint, et relativement à l'Orient. Théodoret, l. V, c. ix, col. 1212-1215. Cf. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. ii, p. 29, note 2. Et ce qui prouve que même chez les Grecs ce concile ne fut pas considéré dès le début comme pleinement œcuménique, c'est qu'à Éphèse où l'on se réfère au symbole de Nicée, on ne fait pas mention de celui de Constantinople. Harnack, *loc. cit.*, conclut de là qu'il n'existait pas encore, au moins comme symbole officiellement approuvé. On peut aussi supposer que, même existant et approuvé, il ne pouvait être mis sur le même pied que celui de Nicée, précisément parce que le concile de Constantinople, comme synode partiel, n'avait pas l'autorité de celui de Nicée. Mansi, t. iv, col. 1138. En 449, au pseudo-concile d'Éphèse,

On ne considéra pas davantage le concile de Constantinople et on ne connaît comme œcuméniques que ceux de Nicée et d'Éphèse. Mansi, t. vi, col. [illegible], 651. C'est à Chalcédoine qu'il apparaît pour la première fois comme œcuménique et que l'on met son symbole sur le même pied que celui de Nicée. *Acta*, sess. II, V. Mansi, t. vi, col. 958, t. vii, col. 111. Dès lors, il est partout accepté en Orient comme tel, en particulier, au cours de l'affaire des Trois-Chapitres et au VIe concile. *Acta*, sess. XVIII, Mansi, t. xi, col. 633.

En Occident, on fut encore plus long à l'accepter : son 3e canon sur la primauté accordée au siège de Constantinople lui fit tort longtemps. Photius dit bien qu'il fut approuvé, peu après sa tenue, par le pape Damase. *De synod.*, dans Mansi, t. iii, col. 596. Mais de quelle manière et sur quels points, nous l'ignorons. A Chalcédoine, quand on lut le symbole de Constantinople, les légats du pape l'approuvèrent comme les autres, quand il fut question du 3e canon, ils protestèrent et quittèrent même la séance. Mansi, t. vii, col. 441. Voir aussi la protestation de saint Léon, *Epist.*, cvi, *ad Anatol.*, dans Mansi, t. vi, col. 204; *Epist.*, cv, *ad Pulch.*, *ibid.* De même les papes Félix III, *Epist. ad monach. Const. et Byth.* (485), et Gélase, *De libris recipiendis*, lui refusent le titre et l'autorité de concile œcuménique. Au VIe siècle, il n'en est plus de même. Les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand reconnaissent et acceptent l'autorité de ses décisions, mais uniquement sur la question dogmatique. S. Grégoire, *Epist.*, l. VII, epist. xxxiv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 893. Ce n'est qu'au IVe synode de Latran, en 1215, que l'Occident accepta officiellement l'innovation canonique lancée par le IIe concile. Mansi, t. xxi, col. 991; Denzinger, *Enchiridion*, n. 362. En résumé, au point de vue dogmatique, les décisions de ce concile n'eurent une valeur universelle qu'à partir du vie siècle, et au point de vue canonique, qu'à partir du xiiie.

I. Sources. — Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 521-599; Socrate, *H. E.*, l. V, c. vi-viii, *P. G.*, t. lxvii, col. 572-581; Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. vii-ix, *ibid.*, col. 1429-1440; Théodoret, *H. E.*, l. V, c. viii-ix, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1209-1218; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, xii, *de seipso*, sect. i, vs. 1506 sq., *P. G.*, t. xxxvii, col. 1133 sq.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1728, t. ix, p. 847-8[illegible] (art. *Saint Grégoire de Nazianze*); Hefele, *Conciliengeschichte*, t. ii, p. 1-29; Lebedef, *Conciles œcuméniques*, Sergiev Posad, 1896, part. I, p. iii, 145 (en russe); Harnack, *Realencyklopädie*, 3e édit., t. xi, p. 12-28, art. *Konstantinopel (Symbol)*.

J. Bois.

2. CONSTANTINOPLE (IIe CONCILE DE), Ve œcuménique, 553. A ce concile se rattachent deux débats théologiques qui agitèrent l'Orient dans la première moitié du vie siècle : la question origéniste et l'affaire des Trois-Chapitres. Pour la première, voir Origénisme au vie siècle. Sur la seconde, que nous avons à traiter ici : I. Débuts de la controverse. II. Histoire du concile. III. Texte et commentaire des 14 anathématismes.

I. Débuts de la controverse. — C'est en 543 que surgit la controverse des Trois-Chapitres. On englobait sous cette dénomination les écrits de Théodore de Mopsueste, ceux de Théodoret de Cyr, enfin la lettre d'Ibas au Perse Maris déjà examinée au concile de Chalcédoine. Il s'agissait de savoir si l'on condamnerait, avec ces trois personnages, les œuvres susdites comme entachées de nestorianisme, ou si l'on laisserait dormir en paix ceux que le concile de Chalcédoine avait épargnés ou réhabilités. En fait, derrière cette question des Trois-Chapitres, c'était l'autorité même du IVe concile qui se trouvait en cause. Toutes les tentatives des monophysites pour infirmer la valeur de ses décisions avaient jusqu'ici échoué. Ces derniers s'allièrent alors avec les origénistes que la condamnation d'Origène en 543 avait fort [illegible] et s'acharnaient contre le concile [illegible].

L'empereur cherchait de son côté un [illegible] de conciliation avec le principal groupe monophysite, celui des acéphales. Il préparait même un édit à ce propos, car les monophysites prétendaient qu'un de leurs griefs contre le concile de Chalcédoine était la réhabilitation de Théodoret et l'acceptation de la lettre d'Ibas. Ils l'avaient répété au cours de la conférence [illegible] de 533. Mansi, t. viii, col. 827. Cette circonstance, jointe aux suggestions de Théodore Askidas et des origénistes appuyés par l'impératrice Théodora, décida l'empereur à publier un édit contre les Trois-Chapitres. Les origénistes avaient intérêt à voir l'empereur s'engager dans cette affaire : les Trois-Chapitres lui feraient oublier l'origénisme. D'ailleurs, ils nourrissaient contre Théodore de Mopsueste un certain grief. Celui-ci s'était posé dans plusieurs de ses écrits comme l'adversaire et le contradicteur d'Origène. Enfin Askidas aurait été pour son propre compte acéphale, au moins en partie. Liberatus, *Breviar.*, xxiv, Mansi, t. ix, col. [illegible]; Facundus, *Pro defensione trium capit.*, iii, 6, *P. L.*, t. lxvii, col. 602. Cf. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, t. xxxvi, p. [illegible]. C'en était assez pour susciter contre le concile de Chalcédoine une coalition des monophysites et des origénistes. Le crédit de Théodora, monophysite elle aussi de cœur, aidant, le succès était assuré.

Du premier édit de Justinien sur cette question on ne sait exactement ni la date ni le contenu. Il n'est pas parvenu jusqu'à nous, sauf deux ou trois extraits insignifiants insérés par Facundus dans son *Pro defensione*. En tout cas, il n'est pas antérieur à 543, ni postérieur à 545. Hefele, *Concil.*, t. ii, p. 787. Facundus en attribue la rédaction aux monophysites et aux origénistes. *Op. cit.*, l. II, c. i, col. 559. Il est vraisemblable qu'Askidas en fut le principal inspirateur. La condamnation qui y était formulée portait, toujours au dire de Facundus, *ibid.*, l. II, c. iii; l. IV, c. iv, col. 565, 626, sur la personne et les écrits de Théodore, sur quelques écrits de Théodoret, et enfin sur la lettre d'Ibas à Maris.

L'édit publié, il fallait le faire accepter par l'épiscopat. La chose n'alla pas sans difficultés, même en Orient. Ménas de Constantinople hésitait, par respect pour le concile de Chalcédoine et pour le siège apostolique dont il craignait de préjuger la décision. On le rassura en lui promettant de lui rendre sa signature, si Rome désapprouvait la condamnation. Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem se laissèrent également extorquer, par des promesses ou des menaces, leur signature. Les mêmes procédés obtinrent les mêmes résultats auprès du reste de l'épiscopat oriental. Facundus, *loc. cit.*; *Contra Mocianum*, *ibid.*, col. 861; Liberatus, *op. cit.*, l. I, c. xxiv, col. 700. Réunit-on à cette occasion un synode à Constantinople? On ne sait. Ce qui est sûr, c'est que des évêques se plaignirent plus tard à l'apocrisiaire du pape à Constantinople d'avoir été forcés par Ménas de livrer leur signature. Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. iv, col. 626.

Pour l'Occident, il en alla autrement. Etienne, apocrisiaire du pape à Constantinople, et Dacius, évêque de Milan, qui se trouvait lui aussi à Constantinople, rompirent la communion avec Ménas et les siens. De plus Dacius alla rejoindre en Sicile le pape Vigile déjà en route pour l'Orient. Des évêques africains alors fixés à Constantinople suivirent leur exemple. Parmi eux se trouvait Facundus d'Hermiane, à qui nous devons tous ces détails, et qui se mit immédiatement à la préparation d'un mémoire à l'empereur contre la condamnation des Trois-Chapitres. Ce mémoire n'est autre que le *Pro defensione trium capitulorum* sur lequel nous aurons à revenir. *Præf.*, col. 527.

Quand on eut à Rome avis de l'édit impérial, on se

consulta. Les diacres romains Pélage et Anatole écrivirent au savant diacre de Carthage, Ferrandus, pour avoir son opinion et celle de l'épiscopat africain. Ils accusent formellement les acéphales d'avoir machiné toute cette affaire pour démolir l'autorité du IVe concile et de l'*Epistola dogmatica* de saint Léon. Ferrandus répondit que condamner les Trois-Chapitres, c'était mettre en question l'autorité des décisions conciliaires. *Epist. ad Pelag. et Anatol.*, VI, *P. L.*, t. LXVII, col. 921-928; Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. III, col. 624. Rome et l'Afrique étaient donc hostiles au nouvel édit. Cf. *Epist. Pontiani ad Justinian.*, Mansi, t. IX, col. 45-46.

Le 25 janvier 547, Vigile arrivait à Constantinople, mandé par l'empereur sur l'instigation de Théodora, qui espérait bien lui arracher une réhabilitation du monophysisme. A son départ de Rome et en cours de route, en Sicile, en Grèce, en Illyrie, il avait pu se rendre compte, par les manifestations populaires, de l'hostilité du sentiment chrétien en Occident à l'égard des nouvelles tentatives de l'Orient contre la foi de Chalcédoine. Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. III, IV; *Epist. legat. Franc.*, Mansi, t. IX, col. 151. Il se montra d'abord très ferme et exclut de sa communion, pour une durée de quatre mois, Ménas et ses complices. Théophane, *Chronog.*, an. 6039, *P. G.*, t. CVIII, col. 496. Ceux-ci naturellement usèrent de représailles et effacèrent de leurs diptyques le nom de Vigile. Puis il se produisit chez ce dernier un revirement dont les causes restent inexpliquées. Est-ce cupidité et ambition, comme le prétend Facundus, *ibid.*, ou bien faiblesse et intimidation en face des menaces et des violences relatées par la lettre des clercs italiens aux ambassadeurs francs? Mansi, t. IX, col. 153, 181. Peut-être l'un et l'autre. En tout cas, il est certain que Vigile promit alors secrètement à l'empereur son adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Peut-être même est-il permis de voir dans les documents communiqués par Justinien aux Pères du Ve concile, au cours de la VIIe session, la formule de condamnation. Mansi, t. IX, col. 347, 351. Il s'ensuivit une réconciliation avec Ménas et l'épiscopat oriental, réconciliation que Théophane, *ibid.*, col. 497, attribue à l'intervention de Théodora et reporte au 29 juin 547. Le terme de quatre mois fixé par la censure papale était d'ailleurs écoulé.

Sur ce, le pape, après accord avec l'empereur, eut avec les évêques présents d'Orient ou d'Occident, au nombre de 70 environ, sans compter ceux qui avaient déjà souscrit, plusieurs conférences. Le but poursuivi était sans doute d'arracher aux récalcitrants, par la persuasion, leur adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Facundus, qui y prit part, désigne ces conférences sous le nom d'*examen* ou de *judicium*, et attribue au pape qui les présidait la qualité de *judex*. Ce n'était donc pas un synode proprement dit, mais une simple consultation dont le résultat restait entièrement subordonné à la décision finale du pape. L'issue de ces réunions ne fut pas celle qu'on avait espérée. Dans la troisième séance, Facundus demanda qu'on examinât la question de l'approbation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine. On sait que les Orientaux tenaient sur ce point pour la négative; les Occidentaux, au contraire, et à tort, pour l'affirmative. Il se fit fort de prouver que la condamnation de cette lettre était une atteinte au concile de Chalcédoine. Vigile mit fin au débat en suspendant la séance et demanda à chaque évêque un vote écrit. La plupart des évêques, circonvenus et travaillés en secret, portèrent au pape un vote favorable à la condamnation. Facundus, lui, composa en quelques jours un extrait de sa *Defensio*, toujours en préparation, et le publia sous le titre de *Nova responsio*. *Pro defens.*, *præf.*, col. 528. Les votes favorables furent déposés aux archives du palais impérial. Le *Judicatum* de Vigile, publié le 11 avril 548 et adressé à Ménas, servit de conclusion à cette première partie du débat. *Epist. Vigil. ad Rust. et Sebast.*, dans *Acta V concil.*, sess. VII, Mansi, t. IX, col. 353. Le texte en est perdu, sauf quelques fragments, dont un, l'anathème contre les Trois-Chapitres, reproduit dans la lettre de Justinien au Ve concile, sess. I, *ibid.*, col. 181, et cinq autres insérés par Vigile dans son *Constitutum* du 14 mai 553. Mansi, t. IX, col. 104, 105. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 799-801. C'était une sentence de condamnation contre les Trois-Chapitres, mais avec des réserves formelles en faveur de l'autorité et des décisions du concile de Chalcédoine. Cf. *Epist. ad Valent.*, Mansi, t. IX, col. 360; *Epist. ad Aurel.*, col. 362; *Epist. ad legat. Franc.*, col. 154. On espérait ainsi satisfaire l'Orient, sans trop froisser l'Occident. Trois ans plus tard, après un nouveau revirement, Vigile expliquait lui-même qu'il avait pris cette mesure *medicinaliter*, *Damnatio Theod.*, Mansi, t. IX, col. 59, et *sub aliqua dispensatione*. *Epist. leg. Franc.*, col. 153.

Ce fut au contraire le point de départ d'une agitation très vive en Occident. A Constantinople, Dacius de Milan et Facundus d'Hermiane prirent la tête de l'opposition. Celui-ci publia enfin sa *Defensio trium capitulorum*, dans laquelle il corrigeait plusieurs des citations de la *Nova responsio*, rédigée un peu à la hâte, et refaisait tout au long l'historique de la question. Victor de Tunnunum en reporte la publication à l'année 550. *Chronicon*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 958. Mais le ton relativement modéré dans lequel se tient l'écrivain, surtout si on le compare avec la vivacité dont il fait preuve dans le *Contra Mocianum*, indiquerait une époque antérieure, et dans laquelle Facundus n'avait pas encore brisé avec Vigile. Parmi les autres tenants de l'opposition à Constantinople il faut signaler encore un certain nombre de clercs romains, parmi lesquels les diacres Rustique, neveu du pape, et Sébastien, d'abord partisans forcenés du *Judicatum*. Leurs intrigues et leurs accusations contre lui auprès des évêques de l'Occident obligèrent le pape à se disculper et à les déposer. Vigile, *Epist.*, Mansi, t. IX, col. 351-359. Parmi les documents qui nous ont transmis des détails sur ces intrigues et sur l'agitation dans les provinces, signalons pour la Scythie, la lettre à Valentinien de Tomi, du 18 mars 550, Mansi, t. IX, col. 356-361, celle à Aurélien d'Arles, pour la Gaule, du 29 avril 550, *ibid.*, col. 361-363, pour la Dalmatie, celle des clercs italiens, milanais sans doute, aux ambassadeurs francs. *Ibid.*, col. 151-156. En Illyrie, il y eut un synode (549) où fut déposé le métropolitain Benenatus de Justiniana Ia, et décidé l'envoi d'une lettre de protestation à Justinien. Victor de Tunnunum, *ibid.* Les Africains enfin, en dehors de ceux qui avaient porté leurs protestations à Constantinople même, étaient allés jusqu'à excommunier le pape dans un synode tenu en 550 sous la présidence de Réparatus de Carthage. Ils avaient également fait parvenir leurs réclamations à l'empereur.

Ce mouvement d'opinion amena le retrait du *Judicatum*. Une réunion eut lieu à laquelle prirent part, outre le pape et l'empereur, les évêques grecs et latins présents à Constantinople, et où il fut décidé d'un commun accord que l'on s'en rapporterait à la décision d'un futur synode. En attendant, on s'abstiendrait de toute manifestation pour ou contre les Trois-Chapitres. *Damnatio Theod.*, Mansi, t. IX, col. 59; *Epist. legat. Franc.*, *ibid.*, col. 153. Toutefois, dans une pièce secrète datée du 15 août 550 et remise à l'empereur, le pape s'était engagé à favoriser de tout son pouvoir le maintien de la condamnation provisoirement retirée. *Acta V concil.*, sess. VII, *ibid.*, col. 363.

Ce fut en vue de préparer le synode projeté, que l'on tint, le 17 juin 550, à Mopsueste, un synode local des évêques de la Cilicie IIe, pour trancher la question de savoir si le nom de Théodore de Mopsueste se trouvait

sur les diptyques de cette Église. On constata qu'il ne s'y trouvait pas déjà, nous dit Acta V concil., sess. V, ibid., col. 274-299.

Vers la même époque, peut-être même avant le retrait formel du *Judicatum*, avaient été lancées les convocations pour le concile projeté. Les Illyriens refusèrent d'y répondre. *Epist. leg. Franc., ibid.*, col. 153. Des évêques qui se rendirent à Constantinople pour y représenter l'épiscopat d'Afrique, l'un, Reparatus de Carthage, ayant résisté aux sollicitations du parti impérial, se vit accusé d'un crime dont il était innocent, déposé et remplacé; un autre, Firmus de Numidie, se laissa gagner et souscrivit à la condamnation, puis reprit, pour mourir en route, le chemin du retour; le troisième, Primasius de Byzacène, résista d'abord, puis fléchit lui aussi; un seul Verecundus tint ferme jusqu'au bout. Victor de Tunnunum, *Chronic., ibid.*, col. 959; *Epist. leg. Franc.*, Mansi, t. IX, col. 153.

On ne s'en tenait guère, on le voit, dans l'entourage de l'empereur aux termes de l'accord conclu avec le pape. On alla encore plus loin. Askidas et son parti faisaient circuler et signer, jusque dans le palais, une pièce contre les Trois-Chapitres. Le pape protesta; il y eut un semblant de soumission, puis la campagne reprit de plus belle. *Damnat. Theod., op. cit.*, col. 59. Elle fut si bien menée qu'elle aboutit à la publication d'un nouvel édit impérial contre les Trois-Chapitres. On peut présumer, à défaut d'indication positive, que l'édit en question n'est autre que l'Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων, Mansi, t. IX, col. 537-582 : ce qui placerait la publication de cette pièce entre 551 et 553. Elle comprend, en dehors d'un symbole très prolixe par lequel elle débute, 13 anathématismes que nous retrouvons presque intégralement dans les 14 anathématismes du concile de 553, puis un long exposé justificatif de la condamnation portée contre les Trois-Chapitres.

La publication de ce nouvel édit provoqua une conférence chez le pape, au palais de Placidie. Dacius, Askidas, les évêques grecs et latins, des prêtres, des diacres et même des clercs de Constantinople s'y trouvèrent présents. Vigile invita les évêques à prier l'empereur de retirer son édit, et, en tout cas, à refuser leur signature. *Damnat. Theod., op. cit.*, col. 60; *Epist.*, XV, *encyclica, ibid.*, col. 50. Dacius parla dans le même sens. *Epist. leg. Franc., ibid.*, col. 154. Rien n'y fit. Ce même jour, Askidas et d'autres évêques eurent l'audace de célébrer en grande pompe dans une église où l'édit était affiché, puis de déposer Zoïle d'Alexandrie qui refusait de les suivre. *Epist. encycl., ibid.*, col. 51. Sur ce, Vigile excommunia Askidas (juillet 551). Le 14 août, pour échapper aux violences dont il se crut menacé, il se réfugia dans l'église de Saint-Pierre et y rédigea le 17 un décret déposant Askidas et excommuniant Ménas et les autres évêques de leur parti. Ce décret, il le confia à une personne sûre, pour être publié plus tard, suivant l'opportunité. *Damnat. Theod.; Epist. encycl., loc. cit.* C'est là qu'eut lieu la scène répugnante de violence que racontent les clercs italiens. *Epist. leg. Franc., op. cit.*, col. 154. Après bien des pourparlers et des promesses, le pape consentit à quitter son asile et à rentrer chez lui. Mais, s'y voyant entouré d'émissaires de la cour et de traîtres, deux jours avant Noël de 551, il alla chercher un nouvel asile dans l'église de Sainte-Euphémie à Chalcédoine. C'est de là qu'il lança, en janvier 552, sa *Damnatio Theodori*, Mansi, t. IX, col. 58-61; puis le 5 février 552, son *Epistola encyclica. Ibid.*, col. 50-56. De nouvelles négociations avec la cour et l'épiscopat amenèrent une lettre de rétractation et d'excuses de la part d'Askidas, de Ménas et d'autres évêques (insérée dans le *Constitutum*, Mansi, t. IX, col. 62). Eutychius, qui succéda sur le siège de Constantinople à Ménas décédé en août 552, remit également au pape, le 6 janvier 553, une lettre du même genre à laquelle avaient adhéré un nombreux groupe de rétractants. *Ibid.*, col. 63, 186. Dans sa réponse à cette lettre, le pape reconnut l'utilité d'un concile et se déclare prêt à y prendre part. *Ibid.*, col. 187-190. Les négociations étaient donc reprises sur ce dernier point; on peut même aller jusqu'à croire que, dès cette époque, la tenue en était décidée et, peut-être, les convocations officielles lancées. L'Italie et la Sicile paraissaient tout indiquées au pape pour y réunir le futur concile; les évêques de l'Occident, parmi lesquels se recrutait la presque totalité des opposants, auraient plus de facilités pour s'y rendre. *Constitutum, ibid.*, col. 64. Justinien n'était pas de cet avis et pour cause. Mais il offrit au pape de mander à Constantinople tous ceux des évêques d'Afrique dont il souhaitait la présence. Revint-il ensuite sur ce projet, dans la crainte d'une trop vive opposition de leur part ? Le fait est que les Africains ne vinrent pas. Ce fut au tour du pape de reprendre sa promesse et de se refuser à adhérer à un projet qui, s'il se réalisait, le laisserait seul, avec un petit nombre de Latins, en face d'une majorité suspecte ou hostile. On chercha des accommodements. Vers Pâques de 553, Justinien proposa à Vigile, au lieu d'un concile proprement dit, des réunions où l'on appellerait un nombre égal d'évêques, de part et d'autre. *Ibid.*, col. 64, 182.

Le pape accepta et se déclara prêt à conférer, assisté de trois évêques latins, avec les quatre évêques grecs qu'il plairait à l'empereur de désigner. Celui-ci ne l'entendait pas ainsi. Versatilité ou fourberie, il protesta qu'il avait voulu parler d'un nombre égal de représentants des différents patriarcats, ce qui revenait à donner sous une autre forme une prépondérance marquée à l'élément grec. Le pape ne crut pas devoir faire cette concession. Alors, de sa propre autorité, l'empereur réunit le concile auquel le pape se déclarait opposé et lui confia le soin, non pas de trancher la question en litige, mais de confirmer et d'enregistrer une décision toute faite; celle même qui avait été formulée dans l'Ὁμολογία. Le pape, lui, manifesta publiquement son intention de faire connaître bientôt, et par écrit, sa sentence définitive. *Ibid.*, col. 370.

II. Histoire du concile. — Le Ve concile s'ouvrit le 5 mai 553; il tint ses séances dans le *secretarium* de l'église patriarcale de Constantinople. A côté d'Eutychius, à qui fut dévolue la présidence, siégeaient Apollinaire d'Alexandrie, Domninos d'Antioche, trois représentants d'Eustochios de Jérusalem et 145 autres métropolites et évêques. Les souscriptions du formulaire final contiennent 164 noms, parmi lesquels ceux de 14 Africains. Les actes grecs de ce concile n'existent plus; mais nous en possédons une version latine fort ancienne, qui date de Pélage II (578-590), peut-être même de Vigile. *Præfat. Baluzii*, Mansi, t. IX, col. 164. Au cours des débats monothélites, ces actes subirent des interpolations dans le sens monothélite, qui furent dévoilées au VIe concile. Mansi, t. IX, col. 587 sq. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 831-834. Sur la question de leur intégrité, cf. Hefele, *ibid.*, p. 834-839; Diekamp, *Die origen. Streitigkeiten*, Munster, 1899, p. 97-129. D'après les actes tels que nous les possédons aujourd'hui, il y aurait eu huit sessions en tout, échelonnées du 5 mai au 2 juin. La Ire session s'ouvrit par la lecture d'un acte impérial indiquant, après un court aperçu historique de la question des Trois-Chapitres, l'objet précis du débat : les écrits de Théodore de Mopsueste, et en particulier, le symbole mis sous son nom; la question de savoir si l'on pouvait l'anathématiser personnellement, quoique mort, devait aussi être examinée; les écrits de Théodoret relatifs à la controverse nestorienne; enfin la lettre d'Ibas à Maris. Mansi, t. IX, col. 178. Le reste de la séance, ainsi que les deux séances suivantes,

8 et 9 mai, furent consacrés à la lecture de documents relatifs au débat, et surtout à des négociations, d'ailleurs infructueuses, avec le pape et avec les Occidentaux de son parti. *Ibid.*, col. 191, 200. La IVe session, 12 ou 13 mai, fut occupée tout entière par la lecture d'un recueil contenant, au nombre de 71, des extraits des différents ouvrages de Théodore. Ces extraits donnent un aperçu assez complet des principaux points de sa théorie christologique. *Ibid.*, col. 202. On continua dans la Ve session (17 mai) l'examen concernant l'orthodoxie du système théodorien. Après avoir conclu par la négative, on agita la question de la légitimité d'une condamnation portée contre un personnage défunt; on relut à ce propos les actes du synode tenu à Mopsueste en 550, pour établir si, oui ou non, le nom de Théodore avait figuré dans les diptyques de cette Église. Mansi, t. IX, col. 274-289. On constata qu'il en avait été effacé depuis longtemps et l'on conclut que rien ne s'opposait à la condamnation du personnage. L'examen concernant les écrits de Théodoret contre saint Cyrille ou en faveur de Nestorius occupa le reste de cette session. *Ibid.*, col. 289-297. La lettre d'Ibas, réservée pour la VIe session (19 mai), donna lieu à la lecture d'un certain nombre de documents relatifs au IIIe et au IVe concile. *Ibid.*, col. 308-341. On conclut que la lettre était franchement hérétique et qu'on ne pouvait se réclamer pour la défendre de l'autorité du concile de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 341-345.

Le document pontifical annoncé avait paru entre temps. C'est le *Constitutum*, du 14 mai 553, portant, outre la signature du pape, celles de seize évêques et de trois clercs romains. Mansi, t. IX, col. 61-106. Ce travail, d'une précision et d'une sûreté théologique remarquable, renferme entre autres 60 *capitula*, ou extraits des œuvres de Théodore, empruntés à une lettre de l'empereur au pape et qui contiennent la plus grande partie des morceaux du recueil lu au cours de la IVe session. Le pape donne de chacun d'eux une réfutation très serrée. Puis il conclut en condamnant sans réserve les erreurs théologiques de Théodore, mais il se refuse à porter un anathème contre sa personne; les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, dit-il, ne l'ont pas condamné. D'ailleurs, il n'est pas dans la tradition ecclésiastique d'anathématiser les morts. *Ibid.*, col. 93 sq. Quant à Théodoret, il a explicitement condamné Nestorius et ses erreurs; après quoi, les Pères de Chalcédoine l'ont innocenté. Porter l'anathème contre lui, ce serait aller contre la chose jugée et infirmer l'autorité du IVe concile. Le pape s'y refuse donc; mais il consent à anathématiser toutes les erreurs nestoriennes qui circulent sous le couvert du nom de Théodoret et d'autres. C'est ce qu'il fait pour quelques-unes d'entre elles dans les cinq anathématismes qui servent de conclusion à cette seconde partie de la lettre. *Ibid.*, col. 97-98. Même solution pour ce qui concerne Ibas et sa lettre à Maris. Il ressort, dit le pape, des discussions et des votes des Pères à son endroit, qu'on l'a tenu pour orthodoxe à Chalcédoine. Quant à ses insinuations injurieuses contre saint Cyrille, il les a retirées: il n'y a donc pas lieu de revenir sur ce qui a été décidé à son sujet par les Pères de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 98 sq. En terminant, le pape condamne formellement tout ce qui serait une atteinte au jugement porté par lui sur l'affaire des Trois-Chapitres et l'annule par avance.

Le 25 mai, Vigile communiqua officiellement le document à l'empereur. Celui-ci refusa, toujours officiellement, d'en prendre connaissance; ce qui ne l'empêcha pas le lendemain, 26 mai, jour où se tint la VIIe session, de faire transmettre aux Pères, pour qu'on les lût en séance, toute une série de pièces, lettres, édits pontificaux ayant pour but d'établir que le pape, qui avait précédemment donné son assentiment à la condamnation des Trois-Chapitres, se déjugeait maintenant et se mettait ainsi en contradiction avec lui-même. Il donnait ordre, pour finir, de rayer son nom des diptyques. Les évêques se soumirent servilement à toutes les volontés impériales et la rupture définitive avec le pape fut consommée au cours de la VIIe session. *Ibid.*, col. 346 sq.

Il ne resta plus dans la VIIIe et dernière session (2 juin), qu'à proclamer et à souscrire le formulaire de condamnation rédigé à l'avance, vraisemblablement par Eutychius et Askidas, les deux principaux meneurs de toute cette intrigue.

Le début du formulaire, après quelques phrases sur les causes qui ont soulevé cette affaire des Trois-Chapitres, expose rapidement, et sans rien préciser, les démarches et les négociations préliminaires avec le pape. On sent percer à chaque mot de cet exposé le désir de se justifier et le besoin de présenter, sous son aspect le moins désavantageux possible, une situation que l'on sait absolument fausse et anormale. Puis vient une condamnation des hérétiques antérieurement condamnés, suivie d'un anathème particulier qui porte sur la personne de Théodore, ainsi que sur ses œuvres; sur les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse, et en faveur de Nestorius; enfin sur la lettre d'Ibas à Maris. On condamne également ceux qui pour défendre les Trois-Chapitres se réclameraient soit des saints Pères, soit du concile de Chalcédoine. Le formulaire se clôt sur une série de 14 anathématismes où se trouvent résumées les principales erreurs reprochées aux trois personnages anathématisés, mais surtout celles de Théodore de Mopsueste. Mansi, t. IX, col. 375-380.

Nous allons les examiner plus en détail; mais auparavant, il faut dire un mot des suites et de l'issue du conflit si malheureusement engagé avec le pape. Le concile s'était tenu et avait porté ses décisions indépendamment du pape et contre sa volonté formellement exprimée. Ce n'était donc au fond qu'un pseudo-concile et ses décisions n'avaient aucune valeur dogmatique ni canonique. L'empereur ne négligea rien pour obtenir du pape l'approbation qui devait remédier à ce vice originel. On rapporte à cette période la relégation de Vigile dans la Haute-Égypte ou dans une île de la Propontide. Mais elle fut de courte durée. Pour des motifs que nous ignorons, pour le seul bien de la paix peut-être, le pape revint sur sa décision première et accepta ce qui s'était fait au pseudo-concile de Constantinople. Nous avons pour garants de ce revirement deux pièces officielles émanées de lui: une lettre du 8 décembre 553 au patriarche Eutychius, Mansi, t. IX, col. 414-420, et un rescrit du 23 février 554, qui porte le titre de *Constitutum de damnatione trium capitulorum. Ibid.*, col. 467-488. Il accepte et approuve dans toute leur teneur les anathèmes formulés par les évêques réunis à Constantinople, annulant explicitement toutes ses décisions antérieures relatives à la question. Vigile reconnaissait avoir fait erreur, *Epist. ad Eutych.*, *ibid.*, col. 416, et, en particulier pour ce qui concerne la lettre d'Ibas, avoir prétendu à tort qu'elle avait été approuvée comme orthodoxe par les Pères de Chalcédoine. *Constitutum, ibid.*, col. 455-488. Je n'ai pas à défendre ici la mémoire du pape Vigile ni à expliquer son changement d'attitude, voir VIGILE; qu'il me suffise de faire observer, pour montrer que l'autorité de son magistère doctrinal n'en est en rien infirmée, que les variations de l'infortuné pape, puisque variations il y a, ont porté exclusivement sur la question de fait et d'opportunité. Le concile de Chalcédoine, en réhabilitant Théodoret et Ibas, avait-il voulu garantir l'orthodoxie de leurs écrits antérieurs? Était-il opportun de condamner ces derniers alors que les Pères de Chalcédoine s'en étaient abstenus? Quant à Théodore, y avait-il quelque raison ou quelque utilité d'anathématiser la mémoire et les cendres d'un évêque qui avait erré sans doute sur la doctrine, mais qui avait été fort méritant par ailleurs, et

que l'Église avait jusque-là laissé dormir en paix ? Aussi longtemps qu'il crut voir dans ce projet de condamnation une attaque directe contre l'autorité du IVe concile, le pape répondit négativement à toutes ces questions et persista dans son attitude, vu la situation qui lui était faite dans sa manière de voir. Après le fait accompli, et lorsqu'il se fut convaincu que l'autorité du IVe concile restait sauve, il céda pour le bien de la paix. Mais il convient de ne pas oublier que, dès le début, Vigile avait parfaitement discerné les erreurs doctrinales colportées sous le couvert de ces trois noms de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, et les avait condamnées. Il n'eut donc pas sous ce rapport à se déjuger. C'est tout ce que peut réclamer la plus scrupuleuse orthodoxie.

III. TEXTE ET COMMENTAIRE DES 14 ANATHÉMATISMES. — Un simple coup d'œil jeté sur les anathématismes suffit à en déceler le partage et le groupement. Les 12 premiers sont consacrés à Théodore de Mopsueste et à l'hérésie nestorienne, sauf le 8e qui vise le monophysisme. Il est encore fait allusion à cette dernière erreur dans le 9e et 11e qui, en même temps qu'à Théodore, disent anathème aux principaux représentants des hérésies relatives à la trinité et à l'incarnation. Le 12e anathématisme vise exclusivement Théodoret de Cyr et ses écrits contre les défenseurs du dyophysisme. Le 14e est consacré à Ibas et à sa lettre au Perse Maris.

La plus grande part en somme y revient à Théodore de Mopsueste et à sa théorie de l'incarnation. Les principaux éléments de son système, en soi très logique et bien enchaîné, se trouvent répartis entre les différents anathématismes du premier groupe. Le contenu de ces derniers en reproduit assez exactement et, pour l'ensemble, dans un ordre logique assez bien compris, les parties essentielles. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la clarté et la logique de cet exposé auraient gagné à certaines modifications de détail. La rédaction du 4e anathématisme, par exemple, est, pour le début du moins, passablement embrouillée; le 12e anathématisme serait mieux à sa place à la suite du 4e, qu'il complète, que relégué après le 11e, lequel paraît être la conclusion naturelle de toute cette première série.

Un exposé succinct de tout l'ensemble du système de Théodore est ici nécessaire pour l'intelligence des anathématismes qui lui sont consacrés. Cet exposé sera ensuite complété par quelques remarques relatives à chacun d'eux.

Pour résoudre le problème soulevé par le mystère de l'incarnation, Théodore s'en tient à ce principe qu'une unité réelle et physique de la personne en Jésus-Christ aurait pour conséquence une unité réelle et physique de la nature; d'où résulterait la confusion ou l'identification des deux natures, la nature humaine et la nature divine. Ce principe, s'il n'est pas formulé très explicitement par Théodore, se trouve être cependant la base de tout son système. C'est pour échapper à ce qu'il croit en être la conséquence inévitable, et pour maintenir, tout en sauvegardant une certaine unité, la distinction réelle des personnes en Jésus-Christ considérée par lui comme la sauvegarde de la distinction réelle des natures, qu'il imagine l'union morale, ἕνωσις σχετική, des deux personnes, cette caractéristique de son système christologique. Il s'exprime d'ailleurs avec la plus grande netteté sur ce point, dans un des rares passages subsistants de son œuvre théologique. *De incarnat.*, VII, *P. G.*, t. LXVI, col. 971-976. Il y a, en vertu de l'incarnation, inhabitation, ἐνοίκησις, du Verbe, Fils de Dieu, dans l'homme. En quoi consiste cette inhabitation? Se réalise-t-elle par l'intermédiaire de la substance, οὐσία, ou bien par l'intermédiaire de l'action, ἐνέργεια ? Théodore rejette également l'une et l'autre de ces deux relations. L'inhabitation de Dieu dans une créature est un privilège qui semble réservé, sur la foi de l'Écriture, aux saints et aux élus privilégiés. Or, Dieu par sa substance est présent à tous sans exception, même aux êtres irraisonnables et inanimés. Il est de la même manière présent à tous les êtres par son action, car sur tous s'étend sa providence toute-puissante. L'inhabitation, ce privilège de quelques-uns, n'est donc pas l'immanence de substance ou d'action à laquelle tous participent au même degré : οὔτε οὖν οὐσίᾳ ἔστιν εἰπεῖν, οὔτε μὴν ἐνεργείᾳ οἷόν τε ποιεῖσθαι τὴν ἐνοίκησιν. Que reste-t-il donc ? Sinon à parler d'inhabitation par bienveillance ou par complaisance, εὐδοκία. L'εὐδοκία (ici nous retrouvons les termes mêmes empruntés par le 4e anathématisme), c'est ce bon vouloir, cette faveur divine qui s'exerce d'une manière toute spéciale à l'égard de ceux qui cherchent à plaire à Dieu et s'abandonnent à lui. *Op. cit.*, col. 973. Présent intimement à tous les êtres par sa substance et son action, Dieu n'entre qu'exceptionnellement en rapport avec quelques-uns d'entre eux par l'εὐδοκία : τῇ εὐδοκίᾳ τῶν μὲν ἐστι μακράν, τῶν δὲ ἐγγύς. Le rapport ainsi établi est principe d'union ; et cette union, on le voit, repose tout entière sur des relations de bienveillance, d'affection, τῇ σχέσει γνώμης, τῇ σχέσει διαθέσεως. *Ibid.* Elle vaut à celui qui en est l'objet, de la part de Dieu, une coopération, συμπράττειν, une communauté d'action, συνεργεῖν, et une protection, ἐπαμύνειν, toute spéciale. L'inhabitation de Dieu dans les êtres se réalisant par le moyen de ce bon vouloir divin, de cette complaisance qu'il trouve en eux, sera nécessairement proportionnée à celle-ci : οὐκ ἴσον τὸ τῆς ἐνοικήσεως πάντως γνωρίζεται, ἀλλ' ἀκόλουθον ἔσται τῇ εὐδοκίᾳ καὶ τὸν τῆς ἐνοικήσεως τρόπον. *Ibid.*, col. 976.

α'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.

1. Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule nature ou essence, une seule vertu et puissance; qu'ils sont une Trinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père de qui toutes choses sont, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses sont, et un seul Esprit-Saint en qui toutes choses sont.

Le 1er anathématisme enferme en une formule succincte une profession de foi trinitaire très précise : unité de la nature et des propriétés essentielles, trinité des hypostases ou des personnes. Cette formule est à peu près identique à celle qui constitue le premier des 13 anathématismes insérés dans la *Confession* de foi (ὁμολογία) justinienne. Mansi, t. IX, col. 557, et lui est probablement empruntée. Il faut en chercher le développement dans le long exposé consacré à la question trinitaire, au début de cette *Confession*. Les termes mêmes qui la composent se retrouvent évidemment dans le passage suivant, *ibid.*, col. 540 : ὁμολογοῦμεν τοίνυν πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, ἤτοι φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἤτοι προσώποις, δοξάζοντες. La formule finale εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, qui pourrait être une formule liturgique, est également empruntée de toutes pièces à la *Confession*. *Ibid.*, col. 540.

Ce sont les hérésies de Sabellius, ἓν πρόσωπον τριώνυμον λέγοντι τὴν τριάδα, et d'Arius, *ibid.*, qui se trouvent spécialement visées par ce début de la *Confession* et par les anathématismes qui s'y réfèrent. Faut-il y voir

aussi quelque allusion au symbole nestorien attribué à Théodore, lequel, déjà examiné au concile d'Éphèse, session VIe, fut de nouveau remis en question et condamné au cours de la IVe session du Ve concile? La partie trinitaire de ce symbole est correcte, bien que passant très rapidement sur la question de la distinction des personnes. *P. G.*, t. LXVI, col. 1016-1020. Cf. Fritzsche, *Commend.*, *ibid.*, col. 74. Il n'y a donc pas lieu de croire qu'elle puisse être visée ici.

Les anathématismes suivants sont exclusivement consacrés à la question de l'incarnation.

β'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, τοῦ θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τήν τε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως, τήν τε ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντος ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

2. Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux naissances du Dieu Verbe : l'une avant les siècles, du Père, intemporelle et incorporelle; l'autre aux derniers jours, ce même Dieu Verbe étant descendu des cieux, et s'étant incarné de la sainte et glorieuse Mère de Dieu et toujours vierge Marie, et étant né d'elle, qu'il soit anathème.

Le 2e anathématisme affirme la double génération du Verbe : l'une éternelle et incorporelle, par laquelle il procède du Père, l'autre temporelle et corporelle, par laquelle il s'incarne dans le sein de la Vierge. Le contenu et les termes en sont identiques à ceux du 3e anathématisme de la *Confession;* seul, l'ordre respectif des deux parties qui le constituent est modifié. Les formules en sont également empruntées à la *Confession. Ibid.*, col. 540, 541. Sans y être explicitement mentionnée, la théorie théodorienne autant que nestorienne de l'union morale de deux personnes en Jésus se trouve ici visée et sapée par la base. En effet, attribuer les deux générations, non pas à deux êtres distincts, mais à un seul et même être, le Verbe, c'est rendre inconcevable tout essai de division et de séparation de personnalité dans le Christ. La distance est immense entre la formule ici adoptée : les deux générations appartiennent au Verbe, τοῦ Λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, et les formules nestoriennes que nous citons plus bas et qui reviennent à ceci : la génération temporelle n'est pas attribuable au Verbe, mais uniquement à l'homme auquel le Verbe s'est uni; elle ne peut être rapportée à celui-ci qu'indirectement, en vertu de l'union qu'il a contractée avec l'homme engendré.

Sur ces deux générations et la distinction de leurs sujets d'attribution, les textes suivants de Théodore sont très explicites : *quando erit quæstio de nativitatibus secundum naturam, ne Mariæ filius Deus Verbum existimetur... Et duas nativitates Deus Verbum non sustinuit, unam quidem ante sæcula, alteram autem in posterioribus temporibus.* Ce passage, dont le texte de notre 2e anathématisme est évidemment la contrepartie, est tiré, ainsi que la plupart de ceux qui seront cités dans la suite, du recueil anonyme examiné au cours du Ve concile et inséré dans les actes de la Ve session, recueil composé d'extraits empruntés à des ouvrages de Théodore que nous ne possédons plus. Mansi, t. IX, col. 219. Tous ces passages sont reproduits dans les *Fragmenta dogmatica*, de Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 979-1016. Signalons encore les passages suivants : *Nemo ex his qui pietatis curam habent patitur morbum habere dementiæ ut dicat eum qui ante sæcula est, in ultimis factum esse... cum oporteret forte dicere quod qui ante sæcula erat assumpsit hunc qui in ultimis erat... Cont. Apollin.*, l. IV, Mansi, *op. cit.*, col. 206; cf. *P. G.*, t. LX, col. 999; et *Quomodo igitur homo et Deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante sæcula est et qui ex Maria apparuit. De incarn.*, *ibid.*, col. 969.

γ'. Εἴ τις λέγει, ἄλλον εἶναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικὸς, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' οὐχ ἕνα, καὶ τόν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστον, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τάτε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. ὁ τ. ἀ. ἐ.

3. Si quelqu'un dit qu'autre est le Verbe de Dieu qui a accompli des miracles, et autre le Christ qui a souffert; ou que le Dieu Verbe s'est uni au Christ né d'une femme; ou qu'il est en lui comme un être dans un autre être différent; et que ce n'est pas un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné et fait homme, et à qui reviennent et les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair, qu'il soit anathème.

Ce 3e anathématisme est presque identique, lui aussi, à l'anathématisme correspondant de la *Confession.* Mansi, t. IX, col. 560. La théorie qu'il condamne est la théorie nestorienne des deux sujets d'attribution distincts en Jésus-Christ, ἄλλον... καὶ ἄλλον, c'est-à-dire des deux hypostases : l'une, celle du Verbe, à qui seule on rapportera les miracles, l'autre, celle de l'homme appelé Christ, à laquelle on attribuera, à l'exclusion de la première, les souffrances et la mort. Voici quelques-uns des passages de Théodore auxquels il est sans doute fait allusion : *Quomodo non manifestum quod alterum quidem nos Scriptura divina docet evidenter esse Deum Verbum, alterum vero hominem, et multam eorum esse nobis ostendit differentiam, In Ps. VIII, ibid.*, col. 211; et *De incarn.*, l. V : *Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario invenit. P. G.*, t. LXVI, col. 969. Plus loin, dans ce même passage, Théodore semble bien, il est vrai, parler d'une certaine unité de personne : *persona idem ipse invenitur, nequaquam confusis naturis;* mais l'explication qu'il en donne aussitôt n'est rien moins que correcte : *Sed propter adunationem quæ facta est assumpti ad assumentem,* et plus loin : *manifestum quia idem ipse invenietur adunatione personæ.* Si la personne, comme telle, est un tout complexe et le résultat d'une certaine union, il n'y a plus en réalité unité de la personne.

La personne de Jésus-Christ étant, d'après Théodore, composée de deux êtres distincts, puisque le Verbe et le Christ qui la constituent sont *autre* et *autre,* ἄλλον... καὶ ἄλλον εἶναι, il reste à définir de quelle manière ces deux êtres sont unis l'un à l'autre. Ce sera l'objet de l'anathématisme suivant. Dans celui-ci, cette union est simplement caractérisée par les deux formules suivantes : συνεῖναι, qui indiquerait plutôt une juxtaposition des deux êtres, et ἐν αὐτῷ εἶναι, qui exprime l'inhabitation de l'un dans l'autre. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister sur la différence, en somme minime, que l'on peut relever entre l'une et l'autre de ces deux expressions. C'est d'ailleurs la seconde, ἐν εἶναι, qui revient le plus fréquemment sous la plume de Théodore, *Cont. Apol.*, l. III: ὁ γε θεὸς καὶ ἐκ θεοῦ ὁμοούσιος τῷ Πατρί, τῷ μεν ἐκ τῆς Παρθένου γεννηθέντι... ἐνῆν ὡς εἰκός, *P. G.*, t. LXVI, col. 997, 999, et les nombreux passages où revient la comparaison habituelle du temple et de celui qui habite dans le temple, ναοῦ ληφθέντος καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν τῷ ναῷ. *Ibid.*

δ'. Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν, ἢ κατὰ αὐθεντίαν, ἢ ἀναφορὰν, ἢ σχέσιν, ἢ δύναμιν τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ

4. Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plu-

λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, ἢ κατὰ αὐθεντίαν, ὡς ἀρεσθέντος τῷ θεῷ λόγῳ τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, καθὼς Θεόδωρος μαινόμενος λέγει· ἢ κατὰ ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τὸν θεὸν λόγον Ἰησοῦν καὶ Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστὸν καὶ υἱὸν ὀνομάζοντες, καὶ δύο πρόσωπα προδήλως λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν καὶ τιμὴν καὶ ἀξίαν καὶ προσκύνησιν, καὶ ἓν πρόσωπον, καὶ ἕνα Χριστὸν ὑποκρίνονται λέγειν· ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατὰ σύνθεσιν ἤγουν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Πολυτρόπως γὰρ νοουμένης τῆς ἑνώσεως, οἱ μὲν τῇ ἀσεβείᾳ Ἀπολλιναρίου καὶ Εὐτυχοῦς ἀκολουθοῦντες, τῷ ἀφανισμῷ τῶν συνελθόντων προκείμενοι, τὴν κατὰ σύγχυσιν τὴν ἕνωσιν πρεσβεύουσιν, οἱ δὲ τὰ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου φρονοῦντες, τῇ διαιρέσει χαίροντες, σχετικὴν τὴν ἕνωσιν ἐπεισάγουσιν· ἡ μέντοι ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἑκατέρας αἱρέσεως τὴν ἀσέβειαν ἀποβαλλομένη τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμολογεῖ· ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεσιν ἐπιδέχεται.

selon l'hypostase, et par là même, admettant dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes et des deux personnes introduites par lui prétend ne faire qu'une personne ou selon cette homonymie en vertu de laquelle les nestoriens, donnant au Dieu Verbe l'appellation de Jésus et de Christ, et à l'homme pris à part celle de Christ et de Fils, et affirmant ouvertement l'existence de deux personnes, prétendant ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de vue de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration : au lieu de confesser que l'union du Dieu Verbe avec la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est faite par synthèse ou selon l'hypostase, comme l'ont enseigné les saints Pères; et conséquemment ne confesse pas son unique hypostase, laquelle chose est le Seigneur Jésus-Christ, l'un de la sainte Trinité, qu'il soit anathème. Car, comme cette union a été comprise de façon diverse, les uns, sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychès et partisans de la disparition des éléments entre lesquels se fait l'union, proclament une union par confusion; les autres, disciples de Théodore et de Nestorius, favorables à la séparation, introduisent une union relative : tandis que la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de l'une et de l'autre hérésie, confesse que l'union du Dieu Verbe avec la chair est une union par synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase. C'est, qu'en effet, dans le mystère du Christ, l'union par synthèse ne sauvegarde pas seulement l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais elle exclut aussi toute division.

Le 4e anathématisme expose, avec plus de précision et plus de détails, le mode d'union des deux personnes et la nature de leurs rapports, d'après le système de Théodore. D'ailleurs, la rédaction en est quelque peu confuse et embrouillée. Au lieu de suivre dans l'exposé du système l'ordre et l'enchaînement logique des éléments qui le constituent, on semble avoir, au moins dans le début, disséminé ceux-ci un peu au hasard. Aussi est-il malaisé, si l'on s'en tient à cette rédaction, de saisir le rapport très réel qui existe entre l'ἕνωσις κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, etc., du début et l'ἕνωσις κατὰ εὐδοκίαν qui vient après; alors que celle-ci, étant la base et le point de départ de tout le système, devrait logiquement venir en premier lieu, et celle-là, n'étant que la conséquence de celle-ci, devrait lui être rattachée, avec une claire indication du lien de dépendance qui l'unit à elle. L'εὐδοκία, ou l'union toute morale et de bienveillance qui s'établit en Jésus-Christ entre le Verbe et l'homme, est, en effet, le principe des privilèges, grâces, pouvoirs, honneurs, auxquels celui-ci participe et qui contribuent à rendre l'union plus étroite. Je renvoie sur ce point au résumé donné plus haut du système de Théodore sur l'union morale, et me contente d'indiquer ici quelques références relatives aux principales formules, que nous rencontrons dans cet anathématisme.

D'abord, il convient de remarquer que la première moitié de l'anathématisme en question reproduit, avec quelques additions, le texte de l'anathématisme correspondant de la *Confession*. De plus, dans celui-ci, le passage principal, ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος.... se trouve répété plus loin, et nous y rencontrons une expression comme celle-ci, μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν σύνθετον, empruntée sans doute à la formule suivante de la *Confession* : Ἰησοῦς Χριστὸς σύνθετος ἐξ ἑκατέρας φύσεως, *op. cit.*, col. 544, mais qui, ayant probablement paru suspecte, ou tout au moins susceptible d'une interprétation fâcheuse, a été remplacée dans la rédaction définitive par la formule suivante, beaucoup plus satisfaisante, τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα... κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι. L'expression « une hypostase composée » aurait pu s'interpréter dans le sens d'une hypostase formée de deux autres hypostases juxtaposées, tandis que la formule « l'union du Verbe avec la chair se fait par synthèse ou dans l'hypostase » est parfaitement correcte.

La finale de notre anathématisme, à partir de ὅ ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, n'a rien qui lui corresponde dans le 4e anathématisme de la *Confession*.

Quant aux passages de Théodore où se trouve exposée la théorie, voici par ordre quelques citations et quelques renvois intéressants qui s'y rapportent. Le texte suivant énumère d'une façon fort complète les différents aspects de l'union morale que Théodore admet entre les deux personnes : ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ, ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην· ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. *Epist. ad Domn.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1012. Cf. col. 1013. Le rapport de cause à effet entre l'ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν et l'ἕνωσις κατὰ τὴν προσηγορίαν, etc., est ici très nettement marqué; il ne l'est pas, je l'ai déjà fait observer, dans le formulaire du 4e anathématisme.

Pour la formule : κατὰ χάριν, cf. *Fragm. dogm.*, *ibid.*, col. 989; Mansi, t. IX, col. 219. Dès le début de son union avec le Verbe dans le sein de la Vierge, l'homme Jésus a joui d'une grâce spéciale et surabondante, parce qu'elle devait se communiquer aux autres hommes, mais pas absolument gratuite, puisqu'elle lui a été concédée en prévision de ses mérites et de la persévérance de sa volonté dans le bien. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 980. Le passage suivant est un excellent commentaire du κατὰ ἐνέργειαν : *Dominus, etsi postea omnino habuit in se Deum Verbum universe operantem, et omnem operationem*, ἐνέργειαν, *ab eo inseparabilem, antea tamen habuit quam maxime operantem in se plurima quibus opus erat. Fragm. dogm., op. cit.*, col. 975. Avant la résurrection, *antea*, comme après, *postea*, c'est le Verbe qui agit dans l'homme : mais après, il y a unité parfaite et presque identité d'action, ἀχώριστον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν; tandis qu'avant il y a simplement impulsion et coopération, παρορμώμενος... καὶ ῥωννύμενος. Tout l'ensemble de ce texte, *ibid.*, col. 975-980, est digne d'intérêt, car les étapes et les progrès de l'union morale y sont très clairement soulignés. *Ibid.*, col. 219-220.

Les expressions (κατὰ) ἀναφορὰν, σχέσιν font bien ressortir le caractère accidentel et relatif de cette union. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 981, où Théodore met en paral-

lèle le rapport physique de situation dans l'espace et le rapport moral de bienveillance et d'affection, ὅπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἐν τόπῳ λέγεται σχέσιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν τῆς γνώμης.

Pour le sens de la formule : κατὰ εὐδοκίαν et de l'interprétation qui en est donnée, le principal passage à consulter est dans *Fragm. dogm.*, col. 971-976. Ce passage est de première importance pour l'intelligence du système de Théodore de Mopsueste et de la théorie nestorienne. Il a été analysé plus haut.

La formule κατὰ ὁμωνυμίαν, avec l'explication qui suit, ne présente pas dans le texte actuel un sens très clair et pleinement satisfaisant. Hefele propose la lecture : τὸν θεὸν Λόγον Ἰησοῦν (υἱὸν) καὶ Χριστόν, avec addition de υἱὸν qui manque dans le texte reçu. Mais, même ainsi complété, le texte n'est pas débarrassé de toute obscurité. On peut l'interpréter ainsi : Sous l'homonymie qu'admettent les nestoriens, lorsqu'ils appellent le Dieu Logos, Jésus (Fils ?) et Christ dénommant en même temps l'homme Christ et Fils, se trahit une dualité réelle des personnes, à peine dissimulée par une unité apparente d'appellation, d'honneur, de dignité et d'adoration. L'addition de υἱὸς se justifie par le contexte et par le besoin d'une homonymie plus complète, exigée par le sens même de la phrase, entre le Verbe et l'homme. En tout cas, la théorie de Théodore, sans doute aussi celle des nestoriens, sur cette question d'homonymie se réduit à ceci : les noms de Jésus et de Christ conviennent en propre à l'homme, celui de Fils de Dieu ne s'applique, dans son acception naturelle, qu'au Verbe; c'est par participation, et en vertu de l'union, qu'il est attribué à la personne humaine. Sur « Jésus », cf. *Frag. dogm.*, col. 969, 985, 988, 1014 : Ἰησοῦς ὄνομα, τοῦ ἀναληφθέντος ἡ προηγορία. Sur « Christ », cf. col. 970, 1015-1016; sur « Fils », col. 976, 984, 985, 988 : *Deus Verbum secundum naturalem generationem Filius esse dicitur : homo autem multo majore dignitate Filii, quam secundum ipsum conveniebat, frui dicitur propter copulationem cum illo Filio.* Il y a donc deux filiations : l'une naturelle, celle du Verbe; l'autre participée, celle du Christ Jésus, semblable d'une part à la filiation adoptive dont jouissent d'autres hommes par la grâce, et, d'autre part, dissemblable et infiniment supérieure, parce qu'elle découle d'une grâce d'union toute spéciale : τῆς υἱότητος αὐτῷ παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους πρόσεστι τὸ ἐξαίρετον, τῇ πρὸς αὐτὸν ἑνώσει. *Ibid.*, col. 985.

Cette participation à la filiation divine du Verbe vaut au Christ Jésus de partager avec celui-ci la gloire, les honneurs et les hommages qui lui reviennent : τιμήν, ἀξίαν καὶ προσκύνησιν. *Ibid.*, col. 976, 981. Il est donc loisible de parler, à ce point de vue, d'une certaine unité de personne : Ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἕνωσιν ἀποβλέψωμεν, τότε ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν, τῆς τε ἀνθρωπότητος τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δέοντα. *Ibid.*, col. 981.

La fin de l'anathématisme 4e ne présente pas de difficultés spéciales. Il suffit de relever les trois formules différentes qui résument les trois théories opposées de l'incarnation : ἕνωσις κατὰ σύγχυσιν, pour les apollinaristes et les eutychiens; σχετικὴ ἕνωσις, pour les nestoriens; ἕνωσις τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν, pour les orthodoxes : union par confusion, union relative et accidentelle, union par synthèse ou dans l'hypostase, κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν, comme s'exprime l'anathématisme.

ε'. Εἴ τις τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐκλαμβάνει, ὡς ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημασίαν, καὶ διὰ τούτου εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου δύο ὑποστάσεις, ἤτοι δύο πρόσωπα καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰσαγομένων δύο προσώπων, ἓν πρόσωπον λέγει κατὰ ἀξίαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, καθάπερ Θεόδωρος καὶ Νεστόριος μαινόμενοι συνεγράψαντο· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἔννοιαν χρησαμένην τῷ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ῥήματι· ἀλλὰ μὴ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον σαρκὶ καθ'ὑπόστασιν ἑνωθῆναι, καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἤτοι ἓν πρόσωπον· οὕτως τε καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον μίαν ὑπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογῆσαι· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Οὔτε γὰρ προσθήκην προσώπου, ἤγουν ὑποστάσεως ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου.

5. Si quelqu'un dit que c'est selon la grâce, ou selon l'opération, ou selon une certaine égalité d'honneur, ou selon l'autorité, ou selon un rapport ou une relation, ou selon l'énergie que s'est faite l'union du Dieu Verbe avec l'homme; ou qu'elle a été une union de bienveillance, en ce sens que le Verbe a témoigné sa bienveillance pour l'homme, parce qu'il trouvait en lui sa complaisance, sous le rapport de la dignité, de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit, dans leur délire, Théodore et Nestorius; et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine, en affirmant que c'est dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase ; et s'il ne confesse pas que l'union du Dieu Verbe avec la chair s'est faite selon l'hypostase, et par conséquent que son hypostase ou sa personne est une; et que c'est dans ce sens que le saint concile de Chalcédoine a professé l'unité d'hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème. Car, même par l'incarnation de l'un de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou d'hypostase.

Le 5e anathématisme répète dans sa première partie ce qui a déjà été dit dans le 4e de la dualité réelle des personnes cachée sous une unité apparente d'honneur et de dignité. Dans quel sens Théodore entendait l'unité de personne dans l'incarnation, ceci ressort clairement, outre les textes déjà cités, du passage suivant, tiré du *De incarn.*, *Frag. dogm.*, col. 981. Théodore rejette d'abord le terme de κρᾶσις comme impropre à caractériser l'union, car il implique une confusion des deux natures. Il accepte celui de ἕνωσις pour la raison suivante : διὰ γὰρ ταύτης συναχθεῖσαι αἱ φύσεις, ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν. On se croirait, à s'en tenir là, en présence d'une formule parfaitement orthodoxe. Mais il faut se reporter à ce qui suit. Partant d'une comparaison empruntée à l'union morale et jusqu'à un certain point physique que le mariage établit entre l'homme et la femme, il ajoute ceci : ὅταν μὲν γὰρ φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ Λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως. Son principe fondamental est ici nettement formulé : il ne peut y avoir d'hypostase impersonnelle, et ici il prend évidemment hypostase dans le sens de nature réelle et distincte de toute autre. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'hésiter sur le sens de la conclusion : ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν. Cf. col. 981. S'il consent à parler d'unité de personne, c'est toujours dans le sens d'une unité relative et morale.

Dans la seconde partie du 5e anathématisme, c'est le concile de Chalcédoine qui est en cause. On y défend sa formule de l'union hypostatique, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, contre cette interprétation abusive qui, au lieu de lui laisser son sens naturel d'union des deux natures dans l'unité d'hypostase, la transformerait en une formule nestorienne équivalente à celle-ci : fusion de deux hypostases en une hypostase composée.

La finale est aussi à remarquer. Au premier abord, on ne saisit guère de rapport entre elle et ce qui précède. Cependant, si l'on admet avec les nestoriens qu'il

y a deux personnes distinctes dont le Verbe incarné et que la personne humaine, par la force de son union avec la personne du Verbe, jouit des privilèges de celle-ci, dignités, gloire, hommages d'adoration, ne pourrait-on pas être tenté de considérer la personne humaine du Christ comme réellement divinisée? Elle ferait ainsi nombre avec les trois personnes de la Trinité et transformerait la triade en une tétrade. Il existait une secte eutychienne appelée la secte des tétradites, sur laquelle d'ailleurs nous sommes fort peu renseignés. Faudrait-il admettre aussi l'existence, dans le camp nestorien, d'une secte de tétradites? Cf. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten, p. 59-61. Il se peut que nous ayons affaire à une seule et même secte. En tout cas, notre 5e anathématisme rejette expressément toute réserve de ce genre, s'inspirant évidemment du passage suivant de la *Confession*, Mansi, t. IX, col. 544 : οὔτε γὰρ τέταρτον προσώπου προσθήκην ἐπὶ δέχεται ἡ ἁγία τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ Λόγου. Il est certain par ailleurs que cette condamnation n'atteint pas Théodore qui avait lui-même par avance formellement repoussé pareille conclusion, *Fragm. dogm.*, col. 1012 : *Quomodo itaque possibile est quartam personam super has addere illam qua assumpta est servi formam.*

ς'. Εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν ἢ κατὰ ἀναφοράν, ὡς ἀνθρώπου ψιλοῦ γεννηθέντος, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος (καὶ τῆς) ἐξ αὐτῆς ἀναφερομένης δὲ (κατ' ἐκείνου) τῆς τοῦ ἀνθρώπου γεννήσεως ἐπὶ τὸν θεὸν λόγον ὡς συνόντα τῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἐπινοηθεῖσαν παρὰ Θεοδώρου ἔννοιαν θεοτόκον τὴν παρθένον εἰποῦσαν· ἢ εἴ τις ἀνθρωποτόκον αὐτὴν καλεῖ ἢ χριστοτόκον, ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος θεοῦ, ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ, διὰ τὸ τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι, οὕτω τε εὐσεβῶς καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογῆσαι, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

6. Si quelqu'un dit de la sainte, glorieuse et toujours vierge Marie que c'est dans un sens détourné, et non au sens propre, qu'elle est appelée Mère de Dieu, ou par transfert, en ce sens que ce serait un pur homme qui serait né d'elle, et non le Verbe de Dieu qui se serait incarné en elle; et que la naissance de cet homme, qui est son fait, aurait été selon eux attribuée par transfert au Dieu Verbe, en tant qu'étant uni à l'homme une fois né : et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine en disant que c'est dans cette acception impie, imaginée par Théodore, qu'il déclare la vierge Mère de Dieu : ou si quelqu'un appelle celle-ci Mère de l'homme ou Mère du Christ, dans ce sens que le Christ ne serait pas Dieu; au lieu de la proclamer Mère de Dieu au sens propre et en toute vérité, pour ce que le Dieu Verbe engendré avant les siècles a pris chair d'elle aux derniers jours; et de reconnaître que c'est dans un tel sentiment de vénération que le saint concile de Chalcédoine l'a proclamée Mère de Dieu, qu'il soit anathème.

Le 6e anathématisme détermine le sens du terme θεοτόκος appliqué à Marie et en précise la portée. Il correspond au 5e anathématisme de la *Confession*, Mansi, t. IX, col. 560, dont il n'est qu'une rédaction plus développée. La partie concernant le concile de Chalcédoine et ce qui suit est ajouté de toutes pièces. Le début de cet anathématisme expose la théorie nestorienne de la maternité divine. Marie n'est plus, comme l'avait affirmé le concile d'Éphèse, la mère de Dieu au sens vrai du mot, ἀληθῶς. L'appellation de θεοτόκος ne peut lui être appliquée que d'une manière abusive, καταχρηστικῶς, ou par métaphore et dans un sens relatif, κατὰ ἀναφοράν, en tant que l'homme qu'elle a engendré est uni au Verbe. Elle n'est donc en réalité que la mère d'un homme qui est le Christ. Aussi le vrai terme qui caractérise sa maternité n'est-il pas celui de θεοτόκος, mais celui de χριστοτόκος ou de ἀνθρωποτόκος. Les textes sont nombreux où Théodore expose la théorie que le concile condamne ici. *De incarn.*, l. XV, *Fragm. dogm.*, col. 991. Théodore se pose la question : Marie est-elle ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος? Il répond : L'un et l'autre, mais différemment : ἡ μὲν τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Puis s'expliquant, il ajoute : Par nature elle était mère de l'homme, puisque c'était un homme celui qui se forma dans son sein; elle était mère de Dieu aussi, puisque Dieu était dans l'homme engendré par elle, en vertu d'une union toute morale et affective, κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης. Ailleurs il est aussi explicite, *Cont. Apol.*, *ibid.*, col. 993 : *non tamen existimandum nobis est Deum de Virgine natum esse*, plus loin, *ibid.* : *Deus ex Deo... natus est ex Virgine, eo quod est in templo nato, sed non per se natus est Deus Verbum...* Cf. *ibid.*, col. 997; Mansi, t. IX, col. 203, 219.

Remarquons, pour terminer, que la finale de l'anathématisme est évidemment inspirée, presque transcrite d'un passage de la *Confession*, *ibid.*, col. 543, qui débute ainsi : καὶ ὢν θεὸς ἀληθῶς, ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς, διὰ τοῦτο κυρίως...

ζ'. Εἴ τις ἐν δύο φύσεσιν λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ, ἵνα διὰ τούτου σημάνῃ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως ἡ ἄφραστος ἕνωσις γέγονεν· οὔτε τοῦ λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν, οὔτε τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τοῦ λόγου φύσιν μεταχωρησάσης (μένει γὰρ ἑκάτερον, ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει καὶ γενομένης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν), ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου· ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν (εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοϋποστάτους εἶναι τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

7. Si quelqu'un, en employant la formule *en deux natures*, ne confesse pas que l'unique Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être en la divinité et en l'humanité, afin d'indiquer par là la différence des natures dont s'est opérée sans confusion l'union ineffable; sans que ni le Verbe ne se soit transformé en la nature de la chair ni la chair ne se soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun des deux demeure ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase), mais prend une semblable formule, pour ce qui concerne le mystère du Christ, dans le sens d'une division en parties : en confessant le nombre (la dualité) des natures, en ce même unique Notre-Seigneur Jésus, Dieu Verbe incarné, ne prend pas d'une manière théorique la différence, différence que l'union ne supprime pas, de ces principes dont il est constitué (car un est de deux ensemble, et les deux ensemble sont par un) : mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème.

Le 7e anathématisme est une amplification de l'anathématisme correspondant de la *Confession*, *ibid.*, col. 560. Il détermine le sens de la formule ἐν δύο φύσεσι adoptée par le concile de Chalcédoine. Voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2207. Cette formule peut être interprétée de deux façons : l'une qui maintient simplement la distinction réelle des deux natures, τὴν διαφορὰν

τῶν φύσεων, et exclut toute transformation au sens eutychien de la nature divine en la nature humaine, ou réciproquement; l'autre qui, sous la dualité des natures, cherche à introduire la dualité des hypostases ou des personnes. Pour mieux dissiper les équivoques sur ce dernier point, le concile rejette toute interprétation qui donnerait à la formule en question le sens d'une séparation réelle des deux natures trop caractérisée : διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος. Il admet une simple distinction, διαφορά. Encore ne veut-il pas qu'elle soit autre chose que théorique, τῇ θεωρίᾳ μόνῃ. Nul doute qu'il ne faille pas prendre trop à la lettre cette dernière expression. On en arriverait vite à nier toute distinction réelle. Ce qu'il en faut retenir, c'est l'affirmation d'une distinction des deux natures, telle qu'elle ne nuise pas à l'unité d'être et de personne. Le passage suivant de la *Confession,* auquel paraissent être empruntées les formules caractéristiques de cet anathématisme en éclairent heureusement le sens assez obscur par lui-même, *op. cit.*, col. 541 : ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει, τουτέστιν ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι, τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν... γιγνώσκοντες, διαίρεσιν μὲν τινα ἀμερὸς (peut-être vaut-il mieux lire comme dans l'anathématisme : ἀνὰ μέρος) ἢ τομὴν οὐχ ἐπιφέρομεν τῇ μιᾷ αὐτοῦ ὑποστάσει, τὴν δὲ διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, σημαίνομεν οὐκ ἀνῃρημένην διὰ τὴν ἕνωσιν, ἐπειδὴ ἑκατέρα φύσις ἐστίν ἐν αὐτῷ. Il faut encore prendre en considération les passages suivants, si l'on veut ne rien négliger des sources où ont puisé les rédacteurs de l'anathématisme, *ibid.*, col. 550 : ὁ ἀριθμός, ὅταν μὲν ἐπὶ διαφόρων προσώπων ἢ ὑποστάσεων λέγεται, τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὴν ἀνὰ μέρος ἔχει διαίρεσιν· ὅταν δὲ ἐπὶ ἡνωμένων πραγμάτων, τηνικαῦτα μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ, οὐ μὴν αὐτων τῶν πραγμάτων ἔχει τὴν διαίρεσιν... καὶ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τοίνυν μυστηρίου τῆς ἑνώσεως γενωμένης, εἰ καὶ διαφορὰ θεωρεῖται τὰ ἑνώθεντα, ἀλλ' οὖν οὐ πραγματικῶς καὶ ἀνὰ μέρος ἀλλήλων διίστανται τὰ ἐξ ὧν... συνετέθη. Cf. col. 552 sq. Si l'on parle de deux natures dans le Christ, ce n'est pas pour les séparer à ce point que chacune garde son individualité et sa personnalité propre, comme le veulent les nestoriens, mais uniquement pour prévenir toute pensée de confusion ou de mélange entre elles. Voilà ce qui ressort clairement des textes précités. Leur comparaison avec les passages où Théodore expose sa théorie de l'unité de la personne dans le Christ fait encore mieux ressortir l'opposition des doctrines. *Ibid.*, col. 981, 983, 1013. Il parle sans doute d'une certaine unité personnelle, mais toute morale : comme il est incapable de distinguer entre la personne physique et la nature, affirmer les deux natures, c'est affirmer, à son sens, les deux personnes dans le Christ; ce que n'admet pas le concile.

η'. Εἴ τις ἐκ δύο φύσεων θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ὁμολογῶν τὴν ἕνωσιν γεγενῆσθαι, ἢ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην λέγων, μὴ οὕτως αὐτὰ λαμβάνῃ, καθάπερ καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη· ἀλλ' ἐκ των τοιούτων φωνῶν μίαν φυσιν, ἤτοι οὐσίαν θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Καθ' ὑπόστασιν γὰρ λέγοντες τὸν μονογενῆ λόγον ἡνῶσθαι, οὐκ ἀνάχυσίν τινα τὴν εἰς ἀλλήλους τῶν φύσεων πεπρᾶχθαι φαμέν· μενούσης δὲ μᾶλλον ἑκατέρας, ὅπερ ἐστίν, ἡνῶσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν λόγον. Διὸ καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς, θεὸς καί ἄνθρωπος, ὁ αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἐπίσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας, ἤτοι τέμνοντας, καὶ τοὺς συγχέοντας τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἀποστρέφεται καὶ ἀναθεματίζει ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία.

8. Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite *de deux natures,* celle de la divinité et celle de l'humanité, ou parlant *d'une* nature du Dieu Verbe incarnée, ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, de la nature divine et de l'humaine, l'union selon l'hypostase une fois réalisée, il est résulté *un* Christ : mais par le moyen de ces expressions tente d'introduire *une* nature ou essence de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème. Car, en affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase, nous ne disons pas qu'il s'est produit une confusion quelconque des natures entre elles : nous concevons plutôt que le Verbe s'est uni à la chair, l'une et l'autre des deux natures restant ce qu'elle est. C'est pourquoi *un* est le Christ, Dieu et homme, tout à la fois consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité : car l'Église de Dieu rejette et anathématise pareillement ceux qui séparent ou divisent en parties le mystère de la divine économie du Christ, et ceux qui y introduisent la confusion.

C'est aux monophysites que s'en prend tout spécialement le 8e anathématisme. On sait, voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2201, que ceux-ci avaient fait tous leurs efforts pour introduire dans la définition de foi du IVe concile, au lieu de la formule définitivement adoptée ἐν δύο φύσεσιν, cette autre formule, ἐκ δύο φύσεων. Non pas que celle-ci fût par elle-même hétérodoxe; mais il était beaucoup plus aisé de la concilier avec le monophysisme. Rejetée par les Pères de Chalcédoine, elle n'en devint que plus chère aux dissidents. C'est pour en dégager le véritable sens des interprétations abusives de ceux-ci que les Pères du Ve concile lui consacrent un de leurs anathématismes. C'était aussi, sans doute, pour prévenir toute fâcheuse méprise de la part du public, sur la portée de la condamnation formulée contre le nestorianisme et éviter aux monophysites la tentation de s'en prévaloir en faveur de leurs théories. L'union des deux natures se fait dans l'hypostase, καθ' ὑπόστασιν, ce n'est pas une confusion, ἀνάχυσις, qui s'opère entre elles. La finale de l'anathématisme contient une allusion aux nestoriens : τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας ἤτοι τέμνοντας. Ce 8e anathématisme est à mettre en parallèle avec le 9e de la *Confession,* Mansi, t. IX, col. 562, et avec un autre passage du même document. *Ibid.*, col. 541.

θ'. Εἴ τις προσκυνεῖσθαι ἐν δυσὶ φύσεσι λέγει τον Χριστὸν, ἐξ οὗ δύο προσκυνήσεις εἰσάγονται, ἰδίᾳ τῷ θεῷ λόγῳ καὶ ἰδίᾳ τῷ ἀνθρώπῳ· ἢ εἴ τις ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς σαρκός, ἢ ἐπὶ συγχύσει τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἢ μίαν φύσιν ἤγουν οὐσίαν των συνελθόντων τερατευόμενος, οὕτω προσκυνεῖ τὸν Χριστὸν, ἀλλ' οὐχὶ μιᾷ προσκυνήσει τὸν θεὸν λόγον σαρκωθέντα μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ, καθάπερ ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία παρέδωκεν ἐξ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

9. Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures; ce que disant, on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cette chose monstrueuse, une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi le Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Église, qu'il soit anathème.

C'est encore l'unité de personne que souligne indirectement le 9e anathématisme, en proclamant l'unité du Christ sous le rapport de l'adoration et des hommages que nous lui devons. Il n'y a pas deux adorations distinctes, δύο προσκυνήσεις, l'une s'adressant au Verbe, l'autre à l'homme; mais une seule et même adoration qui va au Verbe incarné, c'est-à-dire à la personne unique en qui la divinité se rencontre avec l'humanité.

Les nestoriens sont encore ici visés, bien qu'il soit dit [illegible] pas du [illegible] par Théodore d'hommages ou d'adorations distinctes à rendre aux deux personnes unies en Jésus-Christ. Il est plutôt question chez celui-ci d'une participation par l'homme des honneurs dus au Verbe. *Fragm. dogm.*, col. 976 : συμμετέχει [illegible] τῆς τιμῆς, *ibid.*, col. 981, 989, 993, 1001, 1004, 1012, 1017 : συναπολαύει [illegible] καὶ τῆς τιμῆς τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου. A l'adresse des monophysites, on fait remarquer que parler d'un seul sujet d'adoration n'implique point la disparition de la chair, ἀναίρεσις τῆς σαρκὸς, ni la confusion des deux natures, σύγχυσις, ni de quelque façon qu'on l'entende, l'unité de nature, μία φύσις ἤγουν οὐσία.

ι'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τ. ἀ. ἔ.

10. Si quelqu'un ne confesse pas que celui qui a été crucifié dans sa chair, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu et Seigneur de gloire, *et l'un* de la sainte Trinité, qu'il soit anathème.

Le 10e anathématisme considère une des conséquences de l'union hypostatique, la communication des idiomes. Mais au lieu d'en formuler et d'en poser le principe directement, il en relève seulement une application particulière. Jésus-Christ qui a été crucifié dans sa chair, étant vrai Dieu et *un de la Trinité*, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, nous pouvons dire en toute vérité que Dieu a été crucifié. Il n'en est plus de même dans le système nestorien où il y a deux êtres distincts et, par conséquent deux sujets distincts d'attribution. C'est ce qu'expriment très nettement les passages suivants de Théodore, *Fragm. dogm.*, col. 994, 995, 999. Ce 10e anathématisme est la reproduction du 6e anathématisme de la *Confession*. Mansi, t. IX, col. 560; cf. col. 540.

ια'. Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολλινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα καὶ Ὠριγένην, μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας αἱρετικοὺς, τοὺς κατακριθέντας καὶ ἀναθεματισθέντας ὑπὸ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, καὶ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τῶν προειρημένων αἱρετικῶν φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας, καὶ μέχρι τέλους τῇ οἰκείᾳ ἀσεβείᾳ ἐμμείναντας· ὁ τ. ἀ. ἔ.

11. Si quelqu'un n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et Origène, ainsi que leurs écrits impies; et tous les autres hérétiques condamnés et anathématisés par la sainte, catholique et apostolique Église, et par les quatre saints conciles susdits; et tous ceux qui ont sympathisé ou sympathisent avec les hérétiques précités, et ont persévéré jusqu'au bout dans leur impiété, qu'il soit anathème.

Nous rencontrons dans le 11e anathématisme les principaux noms de l'histoire des hérésies trinitaires, et surtout christologiques. Celui d'Origène s'y trouve mentionné en dernier lieu. Et à ce propos on a parlé d'interpolation. Les partisans de cette dernière hypothèse font observer que : 1o Askidas, l'un des membres influents de l'assemblée, n'eût pas toléré l'insertion du nom d'Origène dans la liste des hérétiques; 2o qu'on ne cite dans cette liste que des hérétiques déjà condamnés par les conciles antérieurs; 3o que ce 11e anathématisme reproduit le 10e de la *Confession :* or le nom d'Origène est absent de ce dernier; 4o que les erreurs d'Origène n'ont aucun rapport avec les théories des hérétiques ici condamnés, qui sont des théories christologiques. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 874. Mais aucune de ces raisons n'est irréfutable. Askidas, qui avait signé les anathématismes contre Origène en 543, pouvait tout aussi facilement se résigner, en 553, à voir le nom de ce dernier figurer à côté de celui des autres hérétiques. Quant au second argument, si le nom d'Origène ne paraît point dans aucun des grands conciles antérieurs [illegible] d'une condamnation, il ne faut pas oublier que des anathématismes avaient été solennellement édictés contre lui par Justinien lui-même, avec l'approbation d'une bonne partie des évêques présents au Ve concile, et cela quelques semaines à peine avant l'ouverture des sessions régulières. On s'explique par là que le nom d'Origène, absent de l'anathématisme 10e de la *Confession*, laquelle est antérieure à l'année 553, ait été inséré par les Pères du concile dans notre 11e anathématisme qui lui correspond. Enfin, on peut en toute vérité parler des erreurs christologiques d'Origène. Même à y regarder de près, on trouverait plus d'une analogie entre la théorie origéniste du Christ et la théorie nestorienne, et ce, malgré la différence du point de départ. On peut donc tenir pour authentique la mention du nom d'Origène parmi les hérétiques condamnés par le Ve concile, d'autant plus qu'elle est appuyée de l'autorité de manuscrits très anciens et cadre mieux avec les témoignages et les faits. Cf. Hefele, *loc. cit.*

ιβ'. Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας, τοῦ εἰπόντος ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστόν, ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον, καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἄμωμον καταστάντα, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβεῖν καὶ υἱοθεσίας ἀξιωθῆναι· καὶ κατ' ἰσότητα βασιλικῆς εἰκόνος εἰς πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου προσκυνεῖσθαι· καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐννοίαις καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενέσθαι. Καὶ πάλιν εἰρηκότος τοῦ αὐτοῦ ἀσεβοῦς Θεοδώρου τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὸν Χριστὸν τοιαύτην γεγενῆσθαι, οἵαν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Καὶ πρὸς ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις αὐτοῦ βλασφημίαις τολμήσαντος εἰπεῖν, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσήσας ὁ κύριος τοῖς μαθηταῖς καὶ εἰπών· λάβετε πνεῦμα ἅγιον, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ σχήματι μόνον ἐνεφύσησεν· οὗτος δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν Θωμᾶ, τὴν ἐπὶ τῇ ψηλαφήσει τῶν χειρῶν καὶ τῆς πλευρᾶς τοῦ κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, τό· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, εἶπε μὴ εἰρῆσθαι περὶ τοῦ Χριστοῦ

12. Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore de Mopsueste, lequel a prétendu qu'autre est le Dieu Verbe et autre le Christ, ce Christ qui a connu l'importunité des passions de l'âme et des désirs de la chair, et qui peu à peu s'est libéré du mal; que, devenu meilleur par le progrès de son activité et irréprochable dans sa vie, il a été, encore pur homme, baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et par ce baptême a reçu la grâce du Saint-Esprit et a été honoré de l'adoption filiale; que, comme il en est d'une image royale, il est adoré en la personne du Dieu Verbe; qu'après sa résurrection il est devenu immuable en ses pensées et absolument impeccable; et de plus, ce même impie Théodore affirme que l'union du Dieu Verbe avec le Christ a été telle que celle dont parle l'apôtre entre le mari et la femme : « et les deux seront en une seule chair »; et entre ses autres innombrables blasphèmes, il a osé dire qu'après la résurrection, lorsque le Seigneur fit sur ses disciples une insufflation, avec ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit, » il ne leur donna pas l'Esprit-Saint, mais fit sur eux une insufflation de pure forme; et aussi, à propos de la confession faite par Thomas, lorsque celui-ci palpa les mains et le côté du Seigneur, après sa résurrection, s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu, » il affirme que cette parole de Thomas ne se rapportait pas au Christ, mais que c'était dans la bouche de

παρὰ τοῦ Θωμᾶ, ἀλλ' ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς ἀναστάσεως ἐκπλαγέντα τὸν Θωμᾶν ὑμνῆσαι τὸν θεὸν τὸν ἐγείραντα τὸν Χριστόν. Τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ἐν τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένῃ παρ' αὐτοῦ δῆθεν ἑρμηνείᾳ συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτωνι καὶ Μανιχαίῳ καὶ Ἐπικούρῳ, καὶ Μαρκίωνι, λέγει, ὅτι, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα, τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς καὶ Μανιχαίους καὶ Ἐπικουρείους καὶ Μαρκιωνιστάς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὑραμένου δόγμα, ἐξ αὐτοῦ Χριστιανοὺς καλεῖσθαι. Εἴ τις τοίνυν ἀντιποιεῖται τοῦ εἰρημένου ἀσεβεστάτου Θεοδώρου καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, ἐν οἷς τάς τε εἰρημένας καὶ ἄλλας ἀναριθμήτους βλασφημίας ἐξέχεε, κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὸν καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα καὶ πάντας τοὺς δεχομένους, ἢ καὶ ἐνδικοῦντας αὐτὸν, ἢ λέγοντας ὀρθοδόξως αὐτὸν ἐκθέσθαι καὶ τοὺς γράψαντας ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων καὶ τοὺς τὰ ὅμοια φρονοῦντας, ἢ φρονήσαντας πώποτε καὶ μέχρι τέλους ἐμμείναντας τῇ τοιαύτῃ αἱρέσει, ἀ. ἔ.

Thomas stupéfié du prodige de la résurrection une exclamation de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ : et qui pis est, dans le commentaire qu'il a rédigé sur les Actes des apôtres, ce même Théodore mettant le Christ sur le même pied que Platon, Manichès, Épicure et Marcion, dit que, de même que chacun de ces derniers, auteur d'un système spécial, a transmis à ses disciples la dénomination de platoniciens, ou de manichéens, ou d'épicuriens, ou de marcionites, de même le Christ, auteur d'un système, a laissé aux siens celle de chrétiens; si donc, quelqu'un prend la défense de ce parangon d'impiété qu'est le susdit Théodore et de ses ouvrages impies, dans lesquels il a déversé contre le Dieu très grand et contre notre sauveur Jésus-Christ les blasphèmes précités et d'autres en nombre incalculable; au lieu de l'anathématiser, lui et ses ouvrages impies, et tous ceux qui sont pour lui, ou le justifient, ou prétendent que les théories exposées par lui sont orthodoxes, et ceux qui écrivent en sa faveur ou en faveur de ses ouvrages impies, et ceux qui sympathisent ou ont pu sympathiser avec ces théories et ont persévéré jusqu'au bout dans une pareille hérésie, qu'il soit anathème.

Le 12e anathématisme reproduit, avec quelques additions en plus, le 12e anathématisme de la *Confession.* Mansi, t. IX, col. 561. Les deux finales offrent aussi quelques divergences. On ne s'explique guère la place qu'il occupe dans la série des anathématismes. Il est consacré tout entier à quelques particularités du système christologique de Théodore. Il eût donc dû passer, tout au moins, avant le 11e anathématisme, de portée plus générale, et où il n'est même plus question de Théodore.

Les différents points du système relevés ici et condamnés sont les suivants : 1o On s'en prend d'abord à la théorie du développement moral du Christ et de l'union progressive de l'homme avec le Verbe. Cette théorie, d'après les rédacteurs de l'anathématisme, se réduit à ceci : par son effort personnel, et aidé de la grâce, le Christ a acquis peu à peu cette perfection morale éminente qui l'a placé au premier rang parmi les parfaits et les saints. L'union avec le Verbe n'a commencé pour lui qu'avec le baptême. Pur homme jusque là, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον, il est sorti des eaux du baptême comblé des grâces de l'Esprit-Saint et honoré de la filiation divine adoptive, υἱοθεσίας ἀξιωθῆναι; ce n'est qu'après la résurrection toutefois que son union avec le Verbe, union qui lui vaut les honneurs de l'adoration, est devenue définitive, entraînant avec elle les privilèges de l'immutabilité dans le bien et de l'impeccabilité. Que cet exposé reproduise fidèlement la pensée de Théodore, les références suivantes le prouvent sans conteste. *Fragm. dogm.*, col. 979, *princeps gratia, quæ illi erat apud Deum, accessionem et incrementum accipiebat. Et in his omnibus proficiebat apud Deum et homines : homines quidem progressum videbant, Deus vero non videbat solum, sed testimonio approbabat, et in iis quæ fiebant cooperabatur;* col. 976, 977, *habuit etiam propensionem non vulgarem ad meliora ex unione cum Verbo,* cf. col. 998; col. 995, *magis enim perturbabatur* (ὠχλεῖτο, ἐνοχλούμενον) *Dominus, magisque certabat cum passionibus animæ quam corporis;* car l'effort vers le bien implique la lutte contre les passions de l'esprit et les désirs de la chair. Cf. le début de l'anathématisme, *ibid.*, col. 980, *hanc enim* (*adoptionem* = υἱοθεσίαν) *accepit ipse secundum humanitatem baptizatus primum in Jordane... et Spiritus descendens mansit super eum, sicut futurum erat, ut nos etiam in ipso hunc Spiritum participaremus :* toutefois la présence de l'Esprit-Saint en Jésus présente un caractère spécial, *qui quidem excellentius præ nobis, per unionem cum Verbo, ipsi advenit, hæc participanti quæ Filius secundum naturam ;* sur l'action de l'Esprit-Saint en Jésus, cf. col. 995; col. 902, *honorem vero omnem sic attribuunt, tanquam imagini imperiali cum quasi in ipso sit divina natura, et in ipso spectetur;* col. 996, 997, *post resurrectionem autem ex mortuis et in cælos ascensum, impassibilis factus et immutabilis omnino;* col. 1014, 1015, *utpote autem impeccabilem virtute Spiritus Sancti factum, resuscitavit de mortuis et ad vitam constituit meliorem.* Cf. Mansi, t. IX, col. 204, 205, 206, 207, 210, 218. Il faut observer que, si Théodore ne fait commencer la filiation adoptive du Christ qu'au baptême, il admet cependant bien avant le baptême, et dès le début même de l'existence du Christ, un commencement d'union entre lui et le Verbe : les progrès de cette union vont de pair avec les progrès dans la vertu et dans la grâce. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 980, 989. — 2o Vient ensuite une allusion à la comparaison, défectueuse et erronée si on la presse trop, par laquelle Théodore assimile l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'incarnation avec l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. En celui-ci l'union réalisée entre deux êtres n'est qu'une union morale et accidentelle qui laisse intacte la personnalité physique de chacun d'entre eux. Appliquer cette comparaison à l'incarnation, c'est supprimer l'union hypostatique en y laissant subsister la personnalité humaine. C'est bien en effet cette conclusion que Théodore tire de l'analogie établie par lui entre le mariage et l'incarnation. *Ibid.*, col. 981; Mansi, t. IX, col. 215. — 3o On reproche à Théodore l'interprétation qu'il donne du texte de saint Jean, XX, 22 : *Insufflavit et dixit eis : Accipite Spiritum Sanctum.* Il voit en effet dans cette parole la pure et simple annonce de ce qui se produira un peu plus tard, au jour de la Pentecôte, et non une communication réelle du Saint-Esprit aux apôtres en ce moment-là même. Cf. *In Ev. Joa., P. G.*, t. XLVI, col. 783; Mansi, t. IX, col. 208. — 4o Remarque analogue à propos du commentaire qu'il donne de l'exclamation de l'incrédule Thomas, Joa., XX, 28 : *Dominus meus et Deus meus.* Ce n'est pas, d'après lui, une affirmation de la divinité du ressuscité, mais une simple exclamation d'étonnement et de louange tout à la fois. *In Ev. Joa., ibid.*; Mansi, t. IX, col. 209. — 5o Donne également lieu à critique l'interprétation du texte des Actes, II, 38 : *Baptizetur unusquisque in nomine Jesu Christi.* Théodore fait remarquer à ce propos, qu'il n'est pas question de remplacer la formule trinitaire du baptême par une formule où ne serait mentionné que le nom de Jésus-Christ : mais, de même, dit-il, que les platoniciens, les épicuriens, etc., ont été désignés du nom de leur maître et initiateur, ainsi les disciples de Jésus-Christ devront, à partir du baptême, emprunter le nom de leur sau-

vent à Moïse et à [illegible] les auteurs chrétiens. Est-ce l'assimilation des [illegible] aux autres sectes philosophiques que les Pères du concile condamnent en [illegible] comme une [illegible], ou bien trouvent-ils l'exégèse du texte incomplète ou erronée ? Ceci ne ressort pas clairement de la formule de l'anathématisme. Il semble cependant qu'on s'en prend surtout à la comparaison, comme si elle impliquait une assimilation complète entre les théories des philosophes, théories de leur invention, [illegible], et la doctrine du Christ, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Να-[illegible], ce qui du reste paraît avoir été loin de la pensée et même des expressions de Théodore. Cf. *In Act. apost., op. cit.,* col. 785; Mansi, t. IX, col. 209.

ιγ'. Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδωρήτου, τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης καὶ ἁγίας συνόδου, καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν ιβ' αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ πάντων ὧν συνεγράψατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου, τῶν δυσσεβῶν, καὶ ὑπὲρ ἄλλων τῶν τὰ αὐτὰ τοῖς προειρημένοις Θεοδώρῳ καὶ Νεστορίῳ φρονούντων καὶ δεχομένων αὐτοὺς καὶ τὴν αὐτῶν ἀσέβειαν, καὶ δι' αὐτῶν ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διδασκάλους, τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου φρονοῦντας, καὶ πάντας δὲ τοὺς γράψαντας κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἢ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ τελευτήσαντας, ὁ τ. ἀ. ἔ.

13. Si quelqu'un prend la défense des écrits impies de Théodoret contre la vraie foi, contre le premier saint concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes; et de tout ce qu'il a écrit en faveur de Théodore et de Nestorius, ces impies, et en faveur de tous ceux qui adhèrent aux doctrines des susdits Théodore et Nestorius et les acceptent, eux et leur impiété; et si, à cause d'eux, il traite d'impies les docteurs de l'Église qui tiennent que l'union de Dieu Verbe s'est faite selon l'hypostase; et s'il n'anathématise pas les écrits impies précités, ainsi que ceux qui sympathisent ou ont sympathisé avec leurs doctrines et tous ceux aussi qui ont écrit contre la vraie foi, ou contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et qui sont morts dans une telle impiété, qu'il soit anathème.

C'est Théodoret de Cyr, le second des trois inculpés dans l'affaire des Trois-Chapitres, qui est mis en cause dans le 13e anathématisme. Disciple de Théodore de Mopsueste, condisciple et ami fidèle de Nestorius, le savant évêque de Cyr avait pris part à tous les débats relatifs à Nestorius et à Eutychès. En 430, il publia une réfutation des douze anathématismes de saint Cyrille. Les décisions du concile d'Éphèse (431) ne le firent pas changer d'avis sur ce qu'il appelait les tendances apollinaristes de ce document capital de la controverse nestorienne. Il se tint à l'écart, lors de l'accommodement conclu entre Antioche et Alexandrie (433), et n'y adhéra qu'en 435, mais seulement après qu'on eut renoncé à exiger de lui la condamnation de Nestorius; car il tenait celui-ci pour innocent des erreurs qu'on lui imputait. Cette attitude lui valut naturellement la haine du parti eutychien, longtemps tout-puissant. En 449, déposé par le pseudo-synode d'Éphèse, il en appela au pape, qui le rétablit sur son siège. Il put, en dépit de l'opposition du parti monophysite, prendre rang parmi les Pères de Chalcédoine, mais non sans avoir au préalable adhéré formellement à la condamnation portée contre Nestorius à Éphèse. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 781-782; Bardenhewer, *Patrologie,* 1894, p. 345.

Par sa controverse avec saint Cyrille et par sa fidélité, sinon aux théories, du moins à la personne de Nestorius, Théodoret était tout désigné, après son maître Théodore de Mopsueste, pour être de la part des monophysites l'objet de violentes attaques. D'ailleurs, les condamnations, si on parvenait à les faire, seraient tout profit pour les adversaires du IVe concile. Celui-ci, ayant en effet réhabilité Théodoret, le condamner c'était infirmer sur un point ses décisions et, par conséquent, ébranler son autorité. On s'occupa de l'évêque de Cyr, dans le Ve concile, au cours de la Ve session. Mansi, t. IX, col. 289-297. On y lut d'abord quelques fragments de sa polémique contre les douze anathématismes de saint Cyrille, *Ibid.*, col. 289-291. Dans le 1er de ces fragments, Théodoret formule en termes plus nestoriens qu'orthodoxes sa théorie sur le mode d'union des deux natures : [illegible] γαστρὶ διαπλάσας, συνῆν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 393. Dans le 2e, il rejette comme suspecte, parce qu'étrangère à l'Écriture et aux Pères, la formule : ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. *Ibid.*, anath. 2, col. 400. Dans le 3e, il s'insurge contre la théorie cyrillique de la communication des idiomes. *Ibid.*, anath. 4, col. 409, 412. Enfin dans le 4e, il semble mettre en doute l'identité affirmée par saint Cyrille entre le Christ, prêtre de la nouvelle alliance, et le Verbe. *Ibid.*, anath. 10, col. 436. Puis on passa à une lettre de Théodoret aux moines syriens, Mansi, t. IX, col. 291-292; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1415-1440, lettre très violente, où il accuse saint Cyrille d'en revenir aux erreurs de Marcion, de Manès et de Valentin, à cause de la formule de son 1er anathématisme; à celles de Macédonius, à propos du Saint-Esprit; à celles d'Apollinaire, pour avoir admis l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (2e et 3e anath.), enfin à celles d'Arius et d'Eunomius pour avoir affirmé la communication des idiomes (4e anath.). On ne lut en séance que quelques extraits de cette lettre; on y ajouta quelques passages de ses discours en faveur de Nestorius et contre saint Cyrille, où il traite celui-ci de *o nove Christi impugnator,* et l'accuse de confondre dans l'union les deux natures, Mansi, t. IX, col. 292; une lettre à André de Samosate, fort peu respectueuse pour les Pères du concile d'Éphèse et leur œuvre, *ibid.*, col. 294; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1463; une lettre à Nestorius, postérieure à l'accord intervenu entre saint Cyrille et les Orientaux, où il reconnaît l'orthodoxie de saint Cyrille, mais déclare à Nestorius qu'on ne lui arrachera jamais de condamnation contre sa personne. Mansi, *ibid.*, col. 294; *P. G., ibid.*, col. 1485; deux lettres encore, l'une à Jean d'Antioche, après la conclusion de la paix, où les dernières déclarations de saint Cyrille sont reconnues être orthodoxes, mais en contradiction avec les douze anathématismes, l'autre, adressée probablement à Domnus, successeur de Jean d'Antioche, après la mort de saint Cyrille, et où reparaissent les anciennes animosités, Mansi, *ibid.*, col. 294-295; cf. note *d; P. G., ibid.*, col. 1484, 1489-1492; enfin un fragment de discours qui n'épargne guère la mémoire de saint Cyrille, alors défunt. La lecture de ces documents achevée, les évêques manifestèrent tout haut leur étonnement de ce que le concile de Chalcédoine qui connaissait toutes ces pièces et qui n'ignorait pas les blasphèmes de Théodoret, l'eût absous et réhabilité, même après l'anathème prononcé par lui sur Nestorius et ses erreurs. Mansi, *ibid.*, col. 297. A Chalcédoine, on s'était en effet occupé au cours de la XIIIe session du cas de Théodoret déposé par le conciliabule d'Éphèse. Pressé d'anathématiser Nestorius, Théodoret avait d'abord tenté de se dérober et ne s'y était décidé que sous la menace de l'anathème. Mansi, t. VII, col. 185-194. En le condamnant ici, les Pères du Ve concile n'en revenaient pas moins sur une cause déjà jugée.

ιδ'. Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι πρὸς Μάρην τὸν Πέρσην, τῆς ἀρνουμένης μὲν τὸν θεὸν

14. Si quelqu'un prend la défense de la lettre écrite soi-disant par Ibas à Marès le Perse, lettre qui nie que le Dieu Verbe, [illegible]

λόγον ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· λεγούσης δὲ ψιλὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι, ὃν ναὸν ἀποκαλεῖ· ὡς ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν ἄνθρωπον· τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον τὴν ὀρθὴν τῶν χριστιανῶν πίστιν κηρύξαντα διαβαλλούσης ὡς αἱρετικὸν, καὶ ὁμοίως Ἀπολλιναρίῳ τῷ δυσσεβεῖ γράψαντα· καὶ μεμφομένης τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτην ἁγίαν σύνοδον ὡς χωρὶς κρίσεως καὶ ζητήσεως Νεστόριον καθελοῦσαν· καὶ τὰ δώδεκα κεφάλαια τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου ἀσεβῆ καὶ ἐναντία τῇ ὀρθῇ πίστει, ἀποκαλεῖ ἡ αὐτὴ ἀσεβὴς ἐπιστολὴ, καὶ ἐκδικεῖ Θεόδωρον καὶ Νεστόριον καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτῶν δόγματα καὶ συγγράμματα· εἴ τις τοίνυν τῆς εἰρημένης ἐπιστολῆς ἀντιποιεῖται καὶ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὴν καὶ τοὺς ἀντιποιουμένους αὐτῆς καὶ λέγοντας αὐτὴν ὀρθὴν εἶναι, ἢ μέρος αὐτῆς, καὶ γράψαντας καὶ γράφοντας ὑπὲρ αὐτῆς, ἢ τῶν περιεχομένων αὐτῇ ἀσεβειῶν, καὶ τολμῶντας ταύτην ἐκδικεῖν, ἢ τὰς περιεχομένας αὐτῇ ἀσεβείας ὀνόματι τῶν ἁγίων πατέρων, ἢ τῆς ἁγίας ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, καὶ τούτοις μεχρι τέλους ἐμμείναντας· ὁ τ. ἀ. ἔ.

Τούτων τοίνυν οὕτως ὁμολογηθέντων, ἃ καὶ παρελάβομεν ἐκ τῆς θείας γραφῆς καὶ τῆς τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίας καὶ τῶν ὁρισθέντων περὶ τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως παρὰ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, γενομένης δὲ καὶ παρ' ἡμῶν τῆς ἐπὶ τοῖς αἱρετικοῖς καὶ τῆς αὐτῶν ἀσεβείας, πρός γε καὶ τῆς τῶν ἐκδικησάντων ἢ ἐκδικούντων τὰ εἰρημένα τρία κεφάλαια, καὶ ἐναπομεινάντων τῇ οἰκείᾳ πλάνῃ, κατακρίσεως, εἴ τις ἐπιχειρήσοι ἐναντία τοῖς παρ' ἡμῶν εὐσεβῶς διατυπωθεῖσι παραδοῦναι, ἢ διδάξαι, ἢ γράψαι, εἰ μὲν ἐπίσκοπος εἴη, ἢ ἐν κλήρῳ ἀναφερόμενος, ὁ τοιοῦτος ἀλλότρια ἱερέων καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως πράττων, γυμνωθήσεται τῆς ἐπισκοπῆς, ἢ τοῦ κλήρου, εἰ δὲ μοναχὸς ἢ λαϊκός, ἀναθεματισθήσεται.

de la sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie, soit devenu homme; qui dit au contraire qu'il n'est né d'elle qu'un pur homme, qu'elle appelle le temple (de Dieu), comme si autre était le Dieu Verbe et autre l'homme; qui calomnie saint Cyrille, ce héraut de la vraie foi chrétienne, en l'accusant d'être hérétique et d'avoir enseigné par écrit les erreurs de l'impie Apollinaire; qui reproche au premier saint concile d'Éphèse d'avoir déposé Nestorius sans jugement et sans enquête; car elle déclare, cette même lettre impie, impies et contraires à la vraie foi les douze chapitres de saint Cyrille, et elle justifie Théodore et Nestorius et leurs théories et leurs écrits impies : si donc quelqu'un prend la défense de la susdite lettre et ne l'anathématise pas, elle et ceux qui la défendent, et qui disent qu'elle est correcte en son entier, ou du moins en partie; et ceux qui ont écrit ou écrivent en sa faveur, ou en faveur des impiétés qu'elle renferme; et ceux qui ont l'audace de la justifier ou de justifier les impiétés en elle renfermées, et cela au nom des saints Pères ou du saint concile de Chalcédoine; s'ils ont persévéré jusqu'au bout dans ces erreurs, que celui-là soit anathème.

Une fois donc faite cette profession de foi concernant les vérités que nous avons recueillies de la divine Écriture, et de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées par les quatre saints conciles susdits, touchant l'unique et invariable foi; une fois cette condamnation portée par nous contre les hérétiques et contre leur impiété, et aussi contre ceux qui ont tenté ou tentent de justifier les trois chapitres susdits et qui ont persévéré ou persévèrent dans leur erreur; si quelqu'un entreprenait de prêcher, d'enseigner ou d'écrire des choses contraires aux points pieusement définis par nous, au cas où il serait évêque ou inscrit au rang des clercs, celui qui s'écarterait ainsi de la manière de faire qui convient à des prêtres et à l'état ecclésiastique, devrait être privé de l'épiscopat ou de sa fonction ecclésiastique; s'il est moine ou laïque, il sera anathématisé.

Le 14e anathématisme est la conclusion du débat soulevé au cours de la VIe session sur la lettre d'Ibas à Marès. Ibas était prêtre à Édesse à l'époque où Rabulas, évêque de cette ville et ami de saint Cyrille, anathématisait les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, *Epist. ad Mar.*, Mansi, t. VII, col. 241, et provoquait par son intervention auprès des évêques d'Arménie toute une campagne contre ces deux écrivains. Mansi, t. V, col. 421, 971, 974, 993, 1182-1185. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 269. En 435, Ibas succéda à Rabulas sur le siège d'Édesse. Douze ans après, il se vit accuser par un groupe de clercs auprès de Domnus d'Antioche, entre autres choses, de favoriser la diffusion des écrits de Théodore et d'enseigner les erreurs nestoriennes. L'accusation fut examinée d'abord par une commission épiscopale qui se réunit à Beyrouth, puis à Tyr (vers 448). *Acta*, Mansi, t. VII, col. 198-204, 211-256. Déposé par le synode (*latrocinium*) d'Éphèse, Ibas soumit son cas aux Pères de Chalcédoine qui lui consacrèrent deux sessions, la IXe et la Xe. Mansi, *ibid.*, col. 193-271. L'un des principaux chefs d'accusation contre Ibas était sa lettre à Marès, évêque d'Hardaschir en Perse. *Ibid.*, col. 241-249. A côté de formules très orthodoxes, *duæ naturæ, una persona*, cette lettre contenait des passages que n'aurait pas reniés un nestorien; et surtout elle lançait contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse des accusations passionnées et injustes. On la relut au concile de Chalcédoine en même temps que les comptes rendus de l'enquête faite à Tyr et à Beyrouth. Puis, sans l'examiner plus en détail, on réhabilita son auteur, mais en lui demandant d'anathématiser Nestorius et ses erreurs. Seuls, parmi les Pères, les légats et Maxime d'Antioche s'exprimèrent dans leur vote en faveur de l'orthodoxie du contenu de la lettre : les autres n'y firent aucune allusion, se contentant de demander à Ibas l'acceptation de la lettre de saint Léon et une condamnation générale des erreurs de Nestorius. *Ibid.*, col. 255-270. Lorsque fut soulevée la polémique sur l'affaire des Trois-Chapitres, deux opinions extrêmes prévalurent touchant l'attitude des Pères de Chalcédoine vis-à-vis de la lettre d'Ibas. Les uns soutinrent que la lettre avait été approuvée par le concile comme orthodoxe; donc qu'on ne pouvait la condamner sans contredire aux décisions de ce dernier. Ce fut la thèse défendue par les Occidentaux, adversaires de la condamnation, en particulier par le pape Vigile. *Constitutum*, Mansi, t. IX, col. 98-99. Les autres prétendirent qu'elle avait, au contraire, été rejetée à Chalcédoine. Cette dernière manière de voir, longuement développée au cours de la VIe session par Théodore Askidas, Mansi, t. IX, col. 304-307, finit par prévaloir et s'incarna dans le présent anathématisme.

La formule τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι s'explique par ce fait que l'on mit en doute dans certains milieux l'authenticité de la lettre. Et ce, pour la raison suivante exposée par Askidas au cours de la discussion. Ibas aurait affirmé devant ses juges de Tyr n'avoir rien écrit de semblable (il s'agit du contenu de la lettre), après le pacte d'union conclu entre saint Cyrille et les Orientaux; or, le contenu même de la lettre amène à reporter la rédaction de celle-ci à une date postérieure à ce pacte d'union; donc Ibas aurait par le fait nié être l'auteur de la lettre. L'argument n'était pas très probant; attendu que la protestation d'Ibas à Tyr n'était pas aussi explicite que le voulait bien dire Askidas; attendu surtout qu'elle n'avait pas été renouvelée à Chalcédoine. On en tint compte cependant dans la rédaction du 14e anathématisme et, tout en condamnant la lettre, on introduisit une réserve touchant son authenticité. Cette réserve avait peut-être pour but de rendre plus acceptable au parti adverse la condamnation d'un homme que le concile de Chalcédoine avait réhabilité. Cf. Vigile, *Constitut.*, Mansi, t. IX, col. 459-714. Pour le reste, les points condamnés dans l'anathématisme appartiennent bien réellement au contenu de

la lettre : doute soulevé sur la légitimité du titre de Mère de Dieu donné à Marie et sur l'identité personnelle entre le Verbe et l'homme dans l'incarnation, accusations injurieuses contre la mémoire de saint Cyrille et le concile d'Éphèse, parti pris en faveur de Théodore et de Nestorius. Le passage suivant de la lettre est particulièrement visé dans la première partie de l'anathématisme : [illegible] (il s'agit de Cyrille accusé de renouveler l'erreur d'Apollinaire) ὁμοίως ἐκείνῳ ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος, ὡς μὴ εἶναι διαφορὰν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν αὐτῷ, et faisant sienne la thèse d'une distinction, Ibas ajoute : πῶς γὰρ δυνατὸν ἦν πιστεῦσαι τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ γεννηθέντος ἐκ Μαρίας. Mansi, t. VII, col. 244.

Il faut remarquer que l'anathème est porté, non pas directement contre la lettre ou son auteur, mais contre ceux qui refusent de la condamner elle et ceux qui la tiennent pour orthodoxe, en entier ou tout au moins en partie, parlent ou écrivent en sa faveur. Ceci est évidemment à l'adresse du pape Vigile et des évêques de son parti. Pour ce qui est de la clause καὶ λέγοντας αὐτὴν ὀρθὴν εἶναι, ἢ μέρος αὐτῆς, il faut ajouter que certains, s'appuyant sur les termes mêmes du jugement porté par l'un des Pères de Chalcédoine, Eunomius de Nicomédie, sur la susdite lettre, *ibid.*, col. 266, devaient sans doute être d'avis que tout n'était pas à condamner dans son contenu et qu'il y avait à distinguer entre ses différentes parties. Askidas, lui, se prononça résolument pour une condamnation absolue et totale. Mansi, t. IX, col. 307. Il fit même lire par le notaire Thomas un factum rédigé à l'avance où chacune des affirmations de la lettre en question se trouvait mise en parallèle avec une affirmation contradictoire empruntée aux Pères de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 342-346. Le factum est par endroits tendancieux et exagère les différences et les contradictions. Il emporta cependant l'assentiment général; et la session consacrée à la lettre d'Ibas s'acheva sur la déclaration suivante des Pères : *contraria per omnia est epistola... definitioni quam pro recta fide sancta Chalcedonensis synodus pronuntiavit*, et les exclamations : *tota epistola hæretica est..., blasphema est.*

I. SOURCES. — *Acta concilii V Constantin.*, dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 171-412, 412-657; Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1049 sq.; Victor de Tunnunum, *Chronicon, ibid.*, col. 956 962; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitul.*, l. XII, *P. L.*, t. LXVII, col. 521-582; *Liber contra Mocianum scolasticum, ibid.*, col. 854-868; *Epistola fidei catholicæ*, col. 867-878; Fulgence Ferrandus, *Epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capit., ibid.*, col. 921-928; Rusticus diaconus, *Contra acephalos disputatio, ibid.*, col. 1167-1254.

II. TRAVAUX. — H. Noris, *Dissertatio histor. de synodo quinta*, dans *Opera*, édit. Ballerini, Vérone, 1729, t. I, p. 550-820; *Defensio*, t. IV, p. 985 sq.; J. Garnier, *Dissertatio de syn. Va*, dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 455-548; Walch, *Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1778, t. VII, p. 4-468; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1855, t. II, p. 775-898; Dobroklonsky, *L'écrit de Facundus : Pro defensione trium capit.*, Moscou, 1880 (en russe); Herzog, *Realencyklopädie*, 3e édit., 1898, art. *Drei-Kapitelstreit*, t. V, p. 21 sq.; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 180-197; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 36-41.

J. BOIS.

3. CONSTANTINOPLE (IIIe CONCILE DE).

VIe concile œcuménique, 680. — I. Histoire et documents. II. Texte. III. Commentaire du décret.

I. HISTOIRE ET DOCUMENTS. — Le IIIe concile de Constantinople, VIe œcuménique, en condamnant l'hérésie monothélite, paracheva l'œuvre doctrinale des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Le monothélisme n'était qu'un succédané du monophysisme; et la campagne menée en Orient par ses partisans pour le faire accepter une tentative détournée en vue d'imposer à l'Église, sous un nom d'emprunt, l'erreur condamnée à Chalcédoine.

La formule définitive du mystère de l'incarnation avait été fixée par les Pères de Chalcédoine : deux natures unies dans l'unique personnalité du Verbe, sans mélange, ni métamorphose, ni confusion. Mais cette coexistence de deux natures distinctes impliquait entre celles-ci, certaines relations d'attributs, de facultés et d'opérations qu'il importait aussi de définir. Le concile de Chalcédoine, à la suite de saint Léon, avait posé très nettement le principe qui régit la solution du problème. Saint Léon avait dit : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Epist. dogm.*, c. IV. Le concile avait ajouté : σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. *Decret. dogm.* Voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2195. Il restait à appliquer ces principes et à en dégager, pour compléter la théorie christologique, tout le contenu doctrinal. Ce fut l'œuvre du VIe concile : le monothélisme fut l'occasion de ce nouveau développement doctrinal.

Cette question de la nature des rapports existant entre les propriétés et les forces diverses des deux natures unies dans la personne de Jésus-Christ, les monophysites l'avaient soulevée et résolue en général, conformément à leurs principes. Certaines de leurs sectes cependant, celles des phtartolâtres et des agnoètes par exemple, en affirmant la corruptibilité du corps du Christ, ou en attribuant l'ignorance ou la nescience à son âme, étaient tombées dans une inconséquence manifeste : car reconnaître dans le Christ certaines caractéristiques de la nature humaine, c'était en bonne logique accepter la réalité de cette nature humaine et sa non-confusion avec la nature divine du Verbe. Aussi ces sectes ne paraissent-elles pas avoir eu beaucoup de succès. Voir ces noms.

En tout cas, la question qui s'était posée pour le corps et pour l'intelligence du Christ devait aussi fatalement se poser pour sa volonté et, d'une façon générale, pour tout l'ensemble de son activité humaine. Dans quels rapports se trouvent en lui la volonté divine et la volonté humaine, l'activité divine et l'activité humaine? Sont-elles distinctes, ou faut-il les confondre et parler d'une opération et d'une volonté unique, à la fois divine et humaine, théandrique, suivant la formule chère aux monoénergistes et aux monothélites? Telle était la question, et l'on voit quels rapports logiques la rattachent aux problèmes résolus à Éphèse et à Chalcédoine.

L'histoire du monothélisme est longue et compliquée, voir MONOTHÉLISME. Je n'en donnerai ici que les faits nécessaires à l'intelligence des documents qui intéressent le côté dogmatique de la question.

Les origines de cette hérésie ne paraissent pas avoir été complètement débrouillées. Sergius, patriarche de Constantinople (610-638), en fut avec Héraclius, le principal propagateur : il n'en fut vraisemblablement pas l'inventeur. Et, malgré sa date tardive, Xe siècle, il peut y avoir un fond de vérité dans le témoignage d'Eutychius qui fixerait en Syrie, à la fin du Ve siècle, l'apparition première du monothélisme. *Annal.*, *P. G.*, t. CXI, col. 1077-1078. Cf. *Échos d'Orient*, t. III (1900-1901), col. 157-159; t. IX (1906), col. 258 sq. Si ce renseignement est exact, on s'expliquerait assez bien que Sergius, Syrien et jacobite d'origine, Théophane, *Chronogr.*, an. 6121, *P. G.*, t. CVIII, col. 680, ait apporté cette erreur de Syrie à Constantinople et, devenu patriarche, s'en soit fait, dans des vues politiques et de concert avec Héraclius, l'ardent propagateur. L'un et l'autre pouvaient espérer trouver dans le monothélisme une formule sur laquelle arriveraient à s'accorder partisans et adversaires du concile de Chalcédoine. On réussirait par le fait même à rétablir cette unité religieuse et

politique dont l'empire avait tant besoin en face des invasions menaçantes.

Dès avant 619, Sergius de Constantinople commence sa propagande en faveur de sa théorie d'une μία ἐνέργεια dans le Christ. Il est en relations avec Sergius, évêque monophysite d'Arsinoé en Égypte : à Théodore de Pharan il demande son avis sur la doctrine d'une seule opération, ἐνέργεια, et d'une seule volonté, θέλημα. En 619, c'est à Georges Arsas, chef des paulianistes d'Égypte, qu'il s'adresse. Maxime, *Disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. XCI, col. 332; Mansi, t. XI, col. 225. C'est lui qui inspire les négociations que mène Héraclius à Théodosiopolis avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, sur cette question (622); puis en Lazie, avec Cyrus de Phasie (626). Maxime, *ibid.*, Mansi, *ibid.*, col. 529. A cette dernière négociation se rattachent la lettre de Cyrus à Sergius et la réponse de ce dernier. Mansi, t. XI, col. 561, 525. Cyrus, sur le conseil même de l'empereur, demande à Sergius son opinion sur la question. Évitant de parler de deux opérations après l'union, peut-on ramener à une seule et principale opération, εἰς μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργειαν, les formes diverses de l'activité du Christ? Sergius, dans sa réponse, s'efforce de lui prouver que la question d'*une* ou de *deux* opérations n'a pas été résolue dans les conciles, et que des Pères comme saint Cyrille d'Alexandrie ont parlé d'une ζωοποιὸς ἐνέργεια Χριστοῦ. Il y joint un exemplaire de la prétendue lettre de Ménas à Vigile où se trouve affirmé ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν. Enfin il récuse la preuve que l'on prétend tirer en faveur de la théorie des deux opérations du passage de l'*Epistola dogmatica* de saint Léon, c. IV : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est.* La question, on le voit, se trouve posée dans ce document dans ses termes essentiels. Il n'y manque que le passage du pseudo-Aréopagite en faveur de l'unité d'opération. Il en sera fait mention plus tard, dans l'acte d'union de 633 à Alexandrie.

C'est sur la base de l'*unité d'opération* que se conclut, en 629, l'accord entre Héraclius et l'évêque jacobite Athanase promu au trône patriarcal d'Antioche. Théophane, *Chronogr.*, an. 6121, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 677. Sur la même base s'accomplit à Théodosiopolis la réunion de l'Église arménienne à l'Église byzantine en 633, Sebeôs, *Histoire d'Héraclius*, p. 91-92; et à Alexandrie celle des théodosiens, le 3 juin de la même année. Mansi, t. XI, col. 561-568; Théophane, *loc. cit.* Nous possédons comme documents se rapportant à cet événement : la lettre à Sergius de Cyrus, l'ancien évêque de Pharan, devenu en 630 ou 631 patriarche d'Alexandrie, et le promoteur de l'union; l'acte même d'union, Mansi, *loc. cit.*, et la réponse de Sergius à Cyrus. Mansi, t. X, col. 972. Les neuf κεφάλαια de cet acte d'union, sans formuler clairement le monophysisme, reprennent toutes les expressions chères aux monophysites : ἐκ δύο φύσεων (κεφ. V), ἕνωσις φυσική (κεφ. IV), μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (κεφ. VI). *Ibid.*

Le 7e formule ainsi l'unité d'opération dans le Christ : καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον. *Ibid.* Cette formule, Sergius la commente ainsi dans sa réponse à Cyrus : καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ ἐνεργείᾳ· πᾶσα γὰρ θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο. Mansi, t. XI, col. 565.

La foi catholique ainsi sacrifiée aux exigences de la politique trouva un intrépide défenseur dans la personne de Sophrone. Simple moine encore, celui-ci se trouvait à Alexandrie lors des négociations qui préparèrent cette malheureuse union. En vain supplia-t-il Cyrus de ne pas la réaliser au prix de la vérité. *Epist. Serg. ad Honor.*, *ibid.*, col. 532; Maxime, *Epist. ad Petr.*, *P. G.*, t. XCI, col. 142-143. D'Alexandrie il se hâta alors vers Constantinople, mais sans plus de succès. Sergius, pressé d'élever la voix en faveur de la vérité, répondit qu'il valait mieux faire le silence sur cette question et ne parler ni d'une ni de deux opérations. *Epist. ad Honor.*, *ibid.* Et de fait, il écrivit dans ce sens à Cyrus. Puis, sachant que Sophrone rentré à Jérusalem venait d'y être élu patriarche, il jugea prudent de prévenir le pape.

Sa lettre à Honorius est un chef-d'œuvre d'astuce. Il y fait d'abord un historique très incomplet et très partial de la question, dissimulant de son mieux le rôle joué par lui. Sur l'acte d'union d'Alexandrie il s'étend assez longuement, pour faire ressortir l'importance des résultats acquis et le peu de gravité de la concession consentie par l'adoption de la formule μία ἐνέργεια. D'ailleurs, ajoute-t-il, après avoir signalé les démarches du moine Sophrone, nous avons jugé à propos d'éteindre cette discussion de mots, et nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie de ne permettre à personne, l'union une fois faite, de parler d'*une* ou de *deux opérations*. Il suffit de croire qu'un seul et même Fils unique, le Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu, a posé les actions humaines et les actions divines, ἐνεργεῖν τά τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, καὶ πᾶσαν θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ Λόγου ἀδιαιρέτως προϊέναι, καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι. La formule, on le voit, est très ambiguë et susceptible d'être interprétée dans un sens orthodoxe comme dans un sens monothélite. Il faut éviter la formule μία ἐνέργεια à cause de sa nouveauté; quant à celle δύο ἐνέργειαι, elle est inconnue des Pères et elle entraînerait l'affirmation de deux volontés, θελήματα, opposées entre elles; en ce sens que le Λόγος aurait voulu supporter les souffrances de la passion et que son humanité s'y serait refusée. La nature humaine du Christ a toujours subi les impulsions, ὁρμή, du Verbe auquel elle était unie. Mansi, t. XI, col. 529-537. L'obscurité étudiée et les réticences déloyales de la lettre patriarcale donnèrent le change à Honorius sur la gravité de la question engagée. La réponse du pape fut celle d'un homme mal informé, et d'ailleurs peu clairvoyant. Donnant en plein dans le piège, il approuva le silence recommandé, affecta de ne voir dans tout ce débat sur les expressions *une* ou *deux opérations* qu'une chicane de grammairiens et formula sa pensée sur le fond de la question en des termes d'une impropriété et d'une imprécision déplorables. Il s'approprie, à peu de chose près, la formule de Sergius sur la question des opérations dans le Christ, et pour celle des volontés, accepte la formule *une volonté, unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*, sur laquelle, au reste, il s'explique de manière à laisser voir que, dans sa pensée, il ne s'agit que d'une unité morale, c'est-à-dire d'un accord constant et parfait entre les volontés du Verbe et les impulsions de la nature humaine. Toute son argumentation repose sur ce principe que Jésus-Christ en s'incarnant n'a pas pris une chair de péché, une chair rebelle à la loi de l'esprit. Il ne nie donc l'existence dans le Christ des volitions humaines que dans la mesure où elles seraient en contradiction avec les directions imprimées par la volonté divine à son activité. *Ibid.*, col. 538-543. Avec le document pontifical, le débat restait dans cette atmosphère d'obscurité et de confusion où l'avait intentionnellement plongé l'astucieux Byzantin.

La lumière jaillit à flots de la lettre synodique du nouveau patriarche de Jérusalem, Sophrone (634). Mansi, t. VI, col. 461-510. Après un exposé très précis et très complet des dogmes de la trinité et de l'incarnation, elle aborde la question en posant nettement le principe qui seul permet de la résoudre d'une manière satisfai-

sonne; le Christ est à la fois θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Il est un sous le rapport de l'hypostase et de la personne; il est double sous le rapport des natures et de leurs attributs respectifs. Il opère naturellement les œuvres de chaque nature conformément à la qualité inhérente à chacune d'elles ou aux attributs qui lui sont essentiels. C'est le même qui accomplit les œuvres divines et les œuvres humaines, mais par des principes distincts, εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς Χριστὸς καὶ Υἱὸς ὁ τὰ θεῖα ὁ [illegible] ἐνεργῶν, κατ' ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο; car chacune des deux natures avait conservé intactes et pures de tout mélange ses puissances actives, ἐπείπερ καὶ ἐν ἀμφοτέραις ταῖς φύσεσιν ἀσυγχύτως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀδιαιρέτως. Ibid., col. 480 sq. Sur cette base solide, Sophrone peut asseoir sans crainte la théorie des deux opérations dans le Christ : c'est à la développer qu'il consacre une bonne partie de sa lettre synodique. Il est à noter que la question des deux volontés n'y est même pas soulevée. Ceci se comprend, si l'on songe que Sophrone vise uniquement dans sa lettre la théorie formulée dans l'acte d'union présenté par Cyrus aux monophysites d'Alexandrie, la théorie des *deux opérations;* et qu'il n'avait pas connaissance de la lettre de Sergius à Honorius, où se trouve indiquée celle des *deux volontés,* ni surtout de la réponse d'Honorius à Sergius avec la malheureuse formule : ἓν θέλημα.

Contemporaine de la lettre de Sophrone, ou postérieure à celle-ci, est la seconde lettre d'Honorius à Sergius. Il n'en reste que des fragments. Mansi, t. XI, col. 580-581. Dans le fragment final, le principe se trouve posé d'où découle logiquement la théorie des *deux opérations :* c'est que chacune des deux natures opère, avec le concours de l'autre, les œuvres qui lui reviennent. Mais au lieu d'en tirer cette conséquence qu'il y a deux opérations distinctes, Honorius se rabat sur cet autre principe de l'unité de personne, et par conséquent d'agent, et rejette comme des nouveautés inutiles les expressions *une ou deux opérations.* Au lieu d'*une opération,* disons qu'il y a un seul *opérant :* au lieu de *deux opérations,* parlons de deux natures agissant sans confusion ni division dans l'unité de personne. La doctrine est, on le voit, pleinement orthodoxe. Il n'y a plus en cause pour Honorius qu'une question de terminologie. L'état fragmentaire dans lequel nous est parvenue cette seconde lettre d'Honorius ne permet pas toutefois d'affirmer que le pape avait renoncé à la théorie et à la formule également ambiguës d'*une volonté* dans le Christ, ou du moins, qu'il l'avait plus clairement interprétée dans le sens d'une unité morale et non physique.

Pendant que circulait en Orient le recueil antimonothélite composé par Sophrone avec les textes empruntés, au nombre de plus de 600, aux œuvres des Pères, Mansi, t. x, col. 1071-1108, on préparait à Byzance un manifeste monothélite, l'*Ecthèse.* Il parut à l'automne de 638, sous le nom de l'empereur, *ibid.,* col. 873, 992-997; mais il était dû, sans doute, à la plume du vieux patriarche. Deux synodes successifs, l'un sous Sergius (638), l'autre sous son successeur Pyrrhus (639), l'approuvèrent.

Le contenu de ce document est à rapprocher de celui de la lettre de Sergius à Honorius. On y rejette la formule δύο ἐνέργειαι, et aussi celle de μία ἐνέργεια : mais cette dernière est écartée moins par conviction, parce qu'on la juge inexacte ou impropre, que par condescendance pour ceux qu'elle pourrait étonner. La thèse de l'*unité de volonté* s'y trouve au contraire explicitement formulée, mais en des termes tels que l'on pourrait encore, à la rigueur, y adapter la théorie de l'unité morale. Toutefois nul doute que, dans la pensée de ceux qui la rédigèrent, l'unité physique ne soit également en cause.

Condamnée par les successeurs d'Honorius, par Séverin, *ibid.,* col. 679, 1005, par Jean IV, *ibid.,* col. 679, et Théodore Ier, *ibid.,* col. 702-705, presque renié par Héraclius. Maxime, *Epist. ad Petr., P. G.,* t. XCI, col. 142-143, imposée à Chypre, Mansi, t. x, col. 913-916, en Palestine, *ibid.,* col. 909, en Afrique, *ibid.,* col. 920, 925, l'*Ecthèse* et, avec elle, le monothélisme un peu hésitant qu'elle préconisait se maintint cependant jusqu'en 648. Le pape Jean IV lui opposa la vraie doctrine catholique dans une lettre consacrée en grande partie à défendre la mémoire d'Honorius. *Ibid.,* col. 682-686. L'interprétation qui y est donnée de la théorie développée dans les lettres d'Honorius pèche peut-être par excès de bienveillance; du moins la doctrine de l'Église sur le point en litige est très nettement exposée.

Cette volonté unique du Christ, demande-t-il, est-elle humaine ou divine? Prétendre qu'elle est divine, c'est, avec les manichéens, nier l'humanité véritable du Christ. Soutenir qu'elle est humaine, c'est suivre Photin et les ébionites dans leur négation de la divinité du Christ. Professera-t-on une volonté et une opération mixte? On revient alors au mélange des natures : *quod enim unam voluntatem dicunt divinitatis Christi et humanitatis, et unam operationem; quid aliud nisi quia et unam naturam Christi Dei secundum Eutychianam et Severianam divisionem operari noscuntur. Ibid.,* col. 686.

Mérite aussi d'être mentionné parmi les documents importants de la controverse monothélite le procès-verbal de la discussion soutenue par l'abbé Maxime contre Pyrrhus, l'ancien successeur de Sergius, alors déposé et en route pour Rome (juillet 645). L'un s'appuie sur l'unité de personne pour soutenir l'unité de volonté; l'autre défend la doctrine des deux volontés en partant du fait de la persistance des deux natures. Et pour mieux établir cette dernière thèse, Maxime démontre, par un exemple emprunté à la trinité, que la volonté est affaire de nature plutôt que de personne. Les distinctions philosophiques à l'aide desquelles il réfute les arguties de son subtil adversaire ne laissent rien à désirer comme clarté et comme précision, et après la lettre de saint Sophrone qui développe de préférence le côté théologique de la question, la conférence de saint Maxime est assurément le document le plus intéressant de toute cette longue controverse. Maxime, *Disput. cum Pyrrh., P. G.,* t. XCI, col. 288-353; Mansi, t. x, col. 709-760.

Devant les résistances soulevées par l'*Ecthèse,* le patriarche Paul, successeur de Pyrrhus, suggéra à Constant II une nouvelle combinaison. L'*Ecthèse* fut retirée et remplacée par le *Type* (648) qui interdisait à l'avenir toute discussion sur la question des volontés et des opérations. On ne parlerait plus désormais ni de *volonté une* ni d'*opération une* dans le Christ, encore moins de *deux volontés* ou de *deux opérations.* Mansi, t. x, col. 1029. La vérité était, comme l'erreur, condamnée au silence. A Rome, le pape Martin Ier répondit à ces injonctions par le synode de Latran (649). Pendant cinq longues sessions, on y examina toutes les pièces du débat : documents monothélites, écrits dyothélites contemporains, témoignages des Pères. Le résultat de cet examen se traduisit dans le symbole alors promulgué par l'addition au symbole de Chalcédoine d'une formule énonçant la doctrine des deux volontés et des deux opérations, et d'une série de vingt canons dogmatiques consacrés pour la plupart à la question christologique. *Acta,* Mansi, t. x, col. 1150-1162.

Depuis quelque temps déjà l'ère des violences était ouverte contre les défenseurs du dyothélisme. Martin Ier, exilé en Chersonèse, y mourut martyr de la foi qu'il avait proclamée à Latran (655). Ses successeurs luttèrent courageusement pour maintenir et affirmer son œuvre; tandis qu'à Constantinople s'allongeait la série des patriarches monothélites. Avec Constantin IV Pogonat et le patriarche Théodore (677-679), une détente se produi-

sit enfin. Des négociations s'engagèrent pour la solution du conflit depuis si longtemps pendant; d'abord avec le pape Donus, puis avec son successeur Agathon (678). *Acta,* Mansi, t. XI, col. 195. L'empereur proposait au pape d'envoyer à Constantinople quelques clercs de l'Église romaine, une douzaine d'archevêques et évêques du patriarcat d'Occident, avec quatre représentants de chacun des quatre couvents grecs de Rome, pour examiner la question de concert avec les patriarches de Constantinople et d'Antioche. Le pape agréa le projet, mais il dut retarder le départ de ses envoyés. Il tenait à ce que les évêques de l'Occident se fussent auparavant prononcés sur le point débattu. Il provoqua donc dans ce but la tenue de synodes provinciaux : lui-même, il convoqua, vers Pâques de 680, le synode romain. Les instructions qu'emportèrent avec eux les envoyés pontificaux n'étaient qu'un écho des délibérations de cette assemblée. Hefele, *Concil.,* t. III, p. 232. La lettre d'Agathon à l'empereur et à ses deux fils expose, sous forme de symbole, la foi de l'Église romaine : la doctrine *des deux volontés et des deux opérations naturelles,* déjà formulée par le synode de Latran, s'y trouve à nouveau affirmée et corroborée de nombreux témoignages empruntés à la Bible, aux IVe et Ve conciles et aux Pères. L'histoire des récentes discussions, est-il ajouté, montre assez qu'à ces témoignages les novateurs n'ont à opposer que des affirmations hésitantes et contradictoires. Mansi, t. XI, col. 234-286, A cette lettre personnelle d'Agathon était jointe une lettre synodale du concile romain signée par le pape et par cent vingt-cinq évêques. *Ibid.,* col. 286-315.

Un rescrit impérial parut immédiatement après l'arrivée des députés romains, convoquant les évêques des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. *Ibid.,* col. 202. Deux mois plus tard, le 7 novembre 680, eut lieu l'ouverture du concile dans la grande salle à coupole du palais sacré; il devait prolonger ses sessions, dont le chiffre atteignit dix-huit, jusqu'au 16 septembre 681.

Dans la pensée de l'empereur, et sans doute aussi du pape, le synode qui s'ouvrait ne devait pas être œcuménique. N'y avaient été primitivement convoqués que les représentants des patriarcats de Constantinople et d'Antioche, avec ceux du pape. Mais les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem s'y étant fait représenter eux aussi, il devenait œcuménique de fait. Il prit d'ailleurs ce titre dès sa Ire session; et ses décisions dogmatiques approuvées par le pape et acceptées par l'empereur eurent force de loi dès l'origine, dans l'Église tout entière.

Les actes en ont été conservés dans le texte original grec et dans deux anciennes versions latines. Mansi, t. XI, col. 195-922. Sont-ils de tout point authentiques? Ce problème se rattache étroitement à la question de la condamnation portée contre Honorius. Le nom d'Honorius y est mentionné, avec ceux des monothélites au cours de la XIIIe, puis de la XVIe session. *Ibid.,* col. 553, 621. Il se retrouve dans le décret dogmatique promulgué au cours de la XVIIIe session, *ibid.,* col. 636, dans l'adresse à l'empereur, *ibid.,* col. 665, dans la lettre du synode au pape Agathon, *ibid.,* col. 684, enfin dans le rescrit impérial, *ibid.,* col. 700, et dans la lettre papale, *ibid.,* col. 732, qui confirment les décisions du VIe concile. L'anathème porté contre un pape, à titre d'hérétique ou de fauteur d'hérésie, par un concile œcuménique n'est pas sans soulever quelques difficultés. Certains historiens, après Pighi et Baronius, ont cru les résoudre en mettant en doute l'authenticité des passages relatifs à Honorius. Le nom d'Honorius aurait été dans les actes substitué à celui de Théodore, l'ancien patriarche de Constantinople, déposé à cause de ses attaches monothélites. L'auteur de la fraude ne serait autre que ce personnage lui-même rétabli sur son siège peu de temps après la clôture du concile. Baronius, *Annal.,* an. 680, n. 34; 681, n. 19-34; 682, n. 3-9; 683, n. 2-22. Mais l'hypothèse, pour séduisante qu'elle paraisse, ne tient pas devant le témoignage des manuscrits et la multiplicité des allusions à ce fait contenues dans les documents les plus anciens. Cf. Hefele, *Concil.,* t. III, p. 264-284. Nous pouvons donc tenir pour authentiques les actes du VIe concile dans la forme où ils nous sont parvenus. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican,* Paris, 1906, p. 313-316.

Le nombre des membres qui y prirent part semble avoir varié beaucoup. Le procès-verbal de la Ire session ne renferme qu'une cinquantaine de signatures, Mansi, t. IX, col. 209; celui de la XVIIIe et dernière en compte 174. *Ibid.,* col. 668 sq. Théophane mentionne 289 évêques présents. *Chronog.,* an. 6171, *P. G.,* t. CVIII, col. 732. Comme à Chalcédoine, la présidence d'honneur du concile fut exercée par l'empereur en personne ou par ses représentants; mais la discussion et la solution des questions soulevées restèrent réservées uniquement aux membres de l'assemblée, et en premier lieu, aux légats du pape, les prêtres romains Théodore et Georges et le diacre Jean, qui dirigèrent en réalité les débats.

Les 18 sessions furent exclusivement consacrées au monothélisme : c'est dire que la question put être examinée à fond. Dès le début, les rôles se dessinèrent clairement. Les légats du pape se posèrent en juges, presque en accusateurs; le patriarche de Constantinople, Georges, et celui d'Antioche, Macaire, prirent plutôt l'attitude d'accusés qui se défendent. On relut, au cours des trois premières sessions, les actes des IIIe, IVe et Ve conciles; dans la IVe, la lettre d'Agathon et celle de son synode. La lecture des témoignages tirés des Pères occupa les Ve, VIe et VIIe sessions en entier; au cours de la VIIIe, le patriarche de Constantinople, s'étant reconnu suffisamment éclairé sur le point en litige, déclara adhérer au dyophysisme tel qu'il était exposé dans la lettre d'Agathon. Macaire d'Antioche, lui, restait plus attaché que jamais au monothélisme : il tenta, par l'intermédiaire de Théodore de Mélitène, de faire prévaloir, du moins sur la question des opérations et des volontés dans le Christ, le système du silence. Puis il exposa sa profession de foi, dans laquelle, de principes justes en soi, il tire contre toute logique des conséquences erronées dans le sens du monoénergisme et du monothélisme. Tout revient à une confusion entre des volontés distinctes et des volontés opposées et contradictoires. La discusion sur cette profession de foi et sur d'autres documents de la controverse monothélite, comme la lettre de Sophrone, occupa jusqu'à la XIIe session inclusivement. Macaire fut finalement déposé. Au cours de la XIIIe, furent portés les anathèmes contre les principaux fauteurs de l'hérésie, Honorius y compris, et leurs écrits. Dans les sessions XIV-XVI, on s'occupa spécialement de la question de l'authenticité des actes du Ve concile. Puis vint la rédaction du décret dogmatique dont une première lecture fut donnée au cours de la XVIIe session, et une seconde, suivie de l'apposition des souscriptions, au cours de la XVIIIe.

II. Texte du décret. — Denzinger, *Enchiridion,* n. 236-239.

Ἥτις παροῦσα ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, πιστῶς δεξαμένη καὶ ὑπτίαις χερσὶν ἀσπασαμένη τήν τε τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Ἀγάθωνος γενομένην ἀναφορὰν πρὸς τὸν εὐσεβέστατον καὶ πιστότατον ἡμῶν βασιλέα Κωνσταντῖνον, τὴν	Le présent saint et œcuménique concile, recevant fidèlement et embrassant avec vénération la lettre du très saint et bienheureux pape de l'antique Rome, Agathon, à notre très pieux et très fidèle basileus Constantin, laquelle rejette nominativement ceux qui ont preché et enseigné, comme il a

ἀποδεξαμένη [illegible] Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ [illegible] ὑπὸ τὸν αὐτὸν [illegible] πάπαν [illegible] συνόδου τῶν ἑκατὸν εἴκοσι πέντε θεοφιλῶν ἐπισκόπων ἑτέραν συνοδικὴν ἀναφορὰν πρὸς τὴν αὐτοῦ θεόσοφον γαληνότητα, οἷά τε συμφωνούσας τῇ τε ἁγίᾳ ἐν Χαλκηδόνι συνόδῳ καὶ τῷ τόμῳ τοῦ πανιέρου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆς αὐτῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Λέοντος, τῷ σταλέντι πρὸς Φλαβιανὸν τὸν ἐν ἁγίοις· ὃν καὶ στήλην ὀρθοδοξίας ἡ τοιαύτη σύνοδος ἀπεκάλεσεν, ἔτι μὴν καὶ ταῖς συνοδικαῖς ἐπιστολαῖς ταῖς γραφείσαις παρὰ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου κατὰ Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους· ἑπομένη τε ταῖς τε ἁγίαις καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις, καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἐγκρίτοις πατράσι καὶ συμφώνως ὁρίζουσα ὁμολογεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν, τὸν ἕνα τῆς ἁγίας ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος, τέλειον ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· τὸν πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκου, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεοῦ λόγον κύριον

[illegible] de Dieu, sous le même très saint pape, à Sa Sérénité inspirée de Dieu, parce qu'elles sont d'accord et avec le saint concile de Chalcédoine, et avec le *tomos* du très saint et bienheureux pape de la même antique Rome, Léon, adressé à Flavien, qui est parmi les saints défunts, que le même concile appelle une colonne de l'orthodoxie, et aussi avec les lettres synodiques adressées par le bienheureux Cyrille contre Nestorius l'impie aux évêques de l'Orient : et suivant les cinq saints et œcuméniques conciles ainsi que les saints et sages Pères, et décidant unanimement de confesser Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, l'un de la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité, le même parfait en divinité, et parfait en humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, lequel est formé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même, consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, sauf le péché; qui a été engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, et aux derniers jours, du Saint-Esprit et de la vierge Marie (laquelle est proprement et en toute vérité mère de Dieu), selon l'humanité, pour nous et pour notre salut. [Nous confessons] un seul et même Christ, vrai fils unique, qui est reconnu être en deux natures, sans confusion, sans changement, sans séparation, sans division, la différence des natures n'étant en aucune façon supprimée par l'union; ce qu'il y a de propre en chaque nature étant au contraire sauvegardé et concourant à former *une* personne et *une* hypostase; non divisé, ni partagé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique de Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme nous l'ont appris les anciens prophètes à son endroit, et lui-même, Jésus-Christ, nous l'a enseigné, et comme nous l'a transmis le symbole des saints Pères. Et nous proclamons également deux volitions ou vouloirs naturels en lui, et deux opérations naturelles, sans division, sans chan-

Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον, καὶ δύο φυσικὰς [illegible] ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον· ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθά φησιν αὐτός· ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῦ πέμψαντός με πατρός, ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός· ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα· τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν, τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα νοουμένου, οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ θεωθὲν ὅλον· δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν, τουτέστι θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος· οὐ γὰρ δήπου μίαν δώσομεν φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν θεοῦ καὶ ποιήματος, ἵνα μήτε τὸ ποιηθὲν εἰς τὴν θείαν ἀναγάγωμεν οὐσίαν, μήτε μὴν τῆς θείας φύσεως τὸ ἐξαίρετον εἰς τὸν

[illegible] Car de même que sa chair est dite la chair du Dieu Verbe, et l'est, de même le vouloir naturel de sa chair est dit le vouloir propre du Dieu Verbe, et l'est, comme il l'exprime lui-même : « Je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, mais la volonté du Père qui m'a envoyé, » appelant sien le vouloir de sa chair, puisque la chair est devenue sienne. Car de même que sa très sainte et immaculée chair animée, déifiée, n'a pas été supprimée, mais est restée au contraire avec sa nature et son mode d'être, de même son vouloir humain, déifié, n'a pas été supprimé, mais au contraire est resté sauf, selon la parole de Grégoire le théologien : « Car son vouloir (il s'agit de celui du Sauveur) n'est pas opposé à Dieu, étant totalement déifié. » Et nous glorifions dans le même Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, à savoir : une opération divine et une opération humaine, selon la très claire formule du divin héraut, Léon : « Chacune des deux formes opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre, le Verbe accomplissant ce qui relève du Verbe, et la chair ce qui relève du corps. » Car nous n'accorderons pas qu'il n'y a qu'*une* opération naturelle de Dieu et de la créature, ne voulant ni élever la créature à la hauteur de l'essence divine, ni rabaisser la sublimité de la nature divine au niveau des créatures. « Car nous reconnaissons qu'à un seul et même être appartiennent et les miracles et les souffrances, mais selon ce qui est propre à chacune des natures dont il est composé et dans lesquelles il a l'être, » comme dit l'admirable Cyrille. Maintenant donc absolument l'inconfusion

τοῖς γενητοῖς παρέποντα καταγάγωμεν τόπον· ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ πάθη γινώσκομεν κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐξ ὧν ἐστι φύσεων, καὶ ἐν αἷς τὸ εἶναι ἔχει, ὡς ὁ θεσπέσιος ἔφησε Κύριλλος· πάντοθεν γοῦν τὸ ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον φυλάττοντες, συντόμῳ φωνῇ τὸ πᾶν ἐξαγγέλλομεν· ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος, καὶ μετὰ σάρκωσιν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν εἶναι πιστεύοντες, φαμὲν δύο αὐτοῦ τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει, ἐν ᾗ τά τε θαύματα καὶ τὰ παθήματα, δι' ὅλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς, οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλὰ ἀληθῶς ἐπεδείξατο, τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκατέραν φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια· καθ' ὃν δὴ λόγον, καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα. Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυπωθέντων, ὁρίζομεν ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν, ἤγουν συγγράφειν, ἢ συντιθέναι, ἢ φρονεῖν, ἢ διδάσκειν ἑτέρως· τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν, ἢ προκομίζειν, ἢ διδάσκειν, ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ, ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ, ἤγουν ἐξ αἱρέσεως οἱασοῦν, ἢ καινοφωνίαν, ἤτοι λέξεως ἀφαίρεσιν πρὸς ἀνατροπὴν εἰσάγειν τῶν νυνὶ παρ' ἡμῶν διορισθέντων· τούτους εἰ μὲν ἐπίσκοποι εἶεν ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μονάζοντες εἶεν ἢ λαϊκοί, ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.

et l'indivision, nous proclamons pour résumer le tout, ce qui suit. Croyant que l'un de la sainte Trinité est après l'incarnation Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures irradiant dans son unique hypostase, en laquelle il a manifesté, non pas apparemment mais véritablement, dans tout le cours de son existence incarnée, et les miracles et les souffrances; la différence *naturelle* (de nature) dans cette unique hypostase se reconnaissant à ce fait que l'une et l'autre nature veut et opère ce qui lui est propre avec le concours de l'autre. De cette façon donc, nous proclamons et deux vouloirs et deux opérations naturelles concourant ensemble au salut du genre humain. Ces points une fois fixés par nous avec l'acribie la plus minutieuse et tout le soin possible, nous définissons qu'il n'est loisible à personne ni de formuler, ni de proclamer de vive voix ou par écrit une autre foi, ni de penser ou d'enseigner différemment. Et ceux qui oseraient constituer une autre formule de foi, ou exposer, ou enseigner, ou transmettre un autre symbole à ceux qui veulent revenir à la connaissance de la vérité, soit de l'hellénisme, soit du judaïsme, soit de toute autre hérésie; ou introduire de nouveaux termes ou inventer de nouvelles formules pour renverser les définitions, présentement établies par nous; ceux-là, s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient privés, les évêques de l'épiscopat, les clercs de la cléricature; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient anathématisés.

III. COMMENTAIRE. — La profession de foi promulguée par le VIe concile est un tout complexe formé d'éléments divers. Elle débute par le symbole dit de Constantinople; puis elle aborde la question du monothélisme par l'énumération de ses principaux fauteurs. La liste comprend les noms suivants : Théodore de Pharan, puis Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, tous quatre anciens patriarches de Constantinople; enfin Honorius de Rome, Cyrus d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et son disciple, l'abbé Étienne. Les partisans du monothélisme, ajoute le concile, ont eu des précurseurs dans la personne d'hérésiarques tels qu'Apollinaire, Sévère et Thémistius, lesquels, à des titres divers, en ont préparé l'éclosion. Il mentionne ensuite, pour leur donner une pleine approbation, la lettre d'Agathon et celle du synode romain : avec le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine, la lettre dogmatique de saint Léon et les lettres synodiques de saint Cyrille contre Nestorius, elles doivent évidemment servir de base et de règle dans la solution du problème en question.

Ce qui suit, depuis ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον... jusqu'à καὶ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον, n'est que la reproduction de la profession de foi de Chalcédoine, au moins dans sa partie essentielle et originale, celle qui proclame la persistance des deux natures dans le Christ après l'union. A cette affirmation de la coexistence des deux natures, les Pères du VIe concile rattachent immédiatement l'affirmation de la réalité des deux volontés et des deux opérations, καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις... Le lien logique qui unit ces deux points du dogme christologique explique et justifie le lien rédactionnel établi ici entre les formules, qui les expriment l'un et l'autre. La théorie des *deux volontés et des deux opérations* est une conséquence nécessaire du dyophysisme; de même que la théorie de *l'unité de volonté et d'opération* est un corollaire obligé du système monophysite. Aussi avons-nous vu la discussion se concentrer presque exclusivement sur ce terrain. Saint Sophrone, saint Maxime, le pape Agathon, les Pères de Latran et ceux du VIe concile partent du principe de la dualité des natures et de l'intégrité de leurs propriétés essentielles pour conclure à la dualité des opérations et des volontés; les monothélites, eux, s'appuient sur le fait de l'unité personnelle, qu'ils sont tentés d'identifier avec l'unité essentielle, laquelle serait le résultat de la confusion des deux natures, pour établir leur système de l'unité de volonté et d'opération. Et ces deux dernières théories ont entre elles de si étroites affinités que les monophysites ne s'y trompèrent pas et, en Arménie comme en Syrie et en Égypte, acceptèrent l'union sur cette base des formules monothélites. Ils pouvaient redire avec les théodosiens d'Alexandrie : « Ce n'est pas nous qui allons au concile de Chalcédoine, c'est le concile de Chalcédoine qui vient à nous. »

Les Pères du VIe concile définissent d'abord dans une formule générale le dogme des deux volontés et celui des deux opérations; puis ils reviennent sur chacune des deux parties de cette définition pour la développer. Les éléments de cette formule générale sont à remarquer. Les termes θελήσεις ἤτοι θελήματα, que nous rendons ordinairement par celui de volontés, désignent plutôt l'acte de la volonté, la volition, que la puissance ou la faculté. C'est le sens qui ressort des documents précités et des discussions qui préparèrent la définition; c'est aussi celui qu'impose le contexte. Même remarque pour ἐνέργεια : il exprime l'opération plutôt que l'énergie au sens de puissance active. Les lettres des papes Sergius et Agathon et le symbole de Latran les rendent l'un et l'autre par les termes de *voluntates* et *operationes*. Il est évident, d'ailleurs, que la dualité des puissances ou facultés est impliquée dans celle des opérations; traduire θέλημα et ἐνέργεια par volonté et énergie, au sens de puissance, c'est donc rester fidèle à la doctrine définie; mais en s'écartant quelque peu des termes mêmes qui ont servi à la définir.

Les volontés et les opérations sont caractérisées dans le texte conciliaire par l'épithète φυσικάς, *naturales*, qu'il faut entendre dans le sens de volontés ou d'opérations se rapportant à la φύσις, à la nature divine ou à la nature humaine, et caractéristiques de l'une et de l'autre. Un passage de la lettre de saint Sophrone, Mansi, t. XI, col. 484, fournit de ce terme le meilleur commentaire; à signaler aussi un extrait de la discussion de Maxime

[illegible] ... semble-t-il, l'acte [illegible] ... qui la pose et la nature qui en est le principe éloigné.

Les épithètes ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως qui expriment les rapports des deux volontés et des deux opérations sont identiques à celles par lesquelles les Pères de Chalcédoine avaient marqué les rapports des deux natures; sauf ἀμερίστως, au lieu et place de ἀχωρίστως d'ailleurs équivalent pour le sens. Ces termes écartent toute idée de division, de changement, de séparation et de confusion dans les opérations comme dans les natures.

Reprenant ensuite chacune des deux formules : δύο φυσικὰ θελήματα et δύο φυσικὰς ἐνεργείας, les Pères les développent et les précisent. Pour ce qui est des deux volontés, ils s'appliquent à écarter toute confusion entre l'unité physique qu'ils repoussent et l'unité morale qu'ils admettent et dont ils précisent la portée. Cette distinction était d'autant plus opportune que toute l'argumentation des monothélites en faveur de l'unité de volonté reposait sur une confusion, involontaire chez quelques-uns, consciente et voulue pour d'autres. Elle se rencontre d'abord dans la lettre de Sergius à Honorius. Attribuer au Christ deux sortes d'opérations différentes, c'est lui attribuer deux volontés opposées et contradictoires, et par conséquent le partager en deux êtres dont les vouloirs ne concordent pas. Mansi, t. XI, col. 533. Le sophisme est grossier; car deux volontés distinctes ne sont pas nécessairement opposées et peuvent s'accorder sur un même objet. La dualité physique des volontés n'exclut pas l'unité morale : et, celle-ci une fois admise, le partage qu'introduirait dans l'être et la personnalité du Christ le dualisme physique compliqué d'un dualisme moral se trouve écarté. C'est pour n'avoir pas su débrouiller cette confusion et pour l'avoir prise comme point de départ de toute son argumentation, qu'Honorius, dans sa réponse à Sergius, n'arrive qu'à formuler en des termes inexacts une théorie, vraie en soi, mais incomplète et obscure. *Ibid.*, col. 540.

Après avoir parlé d'un vouloir humain, ἀνθρώπινον θέλημα, entièrement subordonné au vouloir divin, les Pères, empruntant une expression de saint Athanase, mentionnent un vouloir de la chair, τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα, celui-là même qui est en question dans la parole du Christ : « Je suis venu non pour accomplir *ma volonté,* mais celle de mon Père qui m'a envoyé. » Faut-il y voir quelque chose de distinct de la volonté humaine, du vouloir rationnel, et qui s'identifierait avec les tendances et les désirs de la sensibilité, une sorte d'appétit sensible dont les mouvements, toujours subordonnés dans le Christ à l'appétit intellectuel, se trouveraient par le fait toujours correspondre aux vouloirs divins du Verbe; ou bien le contexte oblige-t-il à identifier ce vouloir naturel de la chair avec la volonté humaine proprement dite? Cette dernière alternative est évidemment la vraie, et elle ressort clairement de tout l'ensemble de l'argumentation. Au reste, la différence est minime : chez le Christ les impulsions de la sensibilité suivant toujours et en tout les directions de la raison, il n'y avait pas lieu de distinguer expressément l'appétit sensible de l'appétit rationnel; et c'est pourquoi les Pères pouvaient à juste titre comprendre dans un même tout, qu'ils appelaient indifféremment

[illegible] ... Que la volonté raisonnable et humaine du Christ n'ait jamais contredit en rien aux impulsions [illegible] par le Verbe, [illegible] de l'unité morale des volontés développée ici par les Pères du concile. Que cette [illegible] ses mouvements [illegible] propres, [illegible] et spontanés de sa part, que l'on ne pourrait nier sans la supprimer, c'est ce qu'ils n'admettent pas; aussi affirment-ils la réalité et la coexistence dans le Christ des deux volitions physiques.

Honorius, *Epist. Ia ad Serg., ibid.*, col. 539, avait parfaitement développé la première de ces deux thèses, mais faute d'avoir suffisamment saisi l'importance de la seconde il avait parlé d'un vouloir unique, ἓν θέλημα. Cf. *Epist. Joan. IV ad Constant.*, Mansi, t. X, col. 682. Macaire, dans son exposé de la foi monothélite communiqué au cours de la VIIIe session, avait développé la théorie même de Sergius, et dans les mêmes termes. *Acta,* Mansi, *ibid.*, col. 349. C'est encore cette dernière théorie que l'*Ecthèse* d'Héraclius prétend imposer à la foi des fidèles.

La comparaison qui suit, entre la chair *animée,* ἐψυχωμένη σάρξ, du Christ, qui reste chair malgré sa déification, θεωθεῖσα, et la volonté humaine, ἀνθρώπινον θέλημα, montre clairement que les rédacteurs ne se sont pas souciés d'approfondir dans le décret la question philosophique de la distinction entre la volonté proprement dite, spirituelle et libre, et les appétits sensibles de la chair. Ils comprennent l'un et l'autre sous la dénomination d'ἀνθρώπινον θέλημα, et c'est de cette volonté humaine ainsi entendue qu'ils affirment qu'elle subsiste dans le Christ, malgré l'union, ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ.

Après l'exposé de la théorie des deux volontés ou volitions, les Pères abordent la question des deux opérations, δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας... θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην. Les épithètes employées pour caractériser les rapports des deux volitions reviennent ici pour déterminer les relations des deux opérations, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, excluant toute confusion comme toute séparation entre les deux formes de l'activité du Verbe incarné. L'argument d'autorité dans lequel se trouvait le plus clairement exprimée la foi catholique sur ce point était évidemment le passage de la lettre *dogmatique* de saint Léon : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* Les Pères n'ont garde de l'omettre. Et ils l'appuient d'un argument de raison qui avait été utilisé déjà largement dans la controverse contre les monothélites et que saint Sophrone en particulier avait développé assez longuement dans sa lettre. *Epist. encycl.*, Mansi, t. XI, col. 481 sq. Il se peut même que pour la rédaction de cette partie du décret on se soit directement inspiré des passages en question de la lettre encyclique. L'argument revient à ceci : l'unité physique d'opération entraînerait l'unité de nature, donc pour sauvegarder la dualité de nature il faut admettre la dualité d'opération. A la base de cet argument se trouve le principe philosophique, non énoncé ici, mais évidemment sous-entendu, que l'acti-

vité, l'opération découle immédiatement de la nature, qu'elle en est le prolongement et la manifestation. Le texte de saint Cyrille qui résume cette partie du décret montre d'ailleurs qu'en maintenant la distinction et la dualité des opérations, on ne porte pas atteinte à l'unité de la personne ou de l'agent. Les scolastiques donneront plus tard à ces thèses la rigueur et la clarté des formules philosophiques, en distinguant à propos de l'activité deux principes : celui d'où elle émane, et celui à qui elle appartient, ou sujet d'attribution, *principium ex quo* et *principium quod*. L'activité émane de la nature et elle est attribuée à la personne. Elle peut donc être double, l'agent restant un : c'est ce que dit saint Cyrille en termes différents, mais non moins précis, ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ πάθη γινώσκομεν, κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐξ ὧν ἐστι φύσεων.

Il n'y a pas lieu d'insister sur la finale du décret. C'est un bref résumé de toute la théorie christologique élaborée définitivement dans les différents conciles : divinité du Verbe incarné, dualité des natures dans l'unité de personne, réalité des œuvres divines et humaines accomplies par lui, dualité de volonté et d'opération.

I. SOURCES. — Lettres et documents, dans *Acta syn. Lateran.* (649), Mansi, *Concil.*, t. X, col. 863-1188, et *Acta VI concil.*, *ibid.*, t. XI, col. 186-922; Anastase le Bibliothécaire, *Collectanea ad Joan. diacon.*, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 561-690; Maxime le Confesseur, *Opera, P. G.*, t. XC-XCI; et spécialement *Opuscula theol. et polem. ad Marinum*, t. XCI, col. 9-286; et *Disputat. cum Pyrrho, ibid.*, col. 287-354; le prêtre Anastase, Περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, l. IV, dans Mai, *Script. veter. nova collectio*, t. VII, p. 193; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 332-338; Mommsen, dans *Monumenta Germaniæ historica*, Berlin, 1898, t. I, p. 148-154; *Vita Maximi Confes.*, *P. G.*, t. XC, col. 67-110.

II. TRAVAUX. — Combefis, *Historia monothelitarum*, dans son *Auctarium novum*, Paris, 1648, t. II, p. 1-64; *Dissertatio apologetica pro actis sextæ synodi, ibid.*, p. 65-198; J.-B. Tamagnini, *Historia monotheletarum*, Paris, 1678; Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, in-4°, Rome, 1764; J. Chmel, *Vindiciæ conc. œcum. VI, præv. dissert. histor. de origine hær. monoth.*, Prague, 1777; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. III, p. 110-264; Bardenhewer, *Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien* (580-607) *über Trinität und Incarnation*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 353-401 (un fragment dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2939-2944); Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 218-225; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 157-166; Herzog, *Realencyklopädie*, 3e édit., 1903, art. *Monotheleten*, p. 401-414; *Kirchenlexikon*, 1851, art. *Monotheleten*, p. 244-251. Pour les sources et les ouvrages anciens, cf. Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, Hambourg, 1808, t. XI, col. 151-154.

J. BOIS.

4. CONSTANTINOPLE (IVe CONCILE DE). VIIIe œcuménique, 5 octobre 869-28 février 870. — I. Préliminaires. II. Histoire des sessions. III. Les actes du concile. IV. Principaux canons dogmatico-disciplinaires, texte et commentaire. V. Principaux canons dogmatiques, texte et commentaire. VI. Principaux canons disciplinaires, texte et commentaire. VII. Œcuménicité du concile.

I. PRÉLIMINAIRES. — Le IVe concile de Constantinople, VIIIe œcuménique, fut réuni pour mettre fin au schisme créé par l'élévation anticanonique de Photius au siège patriarcal de Constantinople, à la place du patriarche légitime Ignace. Nous n'avons pas à raconter ici en détail les événements qui se déroulèrent dans la capitale de l'empire byzantin et aussi à Rome, depuis l'Épiphanie de 857, jour où saint Ignace refusa la communion à l'incestueux césar Bardas, oncle de l'empereur Michel III l'Ivrogne, jusqu'à la première chute du patriarche intrus, le 25 septembre 867, aussitôt après l'évènement au trône de Basile Ier le Macédonien. Il est cependant nécessaire de rappeler brièvement les principaux épisodes du premier acte de ce drame lamentable qu'est le schisme photien, pour comprendre l'histoire du concile et la portée de ses décisions.

L'élévation de Photius était entachée d'un triple vice canonique. Il prenait la place du patriarche légitime violemment dépossédé de son siège par le pouvoir séculier et refusant énergiquement de donner sa démission. Contrairement au 10e canon de Sardique, de simple laïque il devenait subitement évêque et recevait tous les ordres dans l'espace de six jours (20-25 décembre 857). Enfin le prélat qui le consacra, Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, avait été excommunié par Ignace son supérieur légitime, et sa cause, portée devant le saint-siège, était encore pendante. Sentant combien sa position était fausse, l'intrus essaya d'obtenir du pape la confirmation de son élection. Une ambassade fut envoyée à Rome en 859. Elle remit au pape, qui était alors Nicolas Ier, des lettres et de riches présents, et lui raconta, en les travestissant, les faits qui s'étaient passés à Constantinople depuis deux ans. Photius, dans un écrit habilement rédigé, faisait profession de foi catholique, cherchait à faire croire qu'il avait été contraint d'accepter une charge trop lourde pour ses épaules et implorait, avec cette humilité hypocrite dont il avait le secret, les saintes prières du pape. *Epist.*, l. I, epist. I, *P. G.*, t. CII, col. 585-594. Ignace, lui aussi, en avait appelé à Rome, mais on avait empêché jusqu'ici ses envoyés d'accomplir leur mission. Nicolas Ier ignorait donc comment les choses s'étaient réellement passées, mais sa clairvoyante perspicacité lui fit soupçonner aussitôt quelque perfidie, et il se garda bien d'ajouter foi à tout ce qu'on lui racontait. Il résolut, dans un concile tenu à Rome, en septembre 860, d'envoyer à Constantinople les évêques Rodoald de Porto et Zacharie d'Anagni pour faire une enquête minutieuse. Dans une lettre à l'empereur il blâmait la procédure injuste suivie contre Ignace, et l'élévation d'un laïque faite au mépris des canons de Sardique et des décrets du saint-siège. De Photius, il louait l'orthodoxie, mais se refusait à reconnaître sa consécration, avant d'être pleinement informé de toute cette affaire. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 162-168; t. XVI, col. 59.

Les deux légats furent infidèles à leur mission. Dans un concile de 318 évêques réuni par Photius dans l'église des Apôtres en mai 861, ils signèrent la déposition d'Ignace et reconnurent Photius comme patriarche. Ignace fut condamné sur les faux témoignages de 72 individus, la plupart gagnés à prix d'argent, comme ayant été institué par la puissance civile, contrairement au 31e canon des apôtres. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 419-438.

Quand Nicolas Ier apprit par des amis d'Ignace ce qui s'était passé dans ce conciliabule, non seulement il refusa d'en confirmer les actes, mais dans un synode tenu à Saint-Pierre au début de 863, il déclara Photius le laïque déchu de toute dignité ecclésiastique, destitua ceux qu'il avait ordonnés et se prononça pour la légitimité d'Ignace. Mansi, t. XV, col. 178; t. XVI, col. 106. L'intrus brava les foudres pontificales et continua à se glorifier de l'approbation des légats et à répandre contre Ignace des libelles calomniateurs. C'est lui aussi probablement qui composa l'écrit injurieux envoyé au pape, en août 865, sous le nom de Michel III. Nicolas Ier répondit comme il convenait à ces grossièretés. Les insultes faites au siège de Pierre furent fièrement relevées et l'ingérence du césarisme byzantin dans les affaires religieuses flétrie avec vigueur. Cependant le pape permettait qu'une revision du procès entre Ignace et Photius fût faite à Rome, en dehors de toutes les intrigues des partis. Les deux compétiteurs étaient invités à venir en personne ou à envoyer des délégués. Mansi, t. XV, col. 187-216.

On ne tint nul compte à Byzance de cette lettre. De nouvelles lettres datées du 13 novembre 866 n'eurent pas plus d'effet. Mansi, t. xv, col. 216-217. La question bulgare qui venait de s'ouvrir n'était pas faite pour apaiser les esprits. Photius continua à s'attacher la cour et le clergé par ses flatteries et ses largesses. C'est alors qu'il conçut le plan de réunir un grand concile pour déposer le pape Nicolas. Il écrivit dans ce but une lettre encyclique aux patriarches d'Orient, pleine des attaques les plus passionnées contre l'Église romaine. Les Latins sont accusés d'hérésie, parce qu'ils ont falsifié le symbole et qu'ils enseignent que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais aussi du Fils. *Epist.*, l. I, epist. XIII, *P. G.*, t. CII, col. 721-742. Dans une lettre aux Bulgares, il trouvait de nouveaux griefs contre Rome et attaquait ouvertement la primauté du pape. Cf. Mansi, t. xv, col. 355. Enfin, dans l'été de 867, il réunit le fameux concile projeté, auquel il chercha par tous les moyens à donner le plus de crédit possible. L'empereur Michel III et son nouvel associé à l'empire, Basile, y assistèrent en personne avec le sénat au complet. Trois moines choisis par Photius étaient censés représenter les patriarches orientaux. Venaient ensuite les évêques partisans de l'intrus. Le pape Nicolas fut déposé et on lança l'anathème contre tous ceux qui accepteraient d'être en communion avec lui. Photius dressa lui-même les actes de ce prétendu concile œcuménique, et aux 21 signatures qu'il obtint d'évêques complaisants, il en joignit un millier de fausses, en usant de procédés divers pour donner l'illusion de la vérité. On essaya de gagner l'empereur d'Occident Louis II qu'on savait en mésintelligence passagère avec Nicolas. Zacharie, archevêque de Chalcédoine, et Théodore de Laodicée furent chargés de lui porter un exemplaire des actes synodaux. C'était à lui qu'on remettait le soin de faire exécuter la sentence de déposition contre le pape. Mansi, t. XVI, col. 5, 256, 417.

Photius ne devait pas jouir longtemps de la victoire assez relative qu'il se figurait avoir remportée sur Nicolas Ier. Le 23 septembre 867, Michel III était assassiné et Basile le Macédonien le remplaçait. Un des premiers actes du nouvel empereur fut de reléguer dans un couvent l'intrigant qui troublait l'Église de Constantinople depuis dix ans, et de rappeler de l'exil le patriarche légitime. Réintégré solennellement sur son siège, le 23 novembre 867, Ignace demanda aussitôt à l'empereur de procurer la réunion d'un grand concile auquel le pape serait invité. L'état lamentable, dans lequel le schisme avait jeté l'Église byzantine tout entière, exigeait une pareille mesure. Une double députation, munie des lettres de l'empereur et de celles d'Ignace, se rendit à Rome pour informer le pape des événements survenus à Constantinople, lui remettre les actes du conciliabule de 867 et le prier d'envoyer ses légats au futur concile. Mansi, t. XVI, col. 46-48. Quand les délégués arrivèrent à la ville éternelle, Nicolas Ier n'était plus de ce monde. Il était mort le 13 novembre 867. Ce fut son successeur Adrien II qui reçut les députés byzantins. Après avoir fait soigneusement examiner les documents que ceux-ci lui remirent, il réunit au mois de juin 869 un synode dans l'église Saint-Pierre. Les décrets de Nicolas Ier furent confirmés. On prononça l'anathème contre Photius et contre son conciliabule, dont les actes furent publiquement livrés aux flammes. On accordait cependant la communion laïque à l'usurpateur, au cas où il se soumettrait. Voici d'ailleurs résumés les cinq articles de la sentence finale que prononça le pape : 1° Nous comparons au brigandage d'Éphèse le conciliabule réuni il y a quelque temps par Photius et par le tyran Michel. Nous déclarons tous ses décrets sans valeur et nous ordonnons qu'ils soient brûlés avec tous les documents écrits par Photius et par Michel contre le saint-siège. 2° Nous condamnons de même les deux conciliabules précédents tenus contre Ignace. 3° Nous condamnons et anathématisons de nouveau, et nous comparons à Dioscore, Photius que mon prédécesseur a condamné déjà avec raison. Il a ajouté à tous ses anciens crimes des attaques scandaleuses contre les privilèges du siège apostolique, a fabriqué de nouveaux dogmes et a répandu partout des calomnies contre Nicolas et contre nous. S'il se soumet sans aucune restriction, il sera admis à la communion laïque. 4° Les personnes qui ont signé les actes du conciliabule seront admis à la communion, s'ils anathématisent ce conciliabule et se réconcilient avec Ignace. 5° Quiconque, après avoir eu connaissance de ce décret apostolique, retiendra les exemplaires de ce conciliabule, sera excommunié, ou déposé, s'il est clerc. Ce que nous ordonnons, non seulement pour Constantinople, mais pour Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et généralement pour tous les fidèles. Mansi, t. XVI, col. 128-130.

Le programme du futur concile œcuménique se trouvait tout tracé. Le pape fit choix, pour le représenter à cette assemblée, de Donat, évêque d'Ostie, d'Étienne, évêque de Népi, et du diacre Marin. Ils étaient munis de pleins pouvoirs pour rétablir la paix dans l'Église de Constantinople. Après avoir publié et fait signer les décrets rendus au synode romain, ils devaient réintégrer sur leurs sièges les évêques ordonnés par Ignace et par son prédécesseur Méthode. Toutefois, ceux qui, parmi eux, avaient participé au schisme devaient, avant d'être reçus en grâce, signer le formulaire, *libellus satisfactionis,* apporté par les légats. Quant à Photius et aux évêques ordonnés par lui, ils seraient solennellement déposés. Les signataires des actes du conciliabule étaient exclus de tout pardon. Le saint-siège se réservait de leur faire grâce s'il le jugeait à propos. Telle est la teneur des deux lettres du 10 juin 869, adressées l'une à Ignace et l'autre à l'empereur. Mansi, t. XVI, col. 20, 30. Arrivés à Thessalonique et à Sélymbrie, les légats furent salués pas des écuyers au nom de l'empereur. Le 25 septembre 869, ils firent leur entrée triomphale à Constantinople au milieu d'un grand concours du clergé et du peuple. L'empereur se montra d'une amabilité exquise à leur égard et les embrassa avec effusion.

Les trois patriarches orientaux avaient été, eux aussi, conviés au concile. L'archevêque Thomas de Tyr, représentant du patriarcat d'Antioche, alors vacant, et le syncelle Élie, délégué de Théodose, patriarche de Jérusalem, étaient arrivés à Constantinople bien avant les légats. Quant au délégué d'Alexandrie, on ne le vit qu'à la fin du concile, à la IXe session. Cf. Hergenröther, *Photius,* t. II, p. 57 sq.

Le concile ne compta au début que douze évêques; ce fut seulement à la fin que leur nombre s'éleva à cent deux. Anastase le Bibliothécaire, dans sa traduction des actes du concile, nous prie de ne pas nous scandaliser de ce petit nombre, dont il cherche à donner les raisons. Les évêques ordonnés par Ignace ou son prédécesseur Méthode se faisaient de plus en plus rares, et les photiens, qui n'étaient pas admis au concile, occupaient de nombreux évêchés. Mansi, t. XVI, col. 190. Il faut ajouter que plusieurs de ceux qui avaient été ordonnés par les patriarches légitimes refusèrent d'abord de signer le formulaire apporté par les légats. C'était une sorte de profession de foi rédigée sur le modèle de celle du pape Hormisdas. Denzinger, *Enchiridion,* doc. XX. Elle prescrivait nettement la soumission à l'Église romaine, « dans laquelle la foi s'est toujours conservée sans tache. » Mansi, t. XVI, col. 27. On comprend la répugnance qu'avaient ces apprentis du schisme à signer pareille pièce. Les légats avaient ordre de n'admettre au concile que ceux qui signeraient ce for-

mulaire. Leur fermeté vint à bout des récalcitrants qui finirent tous par donner leur signature les uns après les autres, et vinrent ainsi grossir le nombre des membres du concile. Quoi qu'en dise Anastase, il est écœurant de voir 318 évêques au conciliabule de Photius en 861, et de n'en trouver que 102 au concile œcuménique de 869.

II. Histoire des sessions. — *Ire session.* — Quand tous les préparatifs furent terminés, le concile fut solennellement ouvert dans l'église Sainte-Sophie, le 5 octobre 869. Les trois légats du pape présidaient. Avec les deux délégués patriarcaux de Jérusalem et d'Antioche, Ignace, et les douze évêques qui avaient souffert persécution pour lui, cela faisait en tout dix-huit membres. Le patrice Baanès, assisté de onze autres officiers impériaux, remplissait l'office de procureur impérial. Toute cette Ire session fut occupée par la lecture de divers documents. Le secrétaire Théodore lut d'abord un discours de l'empereur invitant les membres du concile à procurer l'union et à discuter avec douceur et charité. Puis, le procureur impérial, au nom du sénat et des évêques grecs, demanda aux légats romains ainsi qu'aux vicaires des patriarches orientaux de faire connaître les documents établissant leur mission et leurs pouvoirs. Les légats commencèrent par se récrier, déclarant qu'il était inouï que, dans un concile universel, on eût jamais assujetti à un semblable examen les représentants de Rome; mais Baanès leur fit comprendre que cette demande n'avait rien d'offensant pour le saint-siège. C'était une simple mesure de prudence nécessitée par la conduite des précédents légats Rodoald et Zacharie au conciliabule de 861. Le diacre Marin lut alors en latin la lettre du pape que les légats avaient apportée à l'empereur Basile, et le chapelain de la cour, Damien, la lut dans une traduction grecque. On entendit ensuite Élie, représentant du patriarche Théodore de Jérusalem. Il déclara d'abord que son collègue Thomas, archevêque de Tyr, n'avait reçu aucun document établissant ses pleins pouvoirs, parce que le siège d'Antioche était vacant et que lui-même était administrateur du patriarcat; puis il fit lire la lettre de Théodose à Ignace, « *patriarche œcuménique,* » l'accréditant, lui, Élie, comme vicaire patriarcal; sur la demande des légats de Rome, le formulaire ou *libellus satisfactionis* fut lu en latin et en grec et approuvé solennellement par le concile. La session se termina par la résolution de deux objections présentées par Baanès. Celui-ci demanda d'abord aux légats comment on avait pu condamner à Rome Photius sans qu'il y fût présent. Les légats répondirent que Photius n'était pas en effet venu à Rome en personne, mais qu'il y avait défendu sa cause par ses écrits et ses fondés de pouvoir. Les deux vicaires orientaux qui, avant l'arrivée des légats, avaient condamné Photius sans l'entendre, durent aussi s'expliquer. Élie fit remarquer que Photius n'avait jamais été reconnu comme évêque légitime, ni à Alexandrie, ni à Antioche, ni à Jérusalem. Or, d'après les canons, on n'était tenu de convoquer l'accusé, que lorsqu'il s'agissait d'un évêque légitime. Cette réponse mettait à nu l'insigne fourberie de Photius qui, dans les actes du conciliabule de 867, avait fait intervenir la signature de prétendus vicaires patriarcaux. Mansi, t. xvi, col. 16-36, 310-319.

IIe session. — La IIe session, qui se tint le 7 octobre, fut accablante pour Photius. Dix des évêques qui s'étaient laissé entraîner dans son parti, plus par la violence des mauvais traitements que par malice, firent un tableau navrant de tout ce que l'intrus leur avait fait souffrir : « Cet homme pensait d'une manière et parlait d'une autre; il avait toujours le mensonge à la bouche; il était habile à captiver les esprits et à les séduire; personne ne l'a jamais surpassé et personne ne le surpassera dans cet art des païens. » Les évêques pénitents obtinrent leur pardon, et, après avoir signé le formulaire de Rome, ils furent admis à siéger au concile. Après eux, on fit entrer les autres clercs infidèles, prêtres, diacres et sous-diacres ordonnés par Ignace et Méthode. On leur pardonna aussi, en leur imposant une pénitence et en leur faisant signer le formulaire. Mansi, t. xvi, col. 37-44, 319-322.

IIIe session. — La IIIe session (11 octobre) comptait 23 évêques. Au début, les légats du pape déclarèrent que, par suite d'une erreur, quelques évêques ordonnés par Ignace ou par Méthode n'avaient pas signé le formulaire : c'étaient Théodule d'Ancyre et Nicéphore de Nicée. Invités à donner leur signature, les deux métropolitains s'y refusèrent et furent aussitôt exclus du concile. On lut ensuite les lettres de l'empereur et d'Ignace au pape Nicolas, du mois de décembre 867, et la réponse du pape Adrien du 10 juin 869. Mansi, t. xvi, col. 44-53, 322-327.

IVe session. — A cette session (13 octobre), on s'occupa des deux évêques Théophile et Zacharie qui, ordonnés par Méthode, avaient embrassé dès le commencement le parti de Photius. Ils avaient fait partie de la première ambassade envoyée à Rome en 860, pour demander la confirmation de Photius. Ils avaient ensuite répété à qui voulait les entendre que le pape Nicolas les avait reconnus comme évêques et avec eux Photius. Introduits devant le concile un peu malgré les légats, qui ne voulaient pas avoir l'air de remettre en question une cause déjà jugée par Rome, ils osèrent soutenir encore que Nicolas Ier avait reconnu leur ordination et celle de Photius. Après plusieurs interrogatoires, ils furent confondus par les légats et par la lecture des premières lettres du pape Nicolas à l'empereur Michel et à Photius. Comme ils persistèrent dans leurs sentiments, on les expulsa du concile. Mansi, t. xvi, col. 53-74, 327-339.

Ve session. — Ce fut le 20 octobre que se tint la Ve session. Elle fut plus nombreuse que les précédentes. On y vit paraître pour la première fois Basile d'Éphèse et Barnabé de Cyzique. Sur l'ordre de l'empereur, Photius dut comparaître devant le concile. A la demande des légats, une députation de laïques vint l'inviter à se présenter de lui-même. Comme il s'y refusa absolument, on l'introduisit de force. Aux questions qui lui furent posées par les légats, il ne répondit que par un silence dédaigneux. S'il consentit à ouvrir la bouche, ce fut pour se comparer au Christ, traduit devant Caïphe et Pilate. Les légats lui ayant déclaré que son silence ne le sauverait pas, il répliqua : « Jésus, non plus, n'a pu éviter sa condamnation par son silence. » On donna alors lecture des lettres émanées de l'Église romaine à son sujet. Élie de Jérusalem déclara qu'aucune des Églises orientales n'avait été en communion avec lui, et que ce défaut de communion faisait déjà sa condamnation. Ce fut en vain que le patrice Baanès le supplia de songer à lui-même et de se justifier. « Ma justification n'est point de ce monde, » dit-il, et il refusa le délai qu'on lui offrait pour réfléchir. Devant cette opiniâtreté, le concile se décida à le renvoyer. Ainsi finit la Ve session. Mansi, t. xvi, col. 74-81, 339-344.

VIe session. — L'empereur Basile assista personnellement avec sa suite à la VIe session (25 octobre) et occupa la présidence d'honneur. Les légats romains, se conformant aux instructions qu'ils avaient reçues, étaient d'avis que le concile n'avait plus qu'à promulguer les décrets d'Adrien II. Mais l'empereur voulut qu'on donnât audience aux évêques partisans de Photius, afin qu'ils ne pussent pas se plaindre d'avoir été condamnés sans avoir été entendus. On lut en leur présence toutes les pièces justificatives. Élie de Jérusalem démontra longuement que Photius était un intrus et réussit à convaincre plusieurs photiens qui firent leur soumission. Mais d'autres, comme Euthymius de Césarée, Zacharie

de Chalcédoine, Théophane d'Apamée, se montrèrent intraitables. Zacharie discuta avec l'empereur lui-même et chercha à prouver la légitimité de Photius, déclarant que les canons sont au-dessus du pape et des patriarches. Il rappela que bien d'autres avant Photius, comme Nectaire, Nicéphore, Taraise, Ambroise, étaient passés sans transition de l'état laïque à l'épiscopat. Métrophane de Smyrne n'eut pas de peine à montrer que le cas de Photius ne pouvait être assimilé à celui des évêques mentionnés. « Ces évêques, dit-il, ne se mirent pas à la place d'un homme vivant; ils furent élus régulièrement par le clergé et le peuple, au lieu que Photius ne doit son élévation qu'à un empereur; ils avaient été ordonnés par des évêques légitimes et reconnus par les patriarches; ce qui ne pouvait se dire de Photius, ordonné par un évêque suspens, et rejeté par tous les patriarches. » Métrophane fit aussi remarquer que les photiens étaient mal venus à rejeter l'autorité du pape, alors qu'eux-mêmes avaient été les premiers à invoquer son jugement. Les légats mirent fin à la discussion en engageant les rebelles à se soumettre. L'empereur appuya leurs exhortations par un discours vraiment touchant. Tout fut inutile. Sept jours furent accordés aux photiens pour se décider. Mansi, t. XVI, col. 81-96, 344-358.

VIIe session. — Basile assista encore à la VIIe session qui se tint le 29 octobre. Le délai accordé à Photius étant expiré, les légats consentirent à ce qu'il fût introduit de nouveau. Il parut accompagné de son consécrateur Grégoire Asbestas. Sur la demande du légat Marin, on lui fit déposer l'espèce de crosse qu'il portait, soupçonnait-on, comme signe de sa dignité pastorale. Interrogé par Baanès s'il voulait se soumettre : « Grégoire et moi, dit-il, nous ne répondrons qu'à l'empereur, mais non pas aux vicaires patriarcaux. C'est aux légats à faire pénitence. » Les autres photiens introduits refusèrent également de signer le formulaire de Rome et en appelèrent aux canons des apôtres et aux conciles. La lecture des lettres et actes synodaux de Nicolas Ier et d'Adrien II les laissa insensibles. Aussi les légats demandèrent-ils qu'on publiât de nouveau la sentence déjà portée par le pape Nicolas contre Photius et ses partisans. Alors le diacre Étienne, au nom du concile, dit anathème « à Photius le laïque, l'intrus, le néophyte et le tyran; anathème au schismatique, à l'adultère et au parricide, au fabricant de mensonges; anathème à ce second Dioscore et à ce nouveau Judas »; anathème enfin à tous ses partisans et protecteurs, et spécialement à Grégoire Asbestas. Mansi, t. XVI, col. 96-133, 357-382.

A propos de cette VIIe session, nous devons mentionner ce que raconte un auteur contemporain, Nicétas, qui dit le tenir de témoins non suspects : « Les Pères du concile, pour manifester l'horreur profonde que leur inspirait la conduite de Photius, signèrent les anathèmes prononcés contre lui, non avec de l'encre, mais, ce qui fait frissonner, avec le sang de Jésus-Christ. » Nicétas, *Vita Ignatii,* dans Mansi, t. XVI, col. 264. Si surprenant que puisse paraître ce fait, il n'était pas sans exemple dans l'histoire. Le pape Théodore avait signé de la même manière la condamnation du monothélite Pyrrhus. Cf. Baronius, *Annales,* an. 648, n. 14, 15. Cependant, comme le fait remarquer Hergenröther, *Photius,* t. II, p. 109, la chose est au moins très douteuse, dans le cas présent. En effet, les actes du concile ne laissent soupçonner rien de pareil. A la VIIe session, comme dans les deux suivantes, aucune pièce ne fut signée. Ce ne fut qu'à la fin de la Xe session qu'on souscrivit pour l'ensemble des sessions.

VIIIe session. — Cette session, qui fut tenue le 5 novembre et à laquelle l'empereur assista encore, révéla toutes les fourberies mises en œuvre par Photius pour se maintenir sur le siège patriarcal. On apporta dans un sac les actes du conciliabule de 867 et diverses promesses écrites que Photius avait fait signer tant à des clercs qu'à des laïques et par lesquelles les signataires s'engageaient à lui être toujours fidèles. Tous ces documents furent brûlés au milieu de la salle des séances. L'empereur fit introduire ensuite les prétendus légats des patriarches dont les noms figuraient au bas des actes du conciliabule de 867. Ils déclarèrent tous qu'ils ignoraient les documents qu'ils étaient accusés d'avoir souscrit. On les renvoya, après leur avoir fait dire anathème à Photius et à son concile. Les métropolitains dont les noms se trouvaient également dans les actes du prétendu concile furent interrogés à leur tour. Ils nièrent énergiquement avoir donné leur signature. La fourberie de l'intrus était dévoilée au grand jour. Sur la demande des légats, on lut alors le 20e canon du concile de Latran de 649 vouant à un éternel anathème les falsificateurs des documents ecclésiastiques. Sur la fin de la session, quelques iconoclastes qui restaient encore à Constantinople furent introduits. Plusieurs abjurèrent leurs erreurs, mais leur chef, Théodore Krithinos, s'obstina dans l'hérésie contre laquelle on prononça de nombreux anathèmes; on renouvela ensuite les anathèmes déjà lancés contre Photius à la session précédente. Mansi, t. XVI, col. 134-143, 382-386.

IXe session. — Le concile fut interrompu pendant trois mois, sans doute pour laisser aux évêques qui étaient sujets des musulmans le temps de venir. On ne comptait encore que quarante évêques et c'était bien peu pour rendre imposante la sentence finale. Ce ne fut que le 12 février 870 que s'ouvrit la IXe session. Soixante-six évêques étaient présents. L'empereur n'assista pas à la réunion et se fit remplacer par onze sénateurs. On commença par examiner les lettres de créance de l'archidiacre Joseph, légat du patriarche Michel d'Alexandrie, qui était enfin arrivé. On fit connaître au nouveau venu tout ce qu'on avait fait dans les sessions précédentes, et il y donna son plein assentiment. On introduisit ensuite les faux témoins qui avaient déposé contre Ignace au synode de 861. Ils avouèrent leur crime et on leur imposa une pénitence de sept ans. A la demande des légats, on cita aussi devant le concile les laïques qui avaient accepté de parodier les cérémonies ecclésiastiques dans les orgies de l'empereur Michel, en revêtant des ornements sacerdotaux. Interrogés, ils rejetèrent la faute sur l'empereur. Le concile n'accepta pas cette excuse, mais il remit leur punition à une autre séance. La session se termina par la comparution de trois individus dont les noms figuraient dans les actes du conciliabule de 867, comme vicaires patriarcaux. L'un d'eux, Léonce, faux légat d'Alexandrie, avait déjà paru à la session précédente. On l'introduisit de nouveau, pour le présenter à l'archidiacre Joseph. Tous les trois jurèrent qu'ils n'avaient pas assisté au conciliabule. On leur fit prononcer l'anathème contre Photius et on les congédia. Mansi, t. XVI, col. 143-157, 389-390.

Xe session. — La Xe et dernière session (28 février 870) fut la plus nombreuse et la plus brillante de toutes. L'empereur Basile y assista avec son fils Constantin et 20 patrices, après lesquels sont nommés les trois ambassadeurs de Louis II, empereur des Italiens et des Français : Anastase le Bibliothécaire, Suppo, cousin de l'impératrice Ingelberge, et Evrard, majordome impérial. Ils venaient demander du secours à Basile contre les Sarrasins et négocier un mariage entre la fille de Louis et le fils de Basile. On vit aussi à cette session les députés de Michel, roi des Bulgares. Sur la demande des légats, on commença par lire les canons approuvés par le concile, au nombre de vingt-sept. La plupart visent Photius et ses partisans ou condamnent l'ingérence du pouvoir séculier dans les affaires ecclésiastiques. Nous donnons plus loin un commentaire des principaux. Selon la coutume des conciles œcuméniques, le concile fit